THE UNIVERSITY

OF ILLINOIS

LIBRARY

105
R
v.20

PHILOSOPHY Conference
DEPARTMENT Room

Return this book on or before the
Latest Date stamped below.

Theft, mutilation, and underlining of books are reasons for disciplinary action and may result in dismissal from the University.

University of Illinois Library

~~NOV 18 1964~~

NOV 4 1964

OCT 27 1968

APR - 2 1970

6-16-96

MAR 0 6 1996

L161—O-1096

Revue
de
Métaphysique
et de
Morale

COULOMMIERS
Imprimerie Paul BRODARD

Revue
de
Métaphysique
et de
Morale

PARAISSANT TOUS LES DEUX MOIS

VINGTIÈME ANNÉE — 1912

Secrétaire de la Rédaction : **M. XAVIER LÉON**

Librairie Armand Colin

5, rue de Mézières, Paris

3194
63
mg 9
8

105
R
v.20

Digitized by the Internet Archive
in 2014

https://archive.org/details/revuedemetaphysi2019soci

REVUE
DE
MÉTAPHYSIQUE ET DE MORALE

SUR LA STRUCTURE LOGIQUE DU LANGAGE

S'il fallait en croire les programmes de la classe de philosophie, les philosophes ne s'intéresseraient au langage que pour en rechercher l'origine. Or la question de l'origine du langage n'est pas plus philosophique que scientifique; et, si tant est qu'elle ait un sens, elle ne relève que de l'imagination et du mythe[1]. En revanche, il y a une étude parfaitement positive, et bien digne de l'attention des philosophes: c'est celle du langage tel qu'il est, dans les innombrables formes qu'il revêt dans les différents peuples et aux diverses époques : c'est celle de la structure des langues et de leur évolution. Car en somme, de toutes les manifestations de la pensée, le langage est la plus universelle et, malgré tout, la plus adéquate. Si imparfait qu'il soit comme mode d'expression, il est encore le plus commode et le plus complet. Il est impossible que l'esprit humain, qui le façonne et le transforme sans cesse pour son usage, n'y imprime pas la trace de ses tendances et de ses fonctions, et que les formes du langage ne reflètent pas, dans une certaine mesure, les formes de la pensée. « *Je crois véritablement que les langues sont le meilleur miroir de l'esprit humain, et qu'une analyse exacte de la signification des mots ferait mieux connaître que toute autre chose les opérations de l'entendement*[2]. » Malgré ce conseil, les philosophes ont trop long-

1. Il est très amusant de voir Bersot, jeune professeur de philosophie, inquiété en 1842 par les autorités universitaires pour ses opinions hétérodoxes au sujet de l'origine du langage : *Revue internationale de l'enseignement*, novembre 1911.
2. Leibniz, *Nouveaux Essais*, III, VII, § 6. Et plus spécialement § 3 : « Il est

238092

temps négligé la *grammaire générale*; et les linguistes, de leur côté, l'ont également négligée, par défiance pour la philosophie. Il en est résulté une séparation complète de la logique et de la linguistique, au détriment de toutes les deux. Mais de nos jours, les linguistes ont cessé de professer un dédain systématique pour la philosophie, et une aversion pour les « idées générales »; ils ont fini par s'apercevoir que les langues ne sont pas des « organismes » qui évolueraient d'une manière inconsciente et spontanée, en dehors et presque indépendamment des esprits. Ils ont reconnu que la pensée, et même la pensée consciente et réfléchie, joue un rôle essentiel dans cette évolution; que les langues sont en somme des instruments de cette pensée, et qu'elle les fabrique naturellement suivant ses besoins. Parmi les facteurs de cette évolution, il faut faire place à une logique inconsciente et instinctive, dont les formes du langage sont une manifestation, si confuse qu'elle soit. Or des études de « grammaire comparée » il ressort que certaines formes grammaticales sont à peu près universelles, et constituent implicitement une « grammaire générale ». Il n'est pas possible que ces « catégories grammaticales » n'aient pas quelque relation avec les « catégories logiques ». Dès lors, au lieu de construire le système des catégories *a priori* et pour ainsi dire dans le vide, ou de le calquer (comme Kant) sur les cadres scolastiques d'une logique surannée, en y ajoutant de fausses fenêtres pour la symétrie, ne serait-il pas plus sage, et plus sûr, de s'inspirer des résultats de la grammaire comparée? Ce sont ces résultats que nous voulons exposer ici, d'après le cours récent de M. Meillet sur *la morphologie générale et les catégories grammaticales*[1]. Il va sans dire que les conclusions de ce cours reposent sur une étude strictement objective des faits linguistiques, sans aucune idée préconçue, et sur une enquête comparative s'étendant à toutes les langues humaines, même les moins civilisées. Or il en est ressorti ce fait, qui a étonné le professeur lui-même, que les catégories grammaticales sont beaucoup plus universelles qu'on ne se l'imagine : ce qui diffère surtout, ce sont les *formes*, c'est-à-dire les moyens d'expression; mais les *idées* fondamentales sont sensible-

très vrai que la doctrine des particules est importante, et je voudrais qu'on entrât dans un plus grand détail là-dessus. Car rien ne serait plus propre à faire connaître les diverses formes de l'entendement. »

1. Collège de France, 1910-11. Nous avons publié une analyse de ce cours dans la revue *Progreso*, juillet à décembre 1911, dans la langue internationale (Ido) que tout homme instruit peut comprendre à première vue.

ment les mêmes. Ce fait prouve que la pensée humaine est plus uniforme qu'on ne le croit d'ordinaire; il réfute à la fois les nominalistes, qui prétendent que la logique dépend exclusivement des formes du langage, et qu'il y a « autant de logiques que de langues »; et les sociologues ou ethnologues qui, exagérant la diversité des races d'après les caractères physiques et extérieurs, tendent à établir entre elles une hétérogénéité fondamentale au point de vue intellectuel, et admettraient volontiers que chaque race a sa « logique » spéciale. Ce qui ressort de cette vaste exploration linguistique, c'est, malgré l'énorme différence matérielle des langues et leurs divers degrés de développement, l'unité essentielle de l'esprit humain. Cela donne encore plus de valeur philosophique aux conclusions de ces recherches, car cela nous permet d'affirmer que la structure de nos langues ne correspond pas seulement à une logique « latine », « européenne » ou « aryenne », mais à la Logique tout court[1].

I. — Les Classes de Mots.

La distinction la plus fondamentale (et la plus générale aussi) que présentent les « catégories grammaticales » est celle du nom et du verbe. Pour le linguiste, elle est définie par certaines différences morphologiques; essayons d'en donner une définition logique. Le *verbe* exprime une action, un état, une relation, en résumé, un *fait*, un événement; il implique un élément d'affirmation (d'*assertion*, pour mieux dire), car il exprime toujours le fait sous une certaine *modalité* (qui est précisément le *mode*), dans un certain rapport avec l'existence ou la réalité. Le *nom*, au contraire, exprime un être ou une chose, en un mot, un *objet*, réel ou imaginaire, existant ou non existant, sans impliquer aucune assertion à son sujet. Cet objet peut être ce qu'on appelle une qualité abstraite; nous savons bien que les notions de qualités ne sont pas plus « abstraites » que les autres, que le *courage* n'est pas plus une abstraction que le *courageux*, ou que l'*homme*. Ce que le nom exprime, c'est un *concept*, une notion abstraite et générale (plus ou moins abstraite, plus ou moins générale, peu importe ici).

1. Nous nous référons aux articles que nous avons déjà publiés ici sur des sujets connexes : *Sur une application de la logique au problème de la langue internationale*, 1908, p. 761 ; *Des rapports de la logique et de la linguistique dans le problème de la langue internationale*, 1911, p. 509.

Le verbe est l'élément essentiel de la proposition, puisque seul il enveloppe une assertion. Le proposition peut se réduire au verbe, dans le cas du verbe dit *impersonnel* : *pluvas*, il pleut; *ventas*, il vente[1]. On affirme l'existence du phénomène *pluie*, *vent*; et à cela un mot suffit. C'est le type de proposition le plus simple, et nous serions tenté de dire : le plus pur, car il met en évidence ce fait, que le verbe est l'élément nécessaire et suffisant de toute proposition[2].

Un autre type de proposition, non pas plus complet, mais plus complexe, se compose d'un verbe et d'un nom. Il correspond au cas où le phénomène qu'on énonce a un « sujet », c'est-à-dire, au sens étymologique et logique, un substratum, se rapporte à un objet particulier : *Pierre dort*, *Paul court*, (*une*) *pierre tombe*. Ce sont là des propositions complètes. Elles se composent d'un *sujet*, qui est le nom, et d'un *prédicat*, qui est le verbe. Elles consistent à affirmer que le fait indiqué par le prédicat a lieu dans l'être indiqué par le sujet. Nous les appellerons propositions *prédicatives*. Toute proposition à sujet se ramène à cette forme, *sujet* et *prédicat* : celui-ci exprime un fait qui se passe dans le sujet, ou par rapport à lui. On sait que la logique moderne a été amenée à distinguer nettement ces deux éléments de la proposition : un sujet, et ce que l'on affirme de ce sujet; comme on pourrait l'affirmer également d'un autre sujet, on est conduit à considérer le sujet comme une variable (x) dont le *prédicat* est une fonction[3]. C'est la conception des *fonctions propositionnelles*.

Le verbe exprime, soit un état, soit une action; mais cet état ou cette action peut être déterminé ou précisé par diverses

1. Nous prenons nos exemples dans une langue logique (l'Ido); car nos langues peuvent induire en erreur, en ce cas comme en bien d'autres, par le faux sujet (D. *es*, E. *it*, F. *il*).

2. Si les logiciens anciens et modernes avaient prêté plus d'attention à ce type de proposition, ils auraient évité la doctrine erronée qui conçoit toute proposition comme composée de deux termes.

3. Nous engageons vivement les philosophes à adopter cette terminologie, qui est celle des grammairiens et les linguistes, et qui a l'avantage de manifester l'accord parfait de leurs théories avec celles de la logique moderne; et à renoncer à la terminologie classique, qui correspond à une théorie surannée. Il existe une terminologie grammaticale qui est à peu près internationale. Voir le rapport de MM. Brunot et Maquet sur la *simplification et l'unification des nomenclatures grammaticales* (*Le Volume*, 13 mars 1909); K. Brugmann, *Ein Wörterbuch der sprachwissenschaftlichen Terminologie* (*Germanisch-romanische Monatsschrift*, avril 1909); *Interim Report of the Joint Committee on Grammatical Terminology* (*Modern Language Teaching*, décembre 1909); P. Verrier, *Notre vocabulaire linguistique* (*Revue de l'Enseignement des langues vivantes*, février 1910).

circonstances, de temps, de lieu, etc. C'est ce qu'indiquent les *compléments*, qui accompagnent même les verbes intransitifs (comme ceux que nous avons cités). *Pierre dort* : où ? depuis quand? — *Paul court* : où, et vers où? — *Une pierre tombe* : où, et d'où? sur qui ou sur quoi? etc., etc. Tous ces compléments (introduits par des prépositions) « complètent » le prédicat et en font partie : ils précisent et achèvent la description du phénomène, et non pas celle du sujet.

Parmi tous ces compléments, il y a, pour certains verbes, un complément qu'on appelle *direct*, parce qu'il s'y joint sans préposition (ou au moyen de l'accusatif). Il représente en général (mais pas toujours) l'objet sur lequel porte l'action du sujet : « Pierre bat Paul, envoie Paul, regrette Paul », etc. Mais il n'y a pas de différence logique entre un complément direct et un complément indirect; on nuit *à* quelqu'un, mais on le lèse ou on l'offense; on parle *à* quelqu'un, mais on l'appelle ou on l'interpelle, etc. [1].

Souvent le complément direct et le complément indirect peuvent échanger leur rôle : « on *donne* quelque chose à quelqu'un, mais on *gratifie* quelqu'un de quelque chose; on *dérobe* quelque chose à quelqu'un, mais on *dépouille* quelqu'un de quelque chose; on *enseigne* la grammaire aux enfants, mais on les *instruit* sur la grammaire [2], » etc.

Au point de vue logique, un verbe (transitif ou non) accompagné d'un ou plusieurs compléments exprime une *relation* entre eux et le sujet. « Pierre donne un livre à Paul; Pierre vend un cheval à Paul » : ces propositions expriment en réalité une relation entre *trois* termes; et les mêmes relations sont exprimées par : « Paul reçoit un livre de Pierre; Paul achète un cheval à Pierre ». Il n'y a donc pas de différence logique, non seulement entre les compléments, mais entre un complément et le sujet. Logiquement, tous les *termes* de la proposition, quel que soit leur nombre, sont les *sujets* du verbe qui exprime leur relation. C'est ce qu'on voit clairement quand la relation est symétrique : « Pierre est frère de Paul, — est égal à Paul », signifie en réalité : « Pierre et Paul sont frères, — sont

1. Nous ne parlons pas des verbes composés : « on *a pitié de* quelqu'un, mais on le plaint »; ni de la diversité des langues : en allemand, on remercie *à* quelqu'un, on aide *à* quelqu'un.

2. Exemple classique du double accusatif : *doceo pueros grammaticam*. Ce double accusatif n'aurait pas d'inconvénient, s'il ne rendait pas le passif équivoque.

égaux ». Le fait que le langage préfère la forme de proposition à un sujet s'explique, d'une part, parce que la plupart des relations ne sont pas symétriques, d'autre part, parce que l'on s'intéresse généralement de préférence à l'un des termes, l'être ou l'objet dont il est question. Jamais on n'aurait dit : « Paul est battu par Pierre », si l'on n'avait pas eu un motif pour s'intéresser à Paul plus qu'a Pierre, et pour porter sur lui l'attention. Voilà pourquoi, même quand il s'agit d'une relation symétrique, on prend un de ses termes comme sujet.

Nous avons analysé jusqu'ici des *phrases verbales*. Mais les linguistes considèrent aussi des *phrases nominales*; ce sont celles où le prédicat est un autre *nom* (en général, un adjectif) : *Pierre bon*, *Pierre maçon*. Cette forme de phrase n'existe pas dans les langues de l'Europe occidentale, en vertu d'une évolution que nous allons indiquer; mais elle existe dans beaucoup d'autres langues, soit anciennes (grec, latin), soit modernes (russe). Il ne faut pas dire que la copule y manque, ou y est sous-entendue; la copule n'existe pas dans l'état primitif, et l'on n'en sent pas le besoin. Toutefois, on y supplée par divers moyens, soit par l'ordre des mots, soit par des formes différentes : en russe, l'adjectif a deux formes diverses, suivant qu'il est *épithète* ou *attribut* (*novy dom* = la maison neuve; *dom nov* = la maison *est* neuve) [1].

Aussi est-ce un fait général, que les phrases nominales sont devenues verbales par l'introduction d'un verbe comme *copule* : c'est ce qui est arrivé en grec, en latin, etc. Pourquoi ? parce qu'on a senti qu'il manquait quelque chose pour exprimer l'*assertion*, l'attribution d'un nom à l'autre. Or comme l'assertion s'exprime, dans les phrases verbales, par des verbes (d'ailleurs variés, parce qu'ils expriment en même temps des notions concrètes), on a été conduit à employer pour ce rôle un verbe (de préférence un verbe à sens vague ou très général). Nos langues ont pris le verbe *être*, qui signifiait l'*existence*, pour indiquer la simple attribution : *homo bonus est* [2] a signifié d'abord : « homme bon existe » avant de signifier : « l'homme est bon ». Mais d'autres langues emploient comme copules d'autres

1. En français on a des phrases de cette forme, soit dans les proverbes (« Diseur de bons mots, mauvais caractère ») soit dans les formules archaïques ou populaires (« Chauds, les marrons »).

2. Remarquer cet ordre : toujours *est* suit l'attribut et lui est accolé (il est souvent enclitique) : ce n'est pas un 3e terme de la proposition : il fait partie du « prédicat ».

verbes, plus ou moins détournés de leur sens[1], ou même d'autres espèces de mots, par exemple, un démonstratif (en hébreu). Le fait essentiel est la création d'une copule, au moyen d'éléments quelconques, pour exprimer la relation d'attribution entre deux noms. Cette création est une conquête de l'esprit logique et le fruit d'un grand effort d'abstraction. Aussi caractérise-t-elle les langues les plus civilisées, et, même chez elles, elle est tardive.

Il est donc absurde, au point de vue linguistique, de considérer tous les verbes comme dérivant du verbe *être*, ou comme pouvant s'y ramener par une analyse soi-disant logique : *J'aime = je suis aimant*. On sait que cela n'est pas moins absurde au point de vue de la logique moderne : *Pierre bat Paul* exprime un fait qui se passe entre Pierre et Paul, et nullement l'attribution à Pierre de la qualité : « battant Paul ». La réduction de tous les jugements à des *jugements d'attribution* (à copule) est l'erreur fondamentale de la Logique classique ; on sait combien elle a duré, et combien elle a engendré d'opinions fausses et pernicieuses. C'est grâce à elle que, pendant des siècles, on a cru que tout raisonnement déductif est réductible au syllogisme, ou, qui pis est, que la Logique repose sur le seul principe de contradiction. La linguistique s'accorde avec la logique pour condamner cette conception et lui retirer tout fondement, même historique. Les jugements d'attribution ne sont pas la règle, mais plutôt l'exception; loin de constituer la forme générale et normale des jugements, ils ne sont qu'une forme toute particulière. La forme générale est le *jugement de prédication*, où le *prédicat* peut être un verbe quelconque, seul ou accompagné de compléments.

Même quand le verbe *être* figure formellement dans la phrase, il n'est souvent qu'une copule apparente : « A est égal à B » équivaut à : « A égale B », et la vraie copule est le verbe *égaler*. Cela devient évident quand on considère les prémisses du pseudo-syllogisme : « A est égal à B; B est égal à C ». Il serait absurde de considérer comme termes les *attributs* : « égal à B, égal à C », car alors le syllogisme aurait quatre termes. Les véritables termes sont A, B, C.

On voit ainsi qu'un verbe peut équivaloir au verbe *être* plus un

1. Exemple : *fui* (latin) vient de la racine qui signifie *croître*; de même l'allemand *bin*; et l'allemand *war* (anglais *was*) vient de la racine qui signifie *demeurer*. On a donc en réalité plusieurs copules, empruntées à différents verbes.

nom : *égaler* = *être égal à* (c'est plus clair et plus correct en Ido : *esar-egala* = *egal-esar*); *ressembler* = *être semblable* (*esar-simila* = *simil-esar*), etc. C'est là le grain de vérité qu'enferme la fausse conception de l' « analyse logique ». Seulement, loin de réduire tous les verbes au seul verbe *être*, elle montre bien plutôt comment le verbe *être* peut engendrer des verbes à sens concret : *patronner* = être patron de (*patron-esar*). Et cela explique que le verbe *être*, essentiellement intransitif, puisse composer des verbes transitifs : ils sont transitifs, parce qu'ils expriment une relation entre deux termes, dont l'un est pris pour sujet et l'autre pour complément direct.

De même, l'analyse : *j'aime* = *je suis aimant* n'est pas fausse; elle est même juste, si *j'aime* est compris intransitivement, comme exprimant un *état* du sujet. (Leibniz l'avait déjà remarqué : *sum aeger* = *aegroto*). Ce qui est faux, c'est de considérer cette analyse comme nécessaire au point de vue logique, et la seconde expression comme plus explicite que la première, alors qu'elle n'en est qu'une périphrase. Mais cette périphrase peut être utile pour exprimer une nuance spéciale, comme en anglais : *I am, was writing*. En Ido, *me esas, esis skribanta* ne signifie pas simplement : *j'écris, j'écrivais*, mais : *je suis, j'étais en train d'écrire*. Le verbe *être* joint à un participe (qui est adjectif) convient parfaitement pour exprimer un *état* qui résulte d'une action. C'est le moyen d'exprimer en Ido ce que les grammairiens appellent les *temps continus*.

Par *nom*, nous avons entendu jusqu'ici, indifféremment, le substantif ou l'adjectif. En effet, autant le verbe diffère profondément du nom par toutes ses propriétés linguistiques et logiques, autant l'adjectif diffère peu du substantif. On dit souvent que le substantif exprime un objet, un être (une *substance*), et que l'adjectif exprime une qualité (un accident). C'est là une erreur, ou du moins une mauvaise manière de parler, qui peut engendrer de graves erreurs. L'adjectif désigne, non une qualité, mais un objet qui possède cette qualité; il est aussi « concret » que le substantif. Et inversement, le substantif est aussi « abstrait » que l'adjectif : car il ne désigne, lui aussi, l'objet que par un concept, qui est un ensemble de caractères ou de qualités. Le mot *cheval* exprime un concept abstrait et général tout comme le mot *blanc*, et si l'un correspond à la classe des chevaux, l'autre correspond à la classe des objets blancs. Cela est une vérité familière à tous les philosophes; et elle

se trouve confirmée par la logistique, qui traite de la même manière les deux concepts : *cheval blanc* est le produit logique des deux termes, et il est symétrique, de sorte qu'on ne peut pas dire si l'on isole parmi les chevaux ceux qui sont blancs, ou, parmi les objets blancs, ceux qui sont des chevaux. — D'autre part, les qualités sont aussi des objets, et ont elles-mêmes pour noms des substantifs, soit primitifs (*courage*), soit dérivés (*sagesse*). Il est donc doublement faux de dire qu'un adjectif représente une qualité.

La seule différence de l'adjectif et du substantif est que l'adjectif (comme son nom l'indique) s'ajoute à un substantif pour en particulariser le sens ; cela se traduit, grammaticalement, par le fait qu'il s'accorde avec son substantif; mais cet accord n'est nullement nécessaire : il n'existe pas en anglais, ni en Ido. Logiquement, le substantif implique l'idée de substance, d'être complet, et par suite l'adjectif en est en général privé; quand on parle d'un *chien*, on conçoit un certain être; mais quand on parle de *blanc*, on ne pense à aucun être blanc. Néanmoins, il suffit que le substantif soit absent ou sous-entendu pour que l'adjectif prenne la valeur d'un substantif : dès qu'on dit : *un blanc*, tout court, on comprend, soit un homme blanc, soit un espace blanc. De même : *un sage*, *un juste*, *un avare*, *un aveugle* sont autant d'adjectifs jouant le rôle de substantifs. Et la meilleure preuve de l'analogie des deux classes de mots est qu'elles peuvent parfois échanger leurs fonctions : un sage sceptique est un sceptique sage, un philosophe grec est un Grec philosophe; etc. La différence n'est qu'une nuance, suivant que l'on considère une des qualités comme plus *essentielle* que l'autre, ou simplement comme plus importante ou plus intéressante en la circonstance : car il est évident qu'on est Grec avant d'être philosophe; et néanmoins nous parlons plutôt des philosophes grecs que des Grecs philosophes.

II. — La Dérivation.

Les relations entre les diverses classes de mots se manifestent principalement par la dérivation. Comme nous avons déjà traité partiellement ce sujet ici même, nous nous bornerons aux indications nécessaires pour que notre exposé soit complet.

Une racine exprime une idée, qui par elle-même n'a pas de caractère grammatical déterminé. Ce caractère sera déterminé seulement

par les flexions ou les affixes. Néanmoins, il convient de distinguer deux classes de racines : les racines *verbales*, qui expriment un fait (acte, état, événement), et les racines *nominales*, qui expriment un objet (être, chose ou qualité).

Comme on l'a vu, les faits eux-mêmes peuvent être considérés comme objets, quand on les dépouille de tout élément d'assertion. Au contraire, les objets ne peuvent pas être conçus comme des faits, ni devenir objet d'assertion : on ne peut pas affirmer la notion de *père*, ni celle de *maison*, ni celle de *beau* ou de *beauté*. Il en résulte que les racines verbales peuvent engendrer des noms, tandis que les racines nominales ne peuvent pas (logiquement et par elles-mêmes) engendrer des verbes.

Que signifie le nom engendré par une racine verbale? Il ne peut signifier que la notion du fait qu'exprime cette racine : *pluv-o* = pluie, *vent-o* = vent (*-o* étant la finale caractéristique du substantif, il suffit de la substituer à la finale verbale). Un tel substantif équivaut à peu près à l'infinitif, car celui-ci est une sorte de substantif du verbe, où l'idée verbale est dépouillée de toute détermination, et de sa valeur d'assertion[1]. « Mentir est honteux », ou : « Le mensonge est honteux », c'est deux manières de dire la même chose (*Mentiar*, ou : *mentio esas shaminda*).

Il s'ensuit qu'on ne peut dériver (logiquement et immédiatement) un verbe d'un nom que si celui-ci exprime un *fait* (état ou action). Par exemple, de *paco* (paix) on peut dériver le verbe *pacar* (être en paix, mais non : faire la paix, ou : pacifier), car de *pacar*, inversement, on pourra dériver *paco* (état de paix, c.-à-d. paix). De *muziko* (musique, art ou occupation) on peut dériver *muzikar* (faire de la musique), car de *muzikar* on pourra dériver, inversement, *muziko* (action de faire de la musique, c.-à-d. musique).

Mais nos langues, qui ne se permettent pas toujours cette dérivation très simple et très logique, l'étendent à une multitude de cas différents de celui-là, et ne se gênent pas pour *verbifier* une foule de noms d'objets. Il en résulte que les verbes ainsi dérivés ont des relations très diverses avec l'idée de la racine : tantôt (et rarement) ils signifient *être tel : patronner*, *égaler*, *jalouser;* tantôt *rendre tel: calmer*, *fixer*, *libérer;* tantôt *devenir tel : blanchir*, *vieillir*, *grandir;*

1. En français quelques substantifs sont d'anciens infinitifs : *baiser*, *repentir*, *rire*, *déjeuner*, *dîner*, *souvenir*, même *plaisir;* en allemand, tous les infinitifs peuvent être employés comme substantifs.

tantôt *garnir* ou *revêtir de : saler*, *seller;* tantôt *employer*, *appliquer*, *traiter par : clouer*, *marteler*, *bêcher*, *piocher*, *boutonner*, *visser;* tantôt *produire : fleurir*, *bourgeonner*, *saliver;* tantôt d'autres relations complexes ou très vagues, comme : *biaiser*, *brusquer*, *chérir*, *croiser*, *écharper*, *espacer*, *fermenter*, *fesser*, *gorger*, *hiverner*, *jardiner*, *maçonner*, *peler*, *plumer*, *pester*, *pivoter*, *poisser*, *saigner*, *seriner*, *singer*, *tabler*, *trôner*, *zébrer*. Le français est relativement modéré dans ces formations; elles sont encore plus fréquentes en allemand, et surtout en anglais, où l'on peut verbifier presque tous les noms. Or ce système trop commode a de graves inconvénients logiques. Même à l'intérieur d'une seule langue, la verbification immédiate correspond à toutes sortes de relations diverses et même inverses : *dessaler* est le contraire de *saler*, mais *détrôner* n'est pas le contraire de *trôner*, et *déplumer* est synonyme de *plumer*. En outre, d'une langue à l'autre, ces dérivés trop élastiques changent de forme ou de sens, et par suite deviennent inintelligibles; l'allemand *dokumentieren* ne signifie pas *documenter*, ni l'allemand *finanzieren*, *financer;* l'allemand *köpfen* signifie *décapiter;* l'allemand *ochsen* signifie travailler comme un bœuf (français : *bûcher*, autre ellipse inintelligible), et *stieren :* regarder à la façon d'un taureau. *Mausen*, dit d'un chat, signifie prendre des souris; dit d'une personne, signifie fureter, courir comme une souris; *herzen* (de *herz* = cœur) signifie presser sur son cœur; pourquoi pas « prendre à cœur », ou « donner du cœur », etc. [1]? Tout cela prouve que les dérivés de ce type sont illogiques, et par suite équivoques ou obscurs. Pourquoi? parce qu'il y manque un élément essentiel, qui indique l'espèce de relation qui unit le verbe à la racine nominale.

C'est pourquoi ces dérivés ont souvent plusieurs sens dans une même langue : *blanchir*, *vieillir* et bien d'autres verbes en *ir* sont à la fois transitifs et intransitifs. A côté d'eux on distingue *grandir* intransitif, et *agrandir* transitif; *enforcir* intransitif, et *renforcer* transitif; mais cet emploi de préfixes devient équivoque à son tour, et *em-bellir* est à la fois transitif et intransitif. A côté de *jalouser*, on a *rival-iser;* à côté de *patronner*, *maître-iser*. A côté de *clouer* on a *clou-ter* (*klov-agar*, *klov-izar*); à côté de *saler*, *alcool-iser;* à côté de *seller*, *en-rubanner;* à côté de *fleurir*, *fruct-ifier;* à côté de *peler*, *é-cosser*, *dé-noyauter;* etc., etc.

1. Nous empruntons ces remarques à M. Peus, rédacteur de l'*Internaciona Socialisto*, Dessau, juin 1911.

Ainsi nos langues elles-mêmes ont senti l'insuffisance et le danger de cette verbification immédiate, et ont recouru en bien des cas, soit à des suffixes, soit à des préfixes, pour préciser la relation à exprimer. Toutefois, là encore, elles offrent, comme on voit, des inconséquences qu'une langue logique devrait éviter, dans l'intérêt même de la facilité pratique.

La condition logique à laquelle nous faisons allusion est le *principe d'univocité*, mis en lumière par M. Ostwald : « Chaque notion doit être exprimée par un morphème (élément de mot) et par un seul. » Cette condition est évidente, s'il est vrai que le langage est un système de signes, et qu'un système de signes n'est parfait, et même n'est utile et sûr, que s'il y a une correspondance *univoque* et *réciproque* entre chaque signe et l'idée qu'il signifie.

En conséquence de ce principe, les diverses relations, énumérées plus haut, entre un verbe et le nom dont il dérive, doivent être exprimées par des affixes spéciaux. Peu importe, pour notre objet, la forme de ces affixes, choisis autant que possible parmi ceux qui dans nos langues ont (le plus souvent) un sens et un rôle analogues. Ce choix peut être plus ou moins heureux, plaire plus ou moins à chaque nation, suivant qu'il se rapproche plus ou moins de son usage propre. Il nous suffit d'avoir prouvé que, dans une langue logique, l'emploi d'affixes quelconques est nécessaire pour verbifier les substantifs.

Nous avons dit que le substantif immédiatement dérivé d'un verbe signifie (et ne peut logiquement que signifier) le *fait* même exprimé par ce verbe. Cette dérivation a de nombreux exemples dans nos langues, par exemple en français, dans les substantifs verbaux : *abandon*, *appel*, *attaque*, *envoi*, *arrêt*, *marche*, *avance*, *retard*, *vol*, etc., etc. Le fait que dans beaucoup d'autres cas on emploie divers affixes (*balay-age*, *mors-ure*, *abdic-ation*, *perc-ement*, etc.) ne peut être un argument contraire. Car souvent ces affixes sont nécessaires pour distinguer le substantif dérivé du verbe du substantif primitif; exemple : *couronne*, *couronner*, *couronnement*. Si (comme dans nos langues) on dérivait immédiatement *kron-ar* de *kron-o*, du verbe *kronar* on devrait dériver le substantif d'action *krono*, de sorte que *krono* signifierait à la fois *couronne* et *couronnement*. C'est une violation évidente du principe d'univocité. Au contraire, si de *krono* on dérive *kron-izar* (par le suffixe-*iz*), le substantif d'action est *kron-*

izo, distinct de *krono*[1]. Il suffit de considérer ces trois notions : *couronne*, *couronner*, *couronnement*, pour remarquer que la 2e et la 3e sont identiques (à part la forme grammaticale), tandis qu'elles diffèrent de la 1re. C'est donc pour passer de la 1re à la 2e qu'il faut employer un affixe (modificateur de sens), et non pour passer de la 2e à la 3e.

D'un verbe on peut dériver d'autres noms que le substantif d'action; mais (en vertu du principe d'univocité) on devra employer pour les former des affixes quelconques. Il y en a un qui est bien connu dans toutes nos grammaires : c'est le *participe*. Le participe n'est pas une forme du verbe, mais un nom dérivé du verbe et indiquant *celui qui fait l'action* exprimée par le verbe (l'*agent*, pour abréger). Puisque le substantif verbal désigne logiquement l'action, il serait absurde de l'employer pour désigner l'agent, bien que nos langues nous fournissent des exemples de cet illogisme (*escroc*, *interprète*, *pilote*; comparer *prophét-iser*, *rival-iser*). Il faut donc un suffixe pour dériver du verbe le nom d'agent, soit adjectif, soit substantif. Ce sera par exemple *-ant* pour le cas de l'action présente ou momentanée (*parol-anta*, parlant; *parol-anto*, celui qui parle en ce moment) ; ce sera *-er* pour le cas d'une action habituelle qui caractérise l'individu (*parol-ero*, parleur); ce sera *-ist* pour le cas d'un professionnel (*parol-isto*, orateur). Mais, à des degrés divers et avec diverses nuances, tous ces suffixes s'équivalent logiquement et sont nécessaires pour passer de l'idée *verbale* de l'action à l'idée *nominale* de l'agent.

Inutile de dire, après cela, qu'il est logiquement impossible de dériver immédiatement un verbe d'un nom de personne (*patronner* de *patron*, par ex.). Car si l'on ne peut pas dériver *patron* de *patronner*, on ne peut pas davantage dériver *patronner* de *patron*. C'est là une application du *principe de réversibilité*, qui est lui-même un simple corollaire du *principe d'univocité*. Si l'on passe d'une forme à une autre en vertu d'une certaine règle, on doit pouvoir repasser de la seconde à la première par une règle exactement inverse, et retrouver le sens de la première. Si de *patrono* on pouvait dériver *patronar*, de *patronar* on dériverait inversement *patrono*, qui devrait signifier *patronage*; donc le même mot aurait les deux sens *patron* et *patronage*, ce qui est inadmissible.

1. De même : *martelo* = marteau, *martel-agar* = marteler, donc : *martel-ago* = martèlement ou martelage.

Cela met en évidence la signification logique du participe. On l'aperçoit encore mieux, quand on remarque que le suffixe du participe équivaut au pronom relatif : *am-anta* = *qua amas*; donc (abstraction faite des finales grammaticales) : *-ant* = *qua*. Il en est de même de tous les suffixes analogues à *-ant* : soit *-iv* (qui peut) : *nutr-iva* = nourrissant (nutritif); soit *-em* (qui tend à) : *konquest-ema* = conquérant (dans le sens : qui cherche à conquérir). On voit que ces diverses nuances s'expriment souvent par le participe, faute de suffixes spéciaux dans nos langues (moins riches et moins précises que l'Ido). Mais jamais on ne peut dériver ces noms directement, c'est-à-dire sans un suffixe quelconque [1]. Il est aussi absurde de supprimer ces suffixes qu'il le serait de supprimer un pronom relatif [2] : *Petro amas* n'équivaut nullement à : *Petro qua amas* ou *Petro amanta*. On voit quel est le rôle logique du relatif : il consiste à *transformer un verbe en un nom*, ou plus généralement, une proposition entière en un qualificatif.

On peut dériver encore bien d'autres noms d'une racine verbale : par exemple, celui de l'instrument de l'action (suffixe *-il*) : *siglar* = sceller, *sigl-ilo* = sceau (cachet); celui de la chose qui subit l'action (suffixe *-aj*) : *sigl-ajo* = chose scellée (un scellé); celui du résultat ou produit de l'action : *sigl-uro* = sceau (empreinte ou cachet apposé). On voit par cet exemple combien la langue internationale est plus claire et plus précise que nos langues naturelles : elle distingue avec exactitude des notions que celles-ci confondent trop souvent sous un même mot. Nous n'insistons pas sur ces divers procédés de dérivation; nous les citons seulement pour montrer qu'on a besoin d'affixes quelconques pour dériver d'un verbe un nom quelconque, excepté le nom de l'action elle-même (par ex. ici : *siglo* = action de sceller, scellement).

Puisque le participe équivaut à une proposition relative, il est naturel et même nécessaire qu'il possède les trois temps, comme les modes personnels. Si *am-anta* signifie : *qui aime*, on doit aussi avoir : *am-inta* = *qui a aimé*, et même : *am-onta* = *qui aimera*. Peu importe que telle de ces formes manque, pour des raisons accidentelles, à beaucoup de nos langues (certaines langues manquent

1. C'est une faute que l'Esperanto commet fréquemment : *rava* = ravissant, *pika* = piquant, *charma* = charmant, etc.

2. Bien que cette suppression soit fréquente en anglais, où du reste elle est loin de contribuer à la clarté.

totalement de participe, ou même d'infinitif); du moment qu'on possède (et il le faut bien) les trois temps à l'indicatif, il est logique de les posséder au participe, et aussi à l'infinitif, qui n'est que l'indicatif dépouillé de toute assertion : *me kredas vidar* = je crois voir (que je vois); *me kredas vidir* = je crois avoir vu (que j'ai vu); et : *me kredas vidor* = je crois que je verrai. On le voit : l'Ido a ici un infinitif qui manque au français. C'est la faute du français, et non celle de l'Ido [1].

De même qu'on a des suffixes *actifs* pour dériver les participes *actifs* et les noms d' « agents », on a des suffixes *passifs* pour former des dérivés analogues, à sens passif. C'est d'abord les participes passifs, symétriques des participes actifs : *am-ata* = qui est aimé; *am-ita* = qui a été aimé; *am-ota* = qui sera aimé. Ici encore, on alléguerait en vain contre ces formes la pauvreté de nos langues; car cette pauvreté est une cause d'imprécision et même d'équivoque. Notre unique participe passif flotte sans cesse entre le présent et le passé : *connu*, *estimé*, *réputé* signifient : « qu'on connaît, estime, répute *à présent* »; mais *chargé*, *ouvert*, *fermé* signifient : « qu'on a chargé, ouvert, fermé *précédemment* ». Il en résulte que beaucoup de verbes ne peuvent pas s'employer au présent du passif : « la porte est ouverte » n'a pas du tout le même sens que « je suis aimé » (*on m'aime* en ce moment), et l'on est obligé de dire : « la porte s'ouvre », ce qui est absurde, car elle ne s'ouvre évidemment pas elle-même. C'est pourquoi l'on abuse des verbes réfléchis, ce qui est une nouvelle source d'illogismes. Ainsi le participe passé est nécessaire à côté du participe présent; et le participe futur ne l'est pas moins, car on le « tourne », lui aussi, par des équivalents incorrects ou des idiotismes : « Devant partir demain... », ou « Sur le point d'être envoyé à... ».

Il va sans dire que les participes passifs, comme les participes actifs, peuvent être substantifs aussi bien qu'adjectifs; c'est ce qu'on voit dans nos langues mêmes : un *envoyé*, un *exilé*, un *invité*. La langue internationale ne fait sur ce point qu'imiter nos langues, avec plus de liberté et de ressources : car elle peut exprimer par

1. Ajoutons que les mêmes voyelles servent à distinguer les trois temps à l'indicatif (*-as*, *-is*, *-os*) à l'infinitif (*-ar*, *-ir*, *-or*) et au participe (*-ant*, *-int*, *-ont*), ce qui réduit au minimum l'effort de mémoire nécessaire. Il n'en coûte pas plus d'apprendre les 3 infinitifs et les 3 participes que d'en apprendre un seul, du moment qu'on sait les 3 indicatifs. (Ceci pour répondre à ceux qui reprocheraient à l'Ido d'être plus « compliqué » que les langues naturelles.)

exemple « un qui va naviguer « (*navig-onto*), « un qui va être condamné » (*kondamn-oto*) [1].

Il y a encore d'autres suffixes passifs : l'un signifie « *qui peut être* — » (*-ebl*) : *manj-ebla* = mangeable ; un autre signifie « qui doit être —, qu'il faut — » : *punis-enda* = qu'il faut punir, à punir (on voit que nos langues modernes manquent de ce suffixe si commode, emprunté au latin); un autre signifie : « qui mérite d'être —, digne de — » : *estim-inda* = estimable. On voit que nos langues confondent cette notion avec celle de possibilité, pourtant bien différente : par ex. dans *aimable*, *honorable*, *respectable*, *admirable*, etc. Et cela est réellement équivoque en certains cas : *condamnable*, *pendable* signifie-t-il « qu'on peut, ou : qu'on doit condamner, pendre » ? Ici encore, la langue internationale est bien plus logique et plus claire que nos langues. On voit quelle est la richesse de la formation des noms dérivés de racines verbales, et quelle est la variété des relations qu'ils expriment.

Passons aux relations de dérivation entre le substantif et l'adjectif. Nous avons vu que l'adjectif se transforme immédiatement en un substantif *de même sens*, c'est-à-dire désignant un individu, un être concret. Pour dériver de l'adjectif le nom de la *qualité* correspondante, un suffixe est donc nécessaire; et ce suffixe n'est autre que la racine du verbe *être* : la beauté, c'est le « être beau » (*bel-eso*). Cela est conforme, du reste, à la dérivation immédiate du verbe et du nom. Car si *être beau* doit se dire *bel-esar* (et non *bel-ar*), le fait d'être beau doit se dire *bel-eso* (substantif verbal de *bel-esar*). De même, si *patronner* doit se dire *patron-esar* (être patron), le patronage (action de patronner) doit se dire *patron-eso* (le fait d'être patron). Le suffixe *-eso* n'exprime qu'indirectement la qualité ; en soi, il exprime simplement le *fait d'être* (tel ou tel) : *avar-eso* = avarice; *blind-eso* = cécité; *bon-eso* = bonté, etc. En principe, il s'applique indifféremment aux substantifs et aux adjectifs; en réalité, il s'applique aux racines *nominales*, qui ne sont par elles-mêmes pas plus substantifs qu'adjectifs. Mais comme il s'applique fréquemment à des adjectifs de qualité, il prend accessoirement le sens de *qualité*.

Cela n'implique nullement que tous les noms de qualités doivent être formés au moyen de ce suffixe. Au contraire, il y a beaucoup

1. La fameuse phrase latine : *Morituri te salutant* retrouve en Ido sa traduction logique et littérale : *La mortonti salutas tu*.

de noms de qualités qui sont des substantifs primitifs : par exemple à côté de *brav-eso* (*bravoure*, *Tapferkeit*) on a *kurajo* (*courage*, *Mut*). Il y a donc lieu de dériver de ces noms les adjectifs qualificatifs correspondants, et cela, par un suffixe inverse du suffixe *-es*, savoir le suffixe *-oz* (plein de, muni de) : *kuraj-oza* = courageux ; *kurajozo* = un (homme) courageux. Il serait aussi absurde d'employer *kuraja* pour : courageux, que d'employer *kurajo* lui-même (qui signifie : courage) pour exprimer : un homme courageux. Et il est également absurde de dire *kuraj-eso* au lieu de *kurajo*, sous prétexte que c'est une qualité[1].

Si le suffixe *-es* (idée de *être*) est l'inverse du suffixe *-oz*, il est à d'autres égards l'inverse du suffixe de participe *-ant*; et cela n'a rien de surprenant, car ces deux suffixes jouent souvent un rôle analogue[2]. En effet, on peut former le verbe *brav-esar* (être brave, faire acte de bravoure); mais si l'on forme son participe *brav-esanta*, on s'aperçoit qu'il ne signifie rien de plus que *brava* : « étant brave = qui est brave = brave », tout simplement. De même on pourrait être tenté de dire : *brav-es-oza* = plein de bravoure : mais cela encore ne dit rien de plus que *brava*. Ainsi les suffixes *-es* et *-ant* se détruisent ou s'annulent réciproquement, de même que les suffixes *-es* et *-oz*, parce qu'ils sont inverses l'un de l'autre. Par *-es* on transforme un nom en verbe; par *-ant* ou *-oz*, on transforme verbe en nom, et l'on retrouve la notion d'où l'on était parti. Tout cela est parfaitement logique et cohérent; et c'est une simple question de goût ou de bon sens que d'éviter l'accumulation de suffixes superflus, qui se détruisent mutuellement. Si donc parfois la langue internationale emploie plus de suffixes que les langues naturelles, parfois elle en emploie moins. De *pacienta* dérive nécessairement *pacient-eso* (patience), parce que *pacienta* est (en Ido) un mot primitif. De même, de *abundanta* on peut dériver *abundant-eso* (abondance), et de *prezidanto* : *prezidant-eso* (présidence). Mais il est aisé de voir que, ici encore, les deux suffixes *-ant* et *-es* se détruisent, et que ces deux mots ne signifient rien de plus que les substantifs verbaux *abundo*, *prezido* (le fait d'abonder, de présider). On fait ainsi l'éco-

1. Toutes ces absurdités, et bien d'autres du même genre, sont fréquentes, et même *de règle*, en Esperanto. Je n'insiste pas sur ce sujet, que j'ai déjà traité dans mon article de 1908.

2. Par exemple, à côté de *am-anta* (aimant) on a : *am-oza* (plein d'amour, amoureux): ce sont deux nuances ou degrés de la même idée.

nomie de deux suffixes, par rapport aux langues naturelles (*abund--ant -ia*[1]).

Il y a d'autres modes de dérivation par lesquels on passe de l'adjectif au substantif. A côté du nom de la qualité, il y a le nom de la chose qui possède cette qualité (suffixe *-aj*) : *blank-ajo* = (une) blancheur; *nud-ajo* = (une) nudité; *vaku-ajo* = (un) vide. Comme on voit par ces exemples, nos langues confondent généralement le nom d'objet concret avec le nom de la qualité abstraite, ce qui est évidemment une faute logique; de même qu'elles confondent généralement l'action avec le produit ou résultat de l'action : *construction* signifie à la fois l'acte de construire (*konstrukto*) et le résultat de cet acte, ou la chose construite (*konstrukt-uro*, *konstrukt-ajo*)[2].

Inversement, on peut passer du substantif à l'adjectif par plusieurs modes de dérivation. Nous connaissons déjà le suffixe *-oz*, qui indique celui qui possède une certaine qualité ; il y a encore le suffixe *-atr*, qui signifie : « semblable à, qui participe de la nature de — »; exemple : *sponj-atra* = spongieux; *blank-atra* = blanchâtre. On voit que nos langues le confondent souvent avec *-oz*, bien à tort : car un corps spongieux n'est nullement « plein d'éponges »[3]. Il y a surtout le suffixe *-al*, le plus utile et le plus fréquemment employé, parce qu'il a le sens le plus étendu : « relatif à, appartenant à — ». Exemples : *nacion-ala* = national; *rej-ala* = royal; etc. Ce suffixe sert à former une foule d'adjectifs dérivés de substantifs; et malgré son sens très large et très élastique, il est indispensable pour certaines distinctions : par exemple : *religi-ala milito* (une guerre de religion) n'est pas une guerre *religieuse* (*religi-oza*); *instrukt-ala libro* (un livre d'enseignement) peut n'être pas *instructif* (instrukt--iva); un verre ou vase *à boire* (drink-ala) n'est pas *buvable*, ou qu'on doive boire; etc.

1. Cela n'est possible qu'avec le suffixe *-ant*, mais non avec les suffixes analogues *-iv*, *-em*, qui ont un sens spécial. Par exemple, on dira bien *rezisto* au lieu de *rezist-ant-eso* (résistance, fait de résister), mais il faudra toujours dire : *rezist--iv-eso* (capacité de résister, « résistivité ») et *rezist-em-eso* (tendance à résister). On voit par ces exemples que l'Ido est capable d'exprimer bien des nuances que nos langues ne peuvent pas traduire par un seul mot.

2. Il en est de même de presque tous les mots en *-tion* (*-ation*, *-ition*). Ceux qui, imbus du préjugé des « langues naturelles », voudraient imposer ce suffixe à la langue internationale, ne voient pas qu'ils lui imposeraient en même temps un illogisme commun et incurable de nos langues naturelles, dont l'Ido est heureusement exempt.

3. L'allemand distingue nettement les suffixes *-ig* (*stein-ig*) et *-artig* (*stein-artig*), que le français confond dans *pierreux*.

Le suffixe *-al* permet de distinguer des nuances que nos langues confondent parfois; par exemple *dea infanto* (enfant divin, c.-à-d. qui est dieu) de *deala infanto* (enfant divin, c.-à-d. de dieu).

Il y a encore d'autres affixes qui servent à dériver des substantifs de substantifs, des adjectifs d'adjectifs, et des verbes de verbes. Tels sont, par exemple, le préfixe de négation (*fidela*, *ne-fidela*); le préfixe des contraires (*ordino*, *des-ordino*; *agreabla*, *des-agreabla*; *infektar*, *des-infektar*); le suffixe des diminutifs (*statu-o*, *statu-eto*) et celui des augmentatifs (*granda*, *grand-ega* = énorme, immense); le suffixe des inchoatifs (*dorm-eskar* = s'endormir) et le préfixe d'achèvement complet (*par-finar* = parachever); le préfixe de répétition (*ri--dicar* = redire) et celui qui indique retour ou sens inverse (*retro--cedar* = rétrocéder); etc., etc. Nous n'insisterons pas sur ces formes de dérivation, si importantes qu'elles soient, parce qu'elles ne changent pas le rôle grammatical des mots, qui nous intéresse surtout ici.

III. — Les Particules.

Les adverbes font plutôt partie des « grands mots » que des particules; néanmoins nous en traiterons sous cette rubrique, à cause de leur affinité avec les particules. On dit souvent que l'adverbe est l'adjectif du verbe; et cela est vrai, notamment des adverbes dérivés d'adjectifs : *bele skribar* (écrire bellement) équivaut à *bela skribo* (belle écriture)[1]. Mais c'est une conception beaucoup trop étroite. D'abord, l'adverbe peut s'appliquer, non seulement à un verbe, mais à un adjectif, à un substantif ou à un autre adverbe : *vere brava* (vraiment brave), *vere bravo* (vraiment un brave), *vere brave* (vraiment bravement[2]). L'adverbe est donc un mot qui modifie ou complète le sens d'un autre mot.

Il ne faut pas croire non plus que l'adverbe exprime toujours une *qualité*. Ce qui donne lieu à ce préjugé, c'est que la plupart des adverbes dérivent des adjectifs qualificatifs; il est naturel que, comme ceux-ci, ils expriment une qualité. Mais un adverbe peut aussi bien

1. Les adverbes dérivés se forment en remplaçant la finale du mot primitif par la finale *-e*.

2. Le fait qu'en français on évite l'emploi des adverbes, et surtout des adverbes accumulés, est une affaire de goût, qui vient de la lourdeur des finales *-ment*. La L. I. n'a pas de ces délicatesses, et emploie librement les adverbes, qui sont si commodes.

indiquer un lieu ou un temps; ex. : *nokte* (de nuit, nuitamment); *dome* (à la maison). Il est donc faux que tout adverbe exprime une « manière », à moins que ce mot ne comprenne aussi les circonstances de lieu, de temps, etc. En résumé, ce que l'adverbe représente, d'une manière générale, c'est une *détermination*; il joue le rôle d'un *complément circonstanciel.*

C'est ce qui apparaît particulièrement avec les adverbes dérivés de participes, ou plutôt, avec les *participes-adverbes*, car les participes peuvent devenir adverbes aussi bien qu'adjectifs ou substantifs. *Lektante* (en lisant); *dorminte* (ayant dormi); *departonte* (sur le point de partir); ces « gérondifs » sont des compléments de la phrase, et indiquent les circonstances du fait exprimé dans la proposition principale. Comme nous le verrons plus loin, ils équivalent à des propositions subordonnées.

Ces considérations justifient, au point de vue logique, la notion traditionnelle d'*adverbe.* On lui a souvent reproché de confondre dans une même classe des mots dont l'origine et le caractère grammatical sont tout différents; et assurément, au point de vue morphologique, il n'y a rien de commun entre *charitablement*, *respectueusement*, et les adverbes primitifs comme *nun* (maintenant), *nur* (seulement), *quik* (tout de suite), les adverbes de quantité *tre*, *tro*, *plu*, *min*, etc. Mais au point de vue logique ils ont ce caractère commun d'être des *modificateurs* du sens des autres mots.

D'ailleurs, comme le montrent les exemples précédents, ces adverbes dits simples sont souvent remplacés, dans nos langues, soit par d'anciens participes (*maintenant*, *nonobstant*, *durant*) soit par des locutions adverbiales : *tout de suite*, *sur-le-champ*, *séance tenante*, *de ce pas*, *au pied levé*, etc. L'adverbe *très* se traduit par *fortement*, *extrêmement*, *énormément*, *excessivement*, etc.; l'adverbe *quik*, par *instantanément*; et ainsi de suite. Il n'y a donc pas de différence sémantique entre les adverbes simples et les adverbes dérivés.

Les particules proprement dites comprennent les *prépositions* et les *conjonctions.* Les prépositions expriment essentiellement les relations : relations spatiales : *sur*, *sous*, *devant*, *derrière*, *entre*, *vers*, *dans*, *loin de*, *près de*, *hors de;* relations de temps : *avant*, *après*, *pendant*; relations de cause, de fin, de moyen, etc. De là vient l'analogie des prépositions avec les affixes et les flexions : car affixes et flexions sont aussi destinés à indiquer les relations des divers mots.

Les flexions (cas) indiquent des relations grammaticales entre les mots, et l'on sait que ces mêmes relations s'expriment (avec plus de précision) par des prépositions (même l'accusatif pourrait être remplacé par une préposition). Les affixes indiquent des relations logiques entre les idées : ils peuvent donc, eux aussi, être remplacés par des prépositions. Par exemple le suffixe *-al* équivaut presque toujours à une préposition : *palais royal* = *palais de roi*. D'autres équivalent à un nom, mais suivi d'une préposition, c'est-à-dire exprimant une relation : *-oz* = plein de ; *-ist* = ouvrier en ; *-an* = partisan de ; *-id* = fils de. Tous ces termes représentent, non des concepts, mais des « fonctions », c'est à-dire des relations[1], exactement comme les prépositions.

Aussi les prépositions jouent-elles, inversement, le rôle d'affixes, en se combinant avec des racines nominales ou verbales. *Entracte*, *après-midi*, *soucoupe*, *sous-marin*, *surnaturel*, *transatlantique* : tous ces mots indiquent une chose qui est, avec l'objet indiqué par le nom, dans la relation indiquée par la préposition. Le rôle que *sous-* joue dans *sous-maître* est joué par le préfixe *archi-* dans *archevêque*. Il y a donc analogie complète entre les affixes et les particules, au point de vue de la dérivation.

Grammaticalement, les prépositions servent à introduire les compléments et à les rattacher à la proposition en indiquant leur rôle, c'est-à-dire la relation spéciale qui les unit aux autres termes. On distingue les *compléments de nom* et les *compléments de verbe*. Les premiers servent à déterminer ou à particulariser un objet ; les seconds, un fait. Les premiers équivalent à un adjectif ; les seconds, à un adverbe. *Un palais de roi* signifie souvent : *un palais digne d'un roi* ; *fuir à toute vitesse*, c'est *fuir très rapidement*.

On voit ainsi qu'un adverbe équivaut souvent à une préposition suivie d'un nom ; et cela explique que certains adverbes soient dérivés de prépositions : c'est la différence d'*autour* et d'*alentour*, d'*avant* et d'*auparavant*, d'*après* et d'*ensuite*, d'*avec* (*kun*) et d'*ensemble* (*kune*), de *sur* et *dessus*, de *sous* et *dessous*, de *dans* et *dedans*. Souvent même il n'y a pas de différence formelle entre la préposition et l'adverbe qui en dérive ; mais, dans tous les cas, l'adverbe implique la préposition *plus* un complément sous-entendu ; l'adverbe

1. C'est pourquoi il est illogique d'employer ces termes relatifs comme termes absolus, et de substantifier ces affixes pour leur faire signifier : *ouvrier*, *partisan*, *fils*, etc. (comme fait l'Esperanto).

derrière signifie *derrière lui*, ou *derrière cela*. Il suffit de sous-entendre le complément pour transformer la préposition en adverbe; que de fois on emploie *après* au lieu d'*ensuite!*

Les *conjonctions* expriment des relations, non plus entre les termes ou éléments d'une proposition, mais entre des propositions; autrement dit, non plus entre des objets, mais entre des faits. Ceci semble paradoxal, car on sait que certaines conjonctions unissent des termes, et non des propositions : *Pierre et Paul mangent*; *Pierre ou Paul partira*. Mais il est aisé de voir que ces conjonctions unissent encore, en réalité, deux propositions, qui ne sont fondues en une seule que par la forme, et par abréviation. Cela est évident pour la seconde : on n'affirme pas *partira* du sujet « Pierre ou Paul », on affirme : « ou Pierre partira, ou Paul partira », donc une alternative entre deux propositions, entre deux faits [1].

Parmi les relations qu'expriment les conjonctions, les unes sont purement logiques, ce sont celles qu'expriment les conjonctions proprement dites : *et*, *ou*, *ni*, *mais*, *car*, *or*, *donc*. Les autres sont des relations de temps, de lieu, de cause, etc., identiques ou analogues à celle qu'expriment les prépositions. C'est pourquoi les conjonctions qui expriment celles-ci dérivent en général des prépositions correspondantes : *avant que*, *après que*, *pendant que*, *pour que*. Ce procédé de transformation est parfaitement logique : les prépositions s'appliquent aux infinitifs aussi bien qu'aux substantifs, vu l'analogie des uns et des autres : *avant de partir* = *avant* (mon, ton, notre) *départ*. Mais d'autre part, un infinitif (une proposition infinitive) équivaut à une proposition à mode personnel précédée de *que*; ce *que* indique la subordination, ou plutôt, que le fait est conçu comme simple « assomption », dépouillé de toute « assertion » : *il faut partir* = il faut que je parte; *je promets de partir* = je promets que je partirai. Il est donc parfaitement naturel et logique, au lieu

1. Ces propositions doubles peuvent avoir, soit un sujet double, soit un verbe double (*il lit ou écrit toujours*), soit un prédicat ou un complément double : le reste étant commun aux deux propositions fondues en une seule. Il faut bien distinguer ces propositions *composées*, qui contiennent plusieurs propositions simples, de certaines propositions *complexes*, qui énoncent une relation entre plusieurs *sujets*, et ne peuvent se décomposer en propositions simples. Ex. : *Pierre et Paul se battent*. Non seulement on ne peut pas décomposer cette proposition en deux : *Pierre se bat et Paul se bat*; mais même si on le pouvait, on n'aurait pas encore l'idée essentielle, à savoir qu'ils se battent mutuellement, ou l'un contre l'autre. C'est une proposition *relative* entre les deux termes (sujets) Pierre et Paul : « il y a combat entre Pierre et Paul ».

de : *avant de partir*, de dire : *avant que je parte* (que tu partes, qu'il parte...); de même : *pour partir* = pour que je parte, etc. Donc on peut logiquement transformer une préposition quelconque en conjonction en lui ajoutant *que*[1].

De ce qui précède il résulte que les propositions subordonnées jouent le rôle de simples compléments par rapport à la proposition principale. En réalité, la proposition principale est la proposition *unique*, car c'est la seule qui enveloppe une assertion. « On annonce qu'il est parti = On annonce son départ » : « qu'il est parti » n'est que l'énonciation d'un fait, sans aucune assertion. Il en est de même des propositions relatives, qui, nous l'avons vu, équivalent à de simples adjectifs, ou, quand elles accompagnent un pronom, à un substantif : « Celui qui règne dans les cieux, et de qui relèvent tous les empires », etc., etc., équivaut à un simple nom, et même à un nom propre : Dieu.

Les propositions relatives ou subordonnées peuvent jouer dans la proposition principale tous les rôles possibles (sauf celui de verbe) : le rôle de sujet : *qui perd* gagne; rira bien *qui rira le dernier;* sauve *qui peut;* il importe *qu'il vienne;* il me semble *que vous vous trompez;* — le rôle d'objet (complément direct) : je crois *qu'il vient;* je veux *qu'il vienne;* je fais *ce que vous voulez;* etc.; — le rôle de complément (indirect ou circonstanciel) : je pense à *ce que tu m'as dit;* je viens *d'où vous savez*. C'est ce rôle que jouent toutes les propositions subordonnées, qu'elles commencent par *quand*, par *parce que*, par *puisque*, par *pour que*, par *suivant que*, etc., etc. *Je pâlis à sa vue*, ou : *quand je le vis*, ou : *en le voyant :* voilà trois formes d'un même complément; on peut dire que c'est un complément adverbial. Et en effet, un adverbe équivaut à une préposition suivie d'un complément; donc il équivaut à une conjonction suivie de toute une proposition. « Il était malade : je partis néanmoins »; *néanmoins*

1. Remarquer l'anomalie : *avant* de (et autrefois : *avant* que de), *après* (être parti) et *pour*. En Ido, on peut employer n'importe quelle préposition, seule, devant un infinitif, et avec *ke*, devant un mode personnel. En Esperanto, on ne peut employer que trois prépositions devant un infinitif (encore faut-il ajouter à l'une d'elles une préposition accessoire), et l'on ne peut en transformer qu'une en conjonction. Pourquoi? Mystère de l' « usage »! — Naturellement, nos langues présentent des anomalies semblables. *Pour que* correspond à *pour* ; mais *parce que* correspond non à *par*, mais à *à cause de; quoique*, *bien que* correspondent à la préposition *malgré* et à l'adverbe *cependant, pourtant*, *néanmoins*; c'est la même idée sous trois formes diverses. (*Cependant*, dans le sens de *pendant ce*, est l'adverbe dérivé de la préposition *pendant*, laquelle est un ancien participe.)

équivaut à : « malgré sa maladie », ou à : « quoiqu'il fût malade ». Ainsi un adverbe peut condenser toute une proposition subordonnée; et inversement une proposition subordonnée peut jouer le rôle d'un adverbe ou d'un complément circonstanciel par rapport à la proposition principale [1].

Ces indications sommaires et fragmentaires suffiront peut-être à donner une idée de ce que devrait et pourrait être une « grammaire générale » et une grammaire logique. Les linéaments en sont fournis par la linguistique, par l'analyse et la comparaison des langues vivantes. Mais le travail qui consiste à dégager et à formuler les principes et les règles est grandement facilité par l'existence d'une langue logique, qui ne peut être qu'artificielle, et qui par là même permet de réaliser une régularité et une uniformité inconnues des langues naturelles. Cette uniformité n'est nullement contraire à l'esprit des langues naturelles, s'il est vrai que, comme l'affirme le prof. Meillet, l'une des lois de leur évolution soit le *principe de régularité*, qui se formule comme suit : « Toute fonction grammaticale tend à s'exprimer par une forme unique et toujours la même. » Car c'est là une autre formule du *principe d'univocité* qui est la règle suprême de l'Ido : « Que chaque idée ait une expression, et une seule. » La langue internationale ne fait donc que réaliser l'idéal logique du langage humain, avec une perfection d'autant plus grande qu'elle est affranchie du joug de l'usage, des traditions, et qu'elle peut anticiper une évolution qu'une foule de causes naturelles viennent troubler, retarder ou contrarier. La langue internationale n'est donc pas seulement un expédient *pratique*, d'une portée sociale immense et d'une nécessité de plus en plus manifeste ; elle est aussi, comme l'a dit le prof. Schuchardt, un *desideratum scientifique*, en ce qu'elle répond bien mieux que toute langue naturelle aux besoins logiques de l'esprit scientifique, et en ce qu'elle permet de mieux étudier et analyser les relations de la logique et de la grammaire, du langage et de la pensée.

L. Couturat.

1. Il faut mettre à part les propositions hypothétiques (commençant par *si*); une telle proposition n'est pas un complément de la proposition principale, car celle-ci n'est pas non plus l'objet d'une assertion catégorique. Les deux propositions (principale et subordonnée) sont de simples *assomptions* (n'ont qu'une valeur problématique), et l'objet de l'assertion est uniquement la relation logique d'*implication* qui les unit (relation indéfinissable, comme on sait).

LES FORMES DE LA VIE PSYCHOLOGIQUE
ET LEURS CONDITIONS ORGANIQUES
D'APRÈS CABANIS

La vie psychologique se développe et varie sous l'influence de deux séries de conditions matérielles dont les unes résident dans l'organisme, tandis que les autres lui sont extérieures. Ce sont, pour le premier groupe, l'âge, le sexe, le tempérament et la maladie. Au second groupe appartiennent le régime et le climat. On peut considérer le régime comme occupant une place intermédiaire entre les conditions internes et les conditions externes. On peut en effet le définir comme un ensemble d'habitudes destinées à régler l'usage de certains agents matériels qui influent sur notre organisme et qui modifient indirectement notre vie psychologique.

Seul le climat est un facteur entièrement extérieur : car il correspond à l'action continue du milieu naturel sur toutes les fonctions vitales. Nous analyserons dans ces pages l'influence des conditions intérieures mais nous en exclurons l'étude de la maladie. Cette dernière condition, à cause de la nature des problèmes qu'elle soulève, fera l'objet d'une étude distincte.

I

Les Ages.

Avant de déterminer l'influence des âges sur les différentes fonctions de l'esprit, Cabanis esquisse une théorie générale des lois de la vie. En adoptant cette méthode, il cédait à la tendance constante qui attirait sa pensée vers les aspects philosophiques des problèmes scientifiques, et il était, d'autre part, dominé par une préoccupation

qui apparaît souvent dans son œuvre. En effet, il était persuadé que la nature absolue de la réalité se dérobera toujours aux efforts de l'esprit[1]. Mais, du moins, l'homme pourrait se consoler de cette ignorance inévitable s'il parvenait à connaître toutes les phases qui composent l'histoire des êtres[2]. C'est pourquoi la détermination des époques de la vie se relie à une vue générale sur la connaissance humaine et sur la forme qui peut lui donner sa plus grande efficacité.

Considérée en elle-même, cette introduction générale pourra sembler parfois vague et Cabanis lui-même sentait l'insuffisance des moyens que la science de son temps lui livrait. On y trouve cependant quelques idées qui gardent au moins un intérêt historique.

En premier lieu, les lois qui interviennent dans la nature sont disposées suivant un ordre de complexité croissante et elles semblent devenir plus « savantes » à mesure que l'on passe d'un ordre de phénomènes à un ordre supérieur.

En second lieu, ces lois sont irréductibles entre elles, et la vie, de quelque manière que son apparition soit expliquée, s'ajoute à la matière. Elle a sans doute ses conditions dans la nature; mais elle est pourtant « l'opération la plus étonnante de toutes celles qu'offre l'étude de l'univers », les circonstances en sont extrêmement délicates et compliquées; elles restent couvertes d'un voile mystérieux, et l'on n'a pu jusqu'à présent en saisir que les plus grossières.

Dans l'animal, la vie est immédiatement liée au système nerveux et, si l'on veut suivre dans l'organisme les transformations déterminées par l'âge, il faut observer les changements parallèles qui s'accomplissent dans ce système où la vie a, pour ainsi dire, son point d'application et dans le système cellulaire dont tous les autres systèmes ne sont que des modifications[5].

Comme le végétal, l'animal considéré dans son état primitif se réduit à une masse confuse, gélatineuse, douée de la propriété de

1. Voir, en particulier, *Rapports du Physique et du Moral de l'homme, Mémoire*, p. 142, édition Peisse; voir aussi la *Lettre sur les causes premières* (même édition).
2. *Mémoire* IV, p. 181.
3. *Ibid.*, p. 182.
4. *Ibid.*, p. 185.
5. *Ibid.*, p. 186.

se coaguler et d'acquérir une consistance de plus en plus grande.

Peu à peu, cette masse indistincte devient plus dense, des fibres de plus en plus tenaces et de plus en plus souples se dessinent, des tissus et des organes variés apparaissent. Le rôle essentiel du système nerveux consiste à agir sur toutes les parties solides de l'organisme, à multiplier les rapports entre les différents organes, à imprimer une impulsion puissante à tous leurs mouvements. Le progrès de la vie déterminera dans les tissus de l'animal un degré de plus en plus marqué de solidification et, quand ce résultat aura atteint sa limite extrême, l'énergie vitale se précipitera et finira par s'éteindre[1].

On sait que le volume relatif du système nerveux est d'autant plus grand et que son action sur tous les autres systèmes est d'autant plus forte que l'être vivant est plus voisin de son origine. Chez l'enfant, toutes les fonctions s'accomplissent avec une grande promptitude, les extrémités nerveuses sont épanouies, les sensations ont leur plus grande vivacité; les muscles, dont l'irritabilité atteint le plus haut degré, obéissent immédiatement à l'action du cerveau; tous les mouvements sont rapides. Le cerveau lui-même est doué de la plus grande souplesse et entre facilement en jeu. Toutes les maladies de l'enfance semblent dirigées vers le cerveau : car sa faiblesse le rend incapable de résister à l'impulsion du sang artériel[3]. Ainsi, d'une part l'enfance est caractérisée par la prédominance du système nerveux, et d'autre part ce système est encore imparfait : il ne possède pas encore toute sa fermeté ni le jeu régulier de son activité. Ces caractères s'expriment dans la vie psychologique. Livré à une agitation incessante, l'enfant déploie une activité tumultueuse et impatiente. Dominé par toutes les impressions qui se succèdent en lui avec une extrême rapidité, avide de multiplier ses sensations et d'accroître son existence dans toutes les directions, troublé même pendant le sommeil par l'excitation la plus légère, il manifeste dans sa vie psychologique aussi bien que dans sa vie organique un caractère pour ainsi dire « convulsif »[4]. Son attention qu'il est encore incapable de diriger flotte au gré de toutes les influences extérieures. Sa mémoire neuve reçoit facilement toutes

1. *Mémoire* IV, p. 191.
2. *Ibid.*, p. 190.
3. *Ibid.*, p. 198.
4. *Ibid.*, p. 197.

les empreintes. Aucune période n'est plus importante pour l'avenir de l'individu : car, au sein de cette agitation, « les plus importantes habitudes » se constituent. La nature humaine, avec ses idées et ses sentiments les plus généraux, s'élabore lentement et grandit à l'insu de l'enfant grâce au même artifice qui même avant la naissance prépare l'apparition de certains instincts, « de la même manière que la vie s'ébauche et se consolide dans les organes particuliers par la répétition fréquente des impressions et des mouvements[1] ».

Deux faits principaux signalent les débuts de l'adolescence. En premier lieu, la direction générale des humeurs est modifiée; ce n'est pas la tête, mais c'est la poitrine qui devient le centre de toutes les congestions. En second lieu, l'activité des organes de la génération commence à se manifester. Les « efforts particuliers de la nature » ont lieu dans ces deux ordres d'organes[2]. D'un côté la résorption de la semence produit une chaleur nouvelle dans le sang et d'un autre côté les congestions sanguines du poumon, ainsi que l'activité intense de la circulation, excitent directement les organes de la génération. C'est là un exemple remarquable de cette réciprocité d'action qui se vérifie si souvent dans l'organisme, où l'on voit les phénomènes s'entrelacer en quelque sorte et devenir tour à tour effets et causes sans qu'il soit possible de remonter au fait initial[3].

Pendant l'adolescence, la structure des organes se consolide : le système cellulaire acquiert un plus haut degré de condensation, les opérations vitales accroissent leur énergie. Le sang est stimulé par l'action d'un principe nouveau qui reflue vers lui. En même temps, la vie psychologique se transforme. Au début de cette période « le cerveau, comme étonné des impressions singulières qui lui parviennent, en démêle mal d'abord le véritable sens; leur nombre et leur nouveauté ne lui laissent pas le pouvoir d'en saisir les rapports. C'est le moment, dans l'ordre même le plus naturel, où l'organe cérébral tout entier reçoit le plus de ces impressions que nous avons dit lui être spécialement propres, de celles dont les causes agissent dans son sein lui-même; c'est aussi le moment où l'imagination exerce le plus d'empire : c'est l'âge de toutes les idées romanesques, de toutes les illusions; illusions qu'il faut bien se garder sans doute d'exciter et de nourrir par art, mais qu'une fausse philosophie

1. *Mémoire* IV, p. 197.
2. *Ibid.*, p. 200.
3. *Ibid.*, p. 201.

peut seule vouloir dissiper entièrement, sans choix et tout à coup. Alors toutes les affections aimantes se transforment si facilement en religion, en culte! On adore les puissances invisibles comme sa maîtresse, peut-être parce qu'on adore ou qu'on a besoin d'adorer une maîtresse, parce que tout remue des fibres devenues extrêmement sensibles, et que cet insatiable besoin de sentir dont on est tourmenté ne peut toujours se satisfaire suffisamment sur des objets réels[1]. » En même temps que l'imagination et la sensibilité sont exaltées, l'âme s'ouvre spontanément à la sympathie, à tous les sentiments bienveillants sans lesquels ni l'existence individuelle ni l'existence sociale ne seraient possibles. Des idées et des sentiments de tout genre s'éveillent confusément et, bien qu'ils soient le plus souvent destinés à demeurer vagues, ils forment les matériaux plus ou moins riches sur lesquels travaillera la réflexion[2].

« Entre l'adolescence et la jeunesse, on aperçoit seulement des différences de degré : ce sont les mêmes phénomènes avec un degré supérieur d'intensité. La force et la souplesse de tous les organes sont augmentées; le système nerveux et le système musculaire sont portés à leur ton le plus élevé; la poitrine devient plus visiblement le centre des congestions; le système artériel acquiert une puissance irrésistible : de là naissent souvent des maladies inflammatoires, des fièvres aiguës et de brusques secousses qui ébranlent tout l'organisme. A cette tension des énergies vitales correspondent dans l'ordre psychologique des passions impétueuses, des idées hardies, animées par tous les sentiments de l'espérance[3]. »

Cependant, avant même que la jeunesse ait pris fin, certains changements se préparent dans l'organisme et annoncent une époque nouvelle de la vie. « Beaucoup de vaisseaux se sont successivement oblitérés; les parois et les extrémités des autres, en s'étendant et devenant, de jour en jour, plus denses et plus fermes, ont perdu, par degrés, de leur souplesse : elles sont devenues de plus en plus incapables de céder[4]. » Un accroissement proportionnel de force permet d'abord au jeune homme de vaincre tous les obstacles : pendant quelque temps, toutes les opérations continuent à s'accomplir sans effort. Mais enfin, quand le rapport entre l'énergie vitale et la

1. *Mémoire* IV, p. 202-203.
2. *Ibid.*, p. 203.
3. *Ibid.*, p. 203.
4. *Ibid.*, p. 204.

résistance des organes a été modifié, quand la circulation du sang est devenue plus lente et plus difficile, quand la prédominance a passé du système artériel au système veineux, l'homme entre dans l'âge mûr. Il commence alors à ne plus se sentir invincible. Cette confiance joyeuse qui le portait à s'élancer vers l'avenir fait place à une prévoyance qui tend à devenir de plus en plus inquiète. Ce changement ne s'accomplit pas brusquement : mais il devient chaque jour plus visible [1]. Jusqu'à ce moment l'homme possédait en lui-même la condition la plus essentielle du bonheur : le sentiment du jeu libre et puissant de son activité suffisait à le rendre joyeux; désormais, il devra s'appliquer à mesurer froidement et à bien diriger cette force dont il a découvert les limites; et il devra se tourner vers les choses extérieures pour étendre sur elles sa domination. C'est l'âge de l'ambition tenace, réfléchie, circonspecte, par laquelle l'homme tente de conjurer cette menace de faiblesse que l'âge lui révèle et d'apaiser par des conquêtes extérieures cette mélancolie que l'appauvrissement graduel des énergies intérieures fait naître en lui.

La fin de l'âge mûr est caractérisée par des troubles profonds qui présentent souvent une extrême gravité. A cette crise succèdent immédiatement les premiers signes de la vieillesse. Les humeurs de plus en plus élaborées deviennent plus fluides et plus ténues; elles tendent à se décomposer; leurs parties solides, désormais inutiles pour l'accroissement et les réparations des os, forment des concrétions variées, se fixent par une sorte d'élection sur certains organes, agissent sur les muscles, les nerfs et leurs enveloppes, entravent de plus en plus les fonctions de la vie et engendrent les maladies dominantes de la vieillesse [2].

Des changements parallèles s'accomplissent dans la vie psychologique. Le caractère d'opiniâtreté qui affectait les penchants et les idées pendant l'âge mûr s'efface; les dispositions mélancoliques s'atténuent; parfois même, elles disparaissent entièrement. Le système nerveux subit le contre-coup des altérations qui atteignent les tissus et il réagit sur lui-même : « Il semble que la vie revienne sur ses pas et que l'homme commence une nouvelle jeunesse. Les idées reprennent de la hardiesse en conservant le degré de force et de consistance qu'elles ont acquis; les passions deviennent violentes et

1. *Mémoire* IV, p. 205.
2. *Ibid.*, p. 209.

colériques[1]. » Cet effet est surtout visible quand les maladies de la vieillesse ont un cours régulier, quand leur cause se porte sur les extrémités et ne reflue point sur les organes internes. Le vieillard éprouve alors un état singulier dans lequel la souffrance et le plaisir se combinent d'une manière imprévue. Au contraire, si la maladie atteint les parties précordiales, l'inquiétude et l'anxiété s'emparent de son âme. D'ailleurs, il ne tarde pas à découvrir de plus en plus clairement son déclin : car « il y a longtemps qu'après être parvenue à son plus haut sommet, la vie roule et se précipite avec une vitesse toujours exagérée vers cet abîme où toutes les existences passagères sont englouties[2] ». Mais, à ce moment, chaque pas de la chute devient plus sensible. Les opérations de l'esprit sont de plus en plus lentes et hésitantes : le caractère devient « de plus en plus timide, ennemi de toute entreprise hasardeuse. La *difficulté d'être* augmente alors dans une progression continuelle : le *sentiment* de la vie ne se répand plus au dehors; une nécessité fatale replie le vieillard sur lui-même; et ne voit-on pas que cet égoïsme qu'on lui reproche est l'ouvrage immédiat de la nature? Mais si le vieillard n'existe qu'avec peine, il agit avec bien plus de peine encore : il ne rencontre partout que des résistances. Les corps extérieurs semblent prendre, à son égard, une force d'inertie, à chaque instant plus invincible. Ses propres organes se refusent aux ordres de sa volonté. Tout le ramène de plus en plus au repos, jusqu'à ce qu'enfin l'absolue impossibilité de soutenir même les faibles impressions d'une vie défaillante, lui rende nécessaire et désirable ce repos éternel que la nature ménage à tous les êtres, comme une nuit calme après un jour d'agitation[3]. »

A mesure que la vieillesse approche de son terme, elle tend à ressembler de plus en plus à l'enfance, comme si la nature voulait réunir les deux extrémités de la vie. Les impressions de l'âge mûr pâlissent et les souvenirs de l'enfance reprennent toute leur vivacité. Ce fait singulier, si fréquemment observé, s'explique par les lois qui règlent le double développement de l'organisme et de l'esprit. Grâce à sa souplesse et à sa mobilité, le cerveau de l'enfant est apte à recueillir et à conserver toutes les impressions qui lui parviennent, et comme l'esprit se meut alors dans un cercle très

1. *Mémoire* IV, p. 210.
2. *Ibid.*, p. 211.
3. *Ibid.*, p. 212.

limité, les images moins nombreuses peuvent avoir un plus grand relief. Au contraire, pendant l'âge mûr, la rigidité croissante des centres nerveux, la difficulté de plus en plus grande avec laquelle les communications s'établissent entre elles opposent une plus forte résistance aux impressions nouvelles : elles affaiblissent leur éclat et comme l'activité de l'esprit se disperse sur des objets beaucoup plus nombreux, la multiplicité des impressions auxquelles manque d'ailleurs l'influence de la nouveauté absolue rend les souvenirs plus fragiles.

C'est pourquoi « l'on doit voir et l'on voit en effet les souvenirs s'effacer dans l'ordre inverse où les impressions ont été reçues, en commençant par les plus récentes, qui sont les plus faibles, et remontant jusqu'aux plus anciennes, qui sont les plus durables. Et à mesure que celles dont la mémoire était comme surchargée s'évanouissent, les précédentes qu'elles offusquaient, reparaissent. Bientôt tous les intérêts, toutes les pensées qui nous ont le plus occupés dans le cours des âges antérieurs n'existent plus pour nous, les moments où nous avons commencé de sentir peuvent seuls rappeler encore vers eux nos regards : ils peuvent seuls ramener notre attention défaillante, jusqu'à ce que nous cessions d'être, en perdant presque à la fois et les impressions du moment présent, et les traces de ces images brillantes et magiques que laissent dans notre cerveau les premières images de la vie[1]. »

Quel est l'état psychologique du mourant? Il ne s'agit point de savoir comment « l'homme raisonnable doit envisager sa fin. La réponse à cette question serait trop simple ». Pour un esprit sage, pour une conscience pure, la mort n'a rien de redoutable : « c'est le soir d'un beau jour ». Si elle est triste c'est parce qu'elle nous sépare de ceux que nous aimons. Mais on peut essayer d'observer les nuances qui, dans l'ordre psychologique, correspondent aux différents âges et aux différentes maladies, qu'elle termine.

Quand la mort se produit pendant la jeunesse et qu'elle succède à des maladies aiguës, elle est souvent douloureuse et convulsive. Mais si elle peut s'accompagner d'angoisse, elle est pourtant affrontée avec courage. Parfois même, sous l'influence du mal, l'activité cérébrale devient plus intense, « l'esprit acquiert une

1. *Mémoire* IV, p. 213.

énergie et une élévation, les sentiments de courage et d'enthousiasme prennent un ascendant, dont l'effet est de donner à cette dernière scène quelque chose de surnaturel aux yeux des assistants émus[1] ». Dans certaines fièvres lentes qui caractérisent la phtisie, les malades s'acheminent doucement vers la mort : « ils expirent en faisant de longs projets de vie et se berçant des plus douces illusions[2] ».

L'âge mûr semble être l'époque où l'on meurt avec le moins de résignation. Les passions tristes qui dominent pendant cet âge semblent avoir pour effet de causer une terreur invincible de la mort, de multiplier pour ainsi dire cet événement inévitable, en présentant sans cesse son image à des regards qui n'osent plus la fixer. »

Dans la vieillesse, l'esprit est en général calme, l'âme n'éprouve aucun sentiment pénible de terreur ou de regret. Souvent le malade parle de sa propre mort comme de celle d'un étranger, et quelquefois il en calcule le moment avec une précision remarquable. Enfin, quand il est parvenu aux extrêmes limites de la vieillesse, l'homme éprouve seulement le besoin de se reposer de la vie comme d'un travail que les forces ne sont plus en état de soutenir.

« Les erreurs d'une raison défaillante ou d'une sensibilité qu'on égare en la dirigeant vers des objets imaginaires peuvent seules à ce moment empêcher de goûter la mort comme un doux sommeil. »

Si cette étude des rapports qui lient l'état mental des mourants à leur état physique était poursuivie, peut-être pourrait-on fonder un art qui serait le complément précieux de la médecine : l'art de rendre la mort heureuse.

« Bacon avait déjà souhaité que l'art réunît toutes ses ressources pour améliorer notre dernier terme, comme un poète dramatique rassemble tout son génie pour embellir le dernier acte de sa pièce[3]. » C'est ce même problème que Cabanis se proposait d'étudier dans le livre qu'il préparait sur le perfectionnement physique de l'homme[4].

1. *Mémoire* IV, p. 214.
2. *Ibid.*, p. 215.
3. *Ibid.*, p. 216.
4. « Ce sujet entrera naturellement dans un ouvrage dont je m'occupe à rassembler les matériaux et qui aura pour but le perfectionnement physique de l'espèce humaine. » *Mémoire* IV, note de Cabanis, p. 216.

Il fut surpris par la mort au moment où il voulait tenter de réaliser le vœu du philosophe.

II

Les Sexes.

L'analyse de la vie sexuelle n'est que le prolongement de l'étude des âges : en effet, la préparation, l'apparition, le développement complet et le déclin de la fonction génératrice correspondent aux principales époques de la vie humaine. Mais il y a là un facteur si important qu'il est nécessaire de l'étudier en lui-même. D'ailleurs il ne s'agit point pour Cabanis d'examiner tous les problèmes qu'enveloppe l'étude des sexes ni de décrire toute la variété des méthodes que la nature met en œuvre pour perpétuer les innombrables formes de la vie. L'exposition de Cabanis ne dépassera point les limites de l'espèce humaine et, dans ce cadre précis, elle définira les rapports de la sexualité avec la vie psychologique.

La première enfance est pour les sexes une période d'indécision. Pourtant même dans ces êtres « incertains » qui ont souvent le même aspect, la même mobilité, la même pétulance, certaines différences laissent entrevoir par avance les caractères essentiels de l'homme et de la femme. Il suffit d'observer les enfants dans leurs mouvements, dans leurs jeux, dans la direction spontanée de leur attention pour voir apparaître les premiers signes de l'influence des sexes[1]. Mais c'est à l'époque de l'adolescence, au moment de la puberté, que les différences jusque-là encore vagues se précisent de plus en plus nettement. Des changements remarquables se produisent non seulement dans la forme extérieure du corps, mais encore dans l'état des organes, dans les besoins et dans les dispositions morales. Cette transformation est due à l'action des organes de la génération et, pour montrer comment elle est possible, il faut rappeler quelques faits généraux qui guideront cette analyse.

Tout d'abord, on peut observer un degré supérieur de sensibilité ou d'irritabilité dans les parties du corps animées par des nerfs qui proviennent de différents troncs ou qui sont groupés en fais-

1. De l'influence des sexes sur le caractère des idées et des affections morales, *Mémoire* V, p. 221-222.

ceaux : or ce double caractère appartient aux nerfs des organes de la génération [1].

En second lieu, s'il est vrai que le système nerveux détermine la sensibilité de toutes les parties du corps, il est certain d'autre part que l'activité des organes le modifie à son tour. Des impressions dont l'origine réside dans les extrémités les plus sensibles des nerfs doivent exercer une influence très marquée sur son état. Donc que des organes doués d'une sensibilité singulière exercent un empire très étendu sur l'organe général de la vie, rien de plus conforme aux lois générales de l'économie animale [2].

En troisième lieu, les parties des organes sexuels qui paraissent être le foyer principal de leur sensibilité sont de nature glandulaire; on sait d'autre part que l'état des glandes explique certaines variations de l'énergie cérébrale; cette action doit être surtout marquée pour ces glandes qui sont les plus sensibles de toutes [3].

En quatrième lieu, les organes sexuels élaborent certaines humeurs particulières qui se résorbent dans le sang et qui doivent lui communiquer un caractère plus stimulant, plus actif. Quand ces humeurs atteignent un certain degré de maturité, on observe chez les adolescents certains changements caractéristiques. La voix du jeune homme devient plus forte, ses mouvements sont plus brusques, sa physionomie est plus hardie; dans la jeune fille, on peut remarquer un éclat plus vif des yeux, un caractère plus expressif, mais en même temps plus timide et plus réservé des regards et de tout le visage [4]. Mais une transformation encore plus profonde s'accomplit dans la vie psychique.

Alors même que le travail régulier de la nature n'a pas été précipité par des excitations extérieures, alors même que l'éducation a prolongé jusqu'à ce moment l'innocence et l'ignorance la plus complète, l'adolescent est de plus en plus envahi par des besoins nouveaux. Une inquiétude vague, une tendance irrésistible vers la rêverie, une impulsion soudaine qui le porte à aimer passionnément les êtres avec lesquels il vit, parfois même l'explosion de certains talents, une excitation passagère des facultés intellectuelles, tels sont les signes communs aux deux sexes par lesquels s'annonce la

1. *Mémoire* V, p. 225.
2. *Ibid.*, p. 226.
3. *Ibid.*, p. 227.
4. *Ibid.*, p. 228.

puberté [1]. A mesure que la crise se développe, certaines différences liées à la destination de chaque sexe apparaissent. Un même désir produit chez le jeune homme un singulier mélange d'audace et de timidité en même temps qu'il fait naître chez la jeune fille la pudeur et la coquetterie [2] : c'est parce que désormais les fins de l'espèce dominent les fins de l'individu. L'audace de l'homme et la timidité de la femme rentrent dans l'ensemble des lois par lesquelles est assurée la vie de l'espèce : ce sont ces mêmes lois qui assignent à l'homme et à la femme la forme d'activité qui convient à chacun d'eux. « L'homme a le besoin d'employer sa force, de s'en confirmer à lui-même tous les jours le sentiment par des actes qui la déploient. Il n'aime à considérer la nature en général et les êtres qui l'entourent en particulier que sous les rapports de la puissance qu'il peut exercer sur eux [3]. La faiblesse de la femme est sinon nécessaire, du moins très utile à l'accomplissement des fins qui lui sont imposées par la nature et même, suivant Cabanis, par les lois du monde moral [4]. Il faut d'abord que la femme puisse s'adapter à ces alternatives de bien-être et de souffrance qui forment en quelque sorte comme le mouvement de sa vie et, pour cela, elle doit avoir un organisme assez souple pour se plier aux causes extérieures de changement et assez résistant pour pouvoir revenir à un état moyen. D'autre part, cette faiblesse est la condition de la sensibilité extrême dont elle doit être douée pour que la vie de l'enfant puisse se former et se développer complètement ; car cette vie ne se concentre pas dans un instant indivisible : elle s'élabore lentement, avant la naissance, dans l'organisme maternel où toutes les impressions doivent aboutir et provoquer des réactions immédiates [5]. Enfin cette même faiblesse est nécessaire pour que la femme puisse garder un ascendant durable sur l'homme et remplir dans la famille ses fonctions essentielles, car non seulement une certaine faiblesse entre comme élément dans la séduction de la beauté, mais encore elle produit dans la sensibilité féminine cette délicatesse et cette légèreté qui lui permettent de s'accorder avec la sensibilité plus uniforme et en quelque sorte plus tenace de l'homme. Changez cet ordre et le monde moral n'est plus le même. En effet, le système des affections

1. *Mémoire* V, p. 246. *Mémoire*, IV, p. 202-203.
2. *Mémoire* V, p. 245.
3. *Ibid.*, p. 236.
4. *Ibid.*, p. 236-237.
5. *Ibid.*, p. 238-239.

dépend presque tout entier des rapports sociaux ; et toute société civile quelconque a toujours pour base et nécessairement aussi pour régulateur la société primitive de la famille [1]. Voilà pourquoi, en dépit de certains rêves généreux mais imprudents que Cabanis juge avec une grande sévérité, il y a un partage naturel et inévitable des formes de l'activité [2]. L'homme agit sur la nature, la femme agit sur l'homme, dans la famille, et tout emploi de ses facultés doit être regardé comme une erreur préjudiciable au bonheur essentiel de la femme et aux fins de l'espèce.

L'histoire de la vie sexuelle s'achève par l'analyse des phénomènes qui marquent sa disparition. Une transformation plus marquée pour la femme que pour l'homme correspond à la suppression de cet ordre des fonctions.

« Quand un être vivant perd la faculté d'engendrer, il entre dans une existence tout individuelle bornée à la durée probable de sa propre vie. Auparavant, il coexistait, pour ainsi dire, avec toute la suite des générations ; il appartenait à tous les temps futurs comme à tous les temps passés. Un changement si important ne se fait pas sans qu'il en survienne en même temps beaucoup d'autres dans les dispositions générales et dans les affections intérieures du sujet [3]. » Tous les changements physiques par lesquels cette crise est caractérisée sont indiqués avec une grande précision ; mais l'étude des phénomènes psychologiques auxquels elle donne lieu est à peine esquissée. Sans doute, il se produit en général, à ce moment, un certain amoindrissement de quelques formes de la vie affective [4]. Mais il peut arriver que d'autres formes plus délicates de cette même vie se développent alors plus librement et que le résultat final de cette transformation soit, au moins pour certains individus, l'apparition de nouveaux sentiments plus purs et peut-être plus profonds.

Enfin cette analyse des rapports de la vie psychologique et de la vie sexuelle conduit Cabanis à un dernier problème : quel doit être dans l'avenir le rôle du sentiment et de l'amour ?

Tel qu'il est décrit dans la littérature, tel qu'il se manifeste dans la société moderne, l'amour apparaît comme un sentiment factice

1. *Mémoire* V, p. 238.
2. *Ibid.*, p. 241 à 244.
3. *Ibid.*, p. 250.
4. *Ibid.*, p. 252-253.

et le plus souvent funeste. Entravé par les obstacles que lui opposent l'inégalité sociale et les préjugés de tout genre, il se change fréquemment en une passion qui empêche les individus et même la société de réaliser leur destinée.

Mais Cabanis est persuadé que d'une part l'égalité sociale, d'autre part les progrès futurs de l'art de la vie qui doit être l'art du bonheur lui restitueront toute sa valeur et lui assigneront son rôle naturel dans l'humanité[1].

Quel que soit le jugement que l'on serait disposé à porter sur cette vision optimiste par laquelle se termine l'étude de Cabanis, il faut reconnaître que cette analyse de la vie sexuelle est probablement la plus précise et la plus profonde qui ait été tentée avant cette époque. La naissance de la vie sexuelle, la crise de la puberté, le retentissement de la fonction génératrice dans tout l'organisme et dans tout l'esprit sont décrits avec une minutie et une délicatesse qui n'avaient point été égalées. C'est là un chapitre vraiment nouveau dans la psychologie moderne. En montrant le rôle des éléments inconscients qui voilent pour l'individu les tendances auxquelles il obéit dans l'amour, Cabanis a vraisemblablement préparé la doctrine de Schopenhauer. Mais si ce philosophe a pu profiter de l'analyse de Cabanis, il aboutit dans la métaphysique de l'amour à une conclusion qui s'oppose radicalement aux idées de Cabanis[2]. Pour le médecin français, l'amour n'est pas la cause qui perpétue avec l'existence individuelle la souffrance dans l'univers. Il est bienfaisant dans son essence comme la vie elle-même dont il est le moyen.

III

Les Tempéraments.

L'étude des tempéraments présentait pour Cabanis un double intérêt : d'une part, elle lui permettait de définir un aspect de la liaison de la vie psychologique et de la vie organique ; d'autre part, elle le conduisait vers les formes concrètes de l'individualité dont on trouve dans son œuvre la préoccupation constante.

1. *Mémoire* V, p. 256 à 259.
2. Schopenhauer, *Le Monde comme volonté et comme représentation.* Trad. de A. Burdeau, t. III, p. 345.

Il convient d'abord d'indiquer l'attitude adoptée par Cabanis à l'égard d'une conception célèbre qui avait été léguée par l'Antiquité à la Médecine moderne. Cette doctrine dont on trouve déjà l'ébauche dans Hippocrate avait été développée par Galien et elle était parvenue sans altérations essentielles jusqu'aux auteurs du XVIIIe siècle. Le tempérament était expliqué par la prédominance de l'une des quatre humeurs primitives qui résideraient dans l'organisme[1]. Cabanis ne s'est point contenté de résumer cette doctrine; mais en montrant comment dans chaque tempérament les caractères physiques, les dispositions intellectuelles et les sentiments se coordonnent, il a tracé de véritables portraits évoqués peut-être dans son esprit par le souvenir des hommes qu'il a pu observer dans cette époque si riche en individualités fortement marquées[2].

Quelle est la valeur de cette doctrine? Comment la Médecine moderne doit-elle à son tour poser le problème de la nature du tempérament et comment peut-elle tenter de le renouveler? Il serait injuste de reprocher aux anciens d'avoir prétendu donner un caractère absolu à leur classification des tempéraments, car eux-mêmes avaient reconnu que dans l'expérience les différents tempéraments ne sont jamais réalisés dans toute leur pureté[3]. Mais il y a des critiques plus précises et mieux fondées qui peuvent être élevées contre la théorie classique : 1° la classification admise par les anciens est incomplète et il est possible de découvrir quelques types ignorés par eux; 2° le principe sur lequel cette division repose est contestable : la prédominance des humeurs différentes dans les tempéraments n'est pas toujours vérifiée et la réalité même de l'une de ces humeurs est niée par la science moderne; 3° s'il est établi que pour l'histoire des maladies et pour les dispositions morales qui sont liées aux différents âges, les conditions les plus importantes dépendent non de la prédominance des humeurs mais de la proportion variable des fluides et des solides, il est vraisemblable que la même cause doit intervenir dans la formation des tempéraments; 4° la pathologie nous montre que des organes essentiels sont plus

1, Hippocrate, *De natura hominis*, p. 224 et 225 de l'édit. Foès, Genève, 1657. Cf. dans la même édition le petit traité intitulé : *De hominis structura*. Cf. Galien; *De temperamentis*, livre I en entier, livre II, à partir de la page 20 jusqu'à la fin (Thoma Linacro interprete) Bâle, 1529. Schola Salernitana, *Flos medicinæ*. Pars. IV. Physiologia, ed. Daremberg, Paris, 1861. Petri Servii *Institutionum libri tres*, liv. I-6, p. 25-30.

2. Cabanis, *Mémoire* I, Sur l'étude de l'homme, p. 81-86.

3. *Ibid.*, p. 86.

forts ou plus faibles dans des individus différents. Il y a là un fait qui aura une très grande portée dans les nouvelles recherches sur les tempéraments[1].

La méthode suivie par Cabanis consiste à dépasser les différences extérieures qui distinguent les hommes les uns les autres, pour parvenir jusqu'aux différences plus cachées qui résident dans la structure des organes et dans leur activité[2]. Il faudra étudier les modifications qui se produisent dans les principaux tissus de l'organisme et déterminer leur influence sur le système nerveux auquel est directement liée la vie psychologique.

La vie exige qu'une certaine proportion soit réalisée dans le volume et dans l'énergie des différents organes. Mais cette relation est pour la nature un idéal auquel elle ne se soumet jamais d'une manière absolue. Aussi peut-on dire que dans chaque homme, il y a toujours une prédominance plus ou moins marquée de quelque organe et de la fonction qui lui correspond. Le mouvement même de la vie avec toutes les variations qui sont produites par la direction de l'activité, par les habitudes et par les passions, augmente encore cette inégalité. Cette notion nous aide à comprendre la formation de certains tempéraments. Considérons un organe essentiel tel que le poumon et suivons dans l'organisme les changements qui sont déterminés par son développement. Supposons que cet organe ait un volume très grand : par là même, la capacité de la poitrine se trouvera agrandie ; le cœur lui-même aura un volume ou du moins une énergie plus remarquable ; la circulation du sang sera plus active, la chaleur animale sera plus considérable ; les différents vaisseaux seront peu exposés à des congestions, les fibres seront assez souples et le tissu cellulaire ne sera point gorgé d'humeurs. On peut prévoir la répercussion de tous ces caractères sur les fonctions du système nerveux : « Des extrémités nerveuses, épanouies au milieu d'un tissu cellulaire qui n'est ni dépourvu de suc muqueux, ni surtout chargé d'humeurs inertes et sur des membranes médiocrement tendues, doivent recevoir des impressions vives, rapides, faciles. Puisqu'elles sont faciles, elles doivent être variées ; puisqu'elles sont rapides, elles doivent se succéder sans cesse ; enfin, puisqu'elles sont vives, elles doivent aussi s'effacer sans cesse mutuellement.

« Exécutés par des muscles souples, par des fibres dociles, et qu'en

1. Cabanis, *Mémoire* I, p. 86-89.
2. Cabanis, *Mémoire* IV, p. 261-264.

même temps imprègne une vitalité considérable, une vitalité partout égale et constante, les mouvements acquerront la même facilité, la même promptitude qui se manifeste dans les impressions. L'aisance des fonctions donnera un grand sentiment de bien-être; les idées seront agréables et brillantes, les affections bienveillantes et douces. Mais les habitudes auront peu de fixité; il y aura quelque chose de mobile et de léger dans les affections de l'âme; l'esprit manquera de profondeur et de force; en un mot ce sera le tempérament sanguin des anciens, avec tous les caractères qu'ils lui prêtent dans leurs descriptions[1]. »

Pour expliquer la formation des autres tempéraments, il faudra considérer non plus seulement le poumon, mais encore d'autres organes et en premier lieu le foie. Le volume de cet organe est relativement considérable dans le fœtus et cette relation se modifie peu à peu pendant l'enfance. Pendant cette période, la bile est inerte et l'influence du foie sur l'organisme reste limitée. Supposons maintenant que cette prédominance du foie persiste chez l'adulte, lorsque la bile atteint son plus haut degré d'activité, qu'elle agit comme un stimulant très énergique sur tout l'organisme, et qu'elle excite directement le système nerveux. Comme ces effets de la bile se produisent avec la plus grande intensité au moment où la crise de la puberté s'accomplit, le foie et les organes de la génération combineront leur action.

Admettons qu'il y ait un état général de tension dans tout l'organisme et en particulier dans les parties où s'épanouissent les extrémités sensibles et dans les fibres musculaires. Si la poitrine a une grande capacité, si le poumon et le cœur sont très volumineux, toutes ces conditions réagiront les unes sur les autres, les mouvements circulatoires auront une grande énergie, la chaleur vitale sera considérable. A cause de l'état général de tension des organes, la transmission des sensations et les réactions motrices rencontreront partout de la résistance; mais la force de la circulation pourra surmonter tous les obstacles.

« Les impressions seront aussi rapides, aussi changeantes que dans le tempérament sanguin. Comme chacune aura un degré plus considérable de force, elle deviendra momentanément plus dominante encore. De là, résultent des idées et des affections plus abso-

1. Cabanis, *Mémoire* IV, p. 279.

lues, plus exclusives et en même temps aussi plus inconstantes. Cependant les résistances qui se font sentir dans toutes les fonctions, le caractère âcre et ardent que les dispositions ou la quantité de la bile impriment à la chaleur du corps, l'extrême sensibilité de toutes les parties du système donnent à l'individu un sentiment presque habituel d'inquiétude. Le bien-être facile du sanguin lui est entièrement inconnu. Ce n'est que dans les grands mouvements, dans les occasions qui emploient et captivent toutes ses forces, dans les actions qui lui en donnent la conscience pleine et entière, qu'il jouit agréablement et facilement de l'existence; il n'a pour ainsi dire de repos que dans l'excessive activité. Or, encore une fois, les causes de cette activité s'entretiennent et se renouvellent sans cesse par l'énergie directe du système nerveux et par celle des organes de la génération, dont l'action est si puissante sur ce système considéré dans son ensemble et sur les autres organes pris séparément. Nous venons donc de peindre trait pour trait le tempérament bilieux des anciens[1]. »

Il arrive parfois que la capacité très grande de la poitrine et le volume remarquable du poumon s'associent à la mollesse générale des fibres ainsi qu'à la faiblesse du foie et des organes générateurs. Chez les individus qui réunissent ces caractères, la puberté ne produit point de transformation sensible. La circulation reste lente et la chaleur est faible. Des sucs muqueux de plus en plus abondants engorgent les poumons. La sensibilité des extrémités nerveuses est émoussée, le système cérébral est comme assoupi. Les muscles reçoivent peu d'excitations.

« Les sensations ont peu de vivacité, de là résultent des mouvements faibles et lents, de là résulte encore une tendance générale de toutes les habitudes vers le repos. Comme les fonctions vitales n'éprouvent pas de grandes résistances, à cause de la souplesse et de la flexibilité des parties, le flegmatique ne connaît point cette inquiétude particulière au bilieux : son état habituel est un bien-être doux et tranquille. Comme les organes n'éprouvent chez lui que de faibles irritations et comme les impressions nerveuses se propagent avec lenteur, il n'a ni la vivacité, ni la gaîté brillante, ni le caractère changeant du sanguin. Les fonctions et tous les mouvements quelconques se font pour lui d'une manière traînante; sa vie a quelque chose de médiocre et de borné[2]. »

1. Cabanis, *Mémoire* IV, p. 282-283.
2. *Ibid.*, p. 285-286.

Parmi les tempéraments qui viennent d'être décrits, celui qui présente le relief le plus marqué est le tempérament bilieux; le plus effacé est le tempérament flegmatique. L'application des mêmes principes nous explique la formation du tempérament mélancolique. Supposons une poitrine étroite, joignons-y une constriction habituelle du système épigastrique et tout, suivant l'expression de Cabanis, changera de face. La lenteur de la circulation augmentera la raideur des solides. Les extrémités nerveuses seront douées d'une grande sensibilité, les muscles auront beaucoup de vigueur, la vie sera très énergique, mais elle rencontrera de grandes résistances; à cause du resserrement de la région épigastrique, la bile sera filtrée avec difficulté, la circulation du sang sera embarrassée. Un sentiment de gêne, un défaut de confiance dans des forces qui sont pourtant très grandes, une certaine singularité des sensations, tels sont les caractères par lesquels se marque d'abord le tempérament mélancolique.

« Chez le bilieux, toutes les impulsions sont promptes, toutes les déterminations directes. Chez le mélancolique, des mouvements gênés produisent des déterminations pleines d'hésitation et de réserve; les sentiments sont réfléchis, les volontés ne semblent aller à leur but que par des détours. Ainsi, les appétits ou les désirs du mélancolique prendront plutôt le caractère de la passion que celui du besoin; souvent même le but véritable semblera totalement perdu de vue; l'impulsion sera donnée avec force pour un objet, elle se dirigera vers un objet différent. C'est ainsi, par exemple, que l'amour, qui est toujours une affaire sérieuse pour le mélancolique, peut prendre chez lui mille formes diverses qui le dénaturent et devenir entièrement méconnaissable pour des yeux qui ne sont pas familiarisés à le suivre dans ses métamorphoses. Cependant le regard observateur sait le reconnaître partout : il le reconnaît dans les austérités d'une morale excessive, dans les extases de la superstition, dans ces maladies extraordinaires qui jadis constituaient certains individus de l'un et de l'autre sexe prophètes, augures ou pythonisses...; il le retrouve dans les idées et les penchants qui paraissent les plus étrangers à ses impulsions primitives; il le signale jusque dans les privations superstitieuses ou sentimentales qu'il s'impose à lui-même [1]. »

1. Cabanis, *Mémoire* IV, p. 287.

Il reste à considérer quelques conditions qui avaient échappé à l'analyse des anciens et qui permettent de compléter le tableau des tempéraments. Si l'on distingue dans l'être vivant des forces sensitives et des forces motrices, on voit que le développement relatif des unes et des autres peut être très inégal. Chez certains sujets le système cérébral et nerveux prédomine sur le système musculaire; chez d'autres sujets, le rapport inverse est réalisé.

La prédominance du système nerveux entraînera un affaiblissement graduel de l'action musculaire. Toutes les fonctions qui comportent la production d'un grand nombre de mouvements tendent à s'altérer pendant que la vie se concentre de plus en plus dans l'activité cérébrale.

L'équilibre vital est menacé et certaines maladies atteignent non seulement les organes moteurs de plus en plus affaiblis, mais encore la sensibilité elle-même. Considérons, au contraire, un sujet chez lequel le système musculaire l'emporte sur le système nerveux. Un tel homme sera très peu sensible à toutes les impressions, même à celles qui pourraient l'avertir des troubles qui atteignent le corps. La conscience sera faible, obscure, concentrée dans le sentiment de déploiement brutal de la force. L'opposition qui existe dans la constitution physique déterminera un contraste très marqué dans la vie psychologique. Il existe en effet un rapport direct entre le sentiment de la résistance et le développement de la conscience. Celui qui doit lutter sans cesse contre les objets est conduit par là même à les observer, à méditer sur eux, à pénétrer leur nature, à compenser par la réflexion l'insuffisance de son énergie physique. Celui qui n'a besoin de surmonter aucune résistance s'arrête au contraire à une connaissance superficielle de la réalité. « L'habitude de produire de grands mouvements, de tout emporter de haute lutte, et le besoin grossier d'exercer sans relâche des facultés mécaniques, nous rendent plus capables d'attaquer que d'observer, de bouleverser et de détruire que d'asservir doucement, par l'application des lois de la nature, ou d'organiser et de vérifier par de nouvelles combinaisons. Entraînés dans une action violente et continuelle qui presque toujours devance la réflexion et qui souvent la rend impossible, nous obéissons à des impulsions dépourvues quelquefois même des lumières de l'instinct[1]. » D'un côté, nous aurons un homme qui pen-

1. Cabanis, *Mémoire* IV, p. 292.

sera plus qu'il n'agira et qui avant d'agir aura beaucoup pensé; d'un autre côté, on aura un homme qui sera dominé par la conscience de sa vigueur, qui sera irrésistiblement entraîné vers le mouvement, qui pensera très peu et même ne sentira que lorsqu'il se meut. Il faudra donc ajouter aux quatre tempéraments définis par les anciens un tempérament que l'on pourrait appeler nerveux et un tempérament musculaire. Ces six tempéraments primitifs se mélangent entre eux et produisent des combinaisons extrêmement variées. Mais il sera toujours possible, grâce aux principes qui fondent cette classification, de rattacher aux types essentiels tous les cas dérivés.

L'étude des tempéraments conduit Cabanis à un problème pratique, aussi important pour l'individu que pour la société.

Un tempérament résultant toujours de la prédominance de certaines dispositions organiques retentissant dans la vie psychologique, on doit admettre qu'un tempérament idéal dans lequel toutes les tendances se balanceraient parfaitement représenterait une abstraction et en un certain sens une notion contradictoire. Ce serait, il est vrai, le type humain conçu dans sa perfection. Mais même s'il était réalisable ce modèle serait bientôt altéré par le milieu et par les habitudes. Est-il possible, du moins en considérant les changements que la nature elle-même produit dans les individus, d'exercer une certaine action sur les tempéraments? On observe, il est vrai, dans tous les êtres vivants une tendance à réagir contre les influences accidentelles et à revenir au type primitif[1]. On doit même admettre que le tempérament est héréditaire comme la maladie dont il n'est peut-être qu'un cas remarquable[2]. Dans les races où l'hérédité a été le moins contrariée, les traits essentiels se sont fixés et ont formé en quelque sorte un tempérament collectif dont l'empreinte est ineffaçable.

Malgré ces obstacles, on entrevoit la possibilité de modifier lentement par des efforts patients, par des expériences portant non seulement sur des individus mais encore sur des groupes, les caractères réalisés par la nature. C'est là, comme le dit Cabanis, une entreprise hardie, mais ce n'est pourtant pas un rêve pour celui qui considère tous les changements que l'homme parvient à imposer aux espèces animales. Ce serait, en tous cas, le meilleur moyen de produire à la longue et pour des groupes humains « une espèces d'égalité de

1. Cabanis, *Mémoire* IV, p. 296.
2. *Ibid.*, p. 297-298.

moyens qni n'est point dans l'organisation primitive et qui, semblable à l'égalité des droits, serait alors une création des lumières et de la raison perfectionnée [1] ». L'originalité véritable ne serait pas atteinte par de tels résultats. Car cette égalité ne serait jamais qu'approximative, et d'autre part la délicatesse de la sensibilité qui soumet l'homme à l'influence d'un nombre infini de causes accroîtrait bientôt les différences et maintiendrait autant qu'il le faudrait la variété nécessaire à l'organisation de la vie sociale.

Ces trois fragments de l'œuvre de Cabanis représentent des aspects différents d'un même problème qui est la détermination des principales formes de la vie psychologique. Les changements dans la structure et dans les fonctions des organes produisent des types généraux qui correspondent aux différentes époques de la vie. Par la sexualité la vie de l'espèce pénètre dans la vie individuelle et elle crée deux types qui, soit dans l'ordre physique, soit dans l'ordre spirituel, soit enfin dans l'ordre social, réalisent des fonctions distinctes. En même temps, nous apercevons l'enchaînement régulier des phases par lesquelles chacun de ces deux types doit passer. Avec les tempéraments, nous nous rapprochons des nuances de plus en plus variées de la vie individuelle. Dans l'étude du tempérament s'affirme l'effort de Cabanis pour constituer cette « psychologie synthétique » vers laquelle tend la science contemporaine [2] et qui doit non seulement relier l'esprit à l'organisme, mais encore atteindre l'homme réel défini par l'équilibre plus ou moins stable de toutes ses tendances et de toutes ses fonctions.

Mais cette connaissance ne doit pas rester stérile et Cabanis, lorsqu'il s'appliquait à découvrir tous les rapports qui unissent l'esprit au corps ne se proposait point, comme on l'a cru trop facilement, de démontrer la vérité du matérialisme, mais de donner à ses recherches leur plus grande efficacité. Il pensait, en effet, à l'exemple de Descartes, que par le moyen de l'organisme nous pouvons avoir une prise sur la vie spirituelle, malgré la part de fatalité inhérente à la constitution du corps et aux lois de son développement. Ainsi, nous ne pouvons pas conjurer la menace de la vieillesse et de la mort :

1. Cabanis, *Mémoire* IV, p. 298-299. Les modifications produites dans les tempéraments par l'influence des causes extérieures sont indiquées dans le XIIe mémoire du livre des Rapports. Elles seront analysées dans une autre partie de notre étude.

2. Voir Ribot, *Psychologie des sentiments*, chap. XII, p. 371-373; A. Fouillée, *Tempérament et caractère* (Préface).

mais nous en pouvons adoucir la tristesse. De même, nous ne pouvons pas empêcher la puberté de déterminer une crise dans la vie organique et dans la vie morale; mais nous pouvons en atténuer et jusqu'à un certain point en diriger les effets, et nous pouvons même essayer de ramener le sentiment de l'amour à une forme qui exclue les dangers auxquels il expose souvent l'individu et la société. Enfin, bien que le tempérament traduise des dispositions organiques dont l'origine est indépendante de notre action, nous pouvons, en imitant la nature, régler le jeu des causes qui le modifient et l'améliorer graduellement. Ainsi se retrouvent dans la psychologie de Cabanis ces deux aspirations auxquelles il a toujours été fidèle : d'une part, il a voulu, par delà les résultats de l'analyse abstraite, atteindre les formes réelles et variées de la vie spirituelle et, d'autre part, il a voulu, grâce à la connaissance des conditions précises dont cette même vie dépend, se rapprocher d'un idéal que seule la science de l'homme, telle qu'il la rêvait, peut transformer en réalité.

F. Colonna d'Istria.

LA LOGIQUE DÉDUCTIVE

DANS SA DERNIÈRE PHASE DE DÉVELOPPEMENT

(*Suite* [1].)

LOGIQUE DÉDUCTIVE

Réflexibilité, symétrie et transitivité.

78. Incidemment, j'ai déjà employé le mot « relation »; maintenant je vais le préciser.

Nous appellerons « *signe de relation* », ou simplement « *relation* », toute écriture telle qu'on puisse déterminer une *interprétation* (au moins) de deux variables x et y de manière qu'en plaçant cette écriture entre x et y, il en résulte une P vraie; et nous dirons que ces *interprétations* sont des *valeurs possibles* de x et de y par rapport à la relation donnée.

Voici des ex. de relations tirés du langage courant : « aime » (Paul aimait Virginie), « hait » (Caïn haïssait Abel), « est un fils de », « est le fils de », « voyage avec », « arrive de », etc.

Voici des ex. tirés de l'Arithmétique : « est plus grand que », « est divisible par », « est premier avec », etc.

Et voici des ex. tirés de la Géométrie : « est perpendiculaire à », « est parallèle à », « est une projection ou une section ou une translation ou une rotation ou un déplacement de », etc.

79. En 1901, M. Russell publia dans la revue de M. Peano son remarquable mémoire *Sur la théorie des relations*, qui ôtait toute valeur à certaines critiques à la Logique faites par M. Poincaré [2], mais justifiait l'objection défensive de cet illustre mathématicien que voici : puisqu'on avait introduit de *nouveaux* symboles logiques, qui

1. Voir le n° de novembre 1911 de la *Revue*, p. 828-883.
2. *Sur la nature du raisonnement mathématique. La science et l'hypothèse.*

n'étaient pas de simples combinaisons des *anciens*, on ne pouvait s'étonner que certaines vérités qu'il avait déclarées *irréductibles* à la logique, au sens *ancien* du mot, se trouvassent être devenues *réductibles* à la logique, au sens *nouveau*, qui était tout différent[1].

Cette objection de M. Poincaré me donna l'envie d'analyser la théorie de Russell; heureusement, dans mon mémoire « *Che cos'è una relazione?* » (« Qu'est-ce qu'une relation? » publié en 1906 par l'Académie des Sciences de Turin) j'ai pu démontrer que les *nouveaux symboles* et les *nouveaux principes* de Russell n'étaient aucunement nécessaires, étant tous *réductibles* aux symboles et aux principes du *Formulaire* du 1899 dont M. Poincaré avait pris connaissance et d'où, par conséquent, il aurait pu les tirer, ainsi que je venais de le faire.

Il y a donc déjà une *théorie des relations*; mais, au lieu de la développer, je me contenterai de considérer les propriétés les plus importantes des *relations logiques* que nous connaissons déjà, savoir des *égalités* [23], des *appartenances* [24], des *inclusions* [31, 32], des *implications* [54, 55] et leurs *négations* [69, 70], c'est-à-dire des symboles « $=$ ε $\supset$ $-$ » (le troisième dans ses deux rôles et le dernier seulement pour ce qui a rapport aux trois autres).

80. D'après Vailati on dit qu'une relation est *réflexible* si elle subsiste entre x et x, pour toute *valeur possible* de x [78].

L'*égalité* est *réflexible*; en effet, quel que soit x :

41. $$x = x.$$

L'*appartenance* n'est pas réflexible, parce que le signe « ε » est toujours placé entre un individu et une Cls [24].

Nous avons déjà remarqué que l'*inclusion* est *réflexible* [31], c'est-à-dire que

42. $$a \varepsilon \mathrm{Cls}. \supset .a \supset a \qquad \text{(Leibniz)}$$

d'où [66 P 6 et 12]

43. $$x \varepsilon a. \supset .x \varepsilon a$$

et par suite l'*implication* est aussi *réflexible* (par rapport à une *condition* quelconque [60])[2].

1. Les mathématiques et la logique, *Revue de Métaphysique et de Morale*, nov. 1905.

2. De ce qui précède il résulte que la *négation* de l'*égalité* ou de l'*inclusion* ou

81. On dit qu'une relation est *symétrique* si, lorsqu'elle subsiste entre x et y, elle subsiste aussi entre y et x.

L'*égalité* et sa *négation* sont *symétriques*, c'est-à-dire :

44. $x = y . \supset . y = x.$ *45.* $x \neq y . \supset . y \neq x.$

L'*appartenance* n'est pas symétrique.

L'*inclusion* et l'*implication* ne sont pas symétriques (sauf lorsqu'il s'agit d'une même Cls ou d'une même *condition* [80]). En effet, par ex.,

$$\text{reptile} \supset \text{vertébré}$$

c'est-à-dire « tout reptile est un vertébré », mais

$$\exists\,(\text{vertébré} \neq \text{reptile}).$$

c'est-à-dire [75 et 72 P 29] « il y a des vertébrés (par ex. des poissons) qui ne sont pas des reptiles »; et par suite [71]

$$\text{vertébré} \neq \supset \text{reptile}.$$

De même, par ex. [64 P 2],

$$x = 5 . y = 4 : \supset : x + y = 9$$

mais

$$x + y = 9 : \neq \supset : x = 5 . y = 4.$$

Donc aussi la *négation* de l'*inclusion* ou de l'*implication* n'est pas symétrique.

82. On dit enfin qu'une relation est *transitive* si, lorsqu'elle subsiste entre x et y et entre y et z, elle subsiste aussi entre x et z.

L'*égalité* est *transitive*, c'est-à-dire [64 P 2] :

46. $x = y . y = z : \supset : x = z.$

L'*appartenance* n'est pas transitive, ainsi que nous l'avons déjà vu [33].

L'*inclusion* et l'*implication* sont *transitives*, ainsi que l'avait énoncé Aristote et l'a répété Leibniz, c'est-à-dire que :

47. $a \supset b . b \supset c : \supset : a \supset c$

dans sa double lecture : « si tout a est un b et si tout b est un c, alors

de l'*implication* n'est jamais réflexible. Il y aurait des raisons pour dire que la *négation* de l'*appartenance* est *réflexible*, c'est-à-dire que « $x \neq \varepsilon x$ »; cependant, avant d'affirmer cela, quel que soit x, il faudrait prendre des précautions et engager une discussion très subtile mais dépourvue d'importance pratique.

tout a est un b », « si a implique b et si b implique c, alors a implique c ».

On remarquera que le « $\supset$ » principal de la P 47 n'a pas changé de *lecture*; en effet, chacune des formules « $a \supset b$ », « $b \subset c$ », « $a \supset c$ », soit qu'on l'envisage comme *inclusion* ou comme *implication*, est toujours une *condition*; par suite ce qui précède le « $\supset$ » principal est l'*affirmation simultanée* de deux conditions [63, 64), c'est-à-dire une *condition*, et de même ce qui le suit; c'est pourquoi le « $\supset$ » principal de la P 47 est forcément un signe d'*implication* [54, 55][1].

83. En résumant : l'*égalité* est *réflexible*, *symétrique* et *transitive*; l'*appartenance* n'a aucune de ces propriétés;
l'*inclusion* et l'*implication* sont seulement *réflexibles* et *transitives*.

La comparaison de ces propriétés confirme encore une fois la nécessité de la distinction entre les symboles « $= \varepsilon \supset$ » [33, 34, 71].

Propriété substitutive de l'égalité.

84. Mais l'ensemble des trois propriétés que nous venons de considérer [83] ne suffit pas à *caractériser* l'égalité, parce qu'il y a d'autres relations qui jouissent des mêmes propriétés à la fois; par ex., les relations géométriques « est superposable à », « est équivalent à », « est semblable à », « est projectif à », etc.

Le *Formulaire* énonce une propriété de l'égalité qui sert à la distinguer de toute autre relation :

48. $$x = y :=: x \varepsilon a . \supset . y \varepsilon a.$$

Dans cette P, x et y étant *donnés*, le second membre est une *implication* entre des *conditions* par rapport à a; c'est-à-dire :

« $x = y$ » signifie que « si x appartient à une Cls [66 P 6], alors, quelle que soit cette Cls, y lui appartient aussi ».

C'est exact; mais, à mon avis, cette P n'a pas la forme la plus convenable pour des applications immédiates. Je préfère dire que l'*égalité* est *caractérisée* par la propriété *substitutive*, savoir que : si « $x = y$ », alors « en remplaçant x par y dans une écriture quelconque, la *signification* de cette écriture *ne change pas* ».

1. De l'affirmation simultanée « $x -= y . y -= z$ » on ne peut tirer aucune relation entre x et z. De même pour l'affirmation simultanée « $a -\supset b . b -\supset c$ » dans sa double lecture.

Pour exprimer cela, en se passant du langage ordinaire, il suffit de remarquer que dans nos P les signes se suivent toujours sur une même ligne; c'est pourquoi une écriture quelconque, dans laquelle on rencontre la lettre x, aura nécessairement une des formes

« ux », « xv », « uxv »,

selon que x est seulement *précédé* ou seulement *suivi* ou en même temps *précédé et suivi* par d'autres signes quelconques, dont je désigne l'ensemble par u et v.

Mon principe sera donc énoncé dans tous les cas possibles moyennant les P

49. $x = y . \supset . ux = uy.$ *50.* $x = y . \supset . xv = yv.$
51. $x = y . \supset . uxv = uyv.$

85. Voici une conséquence de ces P, qui me semble très importante pour la *méthodologie*.

Dans presque tous les traités d'Arithmétique on rencontre des P telles que :

$$a, x, y \varepsilon \mathrm{N} . x = y : \supset : a + x = a + y \qquad (1)$$

qui, malgré son apparence, n'est pas une vraie P arithmétique.

En effet, si l'écriture quelconque désignée par u dans la P 49 est « $a +$ », cette P devient :

$$x = y . \supset . a + x = a + y \qquad (2)$$

et ainsi la vérité de cette dernière P reste établie indépendamment de la Cls à laquelle appartiennent a, x, y et de la signification du symbole « $+$ ». Et réellement : ne resterait-elle pas vraie même si a, x, y, au lieu d'être des N, étaient des *nombres* d'une espèce différente ou d'*autres choses* quelconques (par ex., des longueurs, des angles, des volumes, des forces, des vitesses, des poids, des valeurs, etc.) pour lesquelles on eût donné une *signification*, n'importe laquelle, au signe « $+$ » ? et ne resterait-elle pas vraie même si, au lieu du signe « $+$ », il s'agissait de n'importe quel autre signe d'opération (par ex., « $\times$ », « $-$ », etc.), pourvu que a et x soient des valeurs possibles par rapport à cette opération [94] ? [1].

La P (2), ainsi que ses semblables par rapport à un autre signe d'opération, appartient donc aux applications immédiates de la

1. Car, si « $x = y$ », cette opération sera forcément *possible* aussi par rapport à a et y, et le *résultat* ne pourra être que *le même* d'auparavant.

Logique et n'exige aucune autre condition dans l'Hp; toute tentative de démonstration de P de ce type ne saurait être qu'un *paralogisme*.

86. Il faut encore remarquer que les P 48, 49, 50 ne sont pas *invertissables*, c'est-à-dire que « $ux = uy$ » n'implique pas nécessairement « $x = y$ »; et de même « $xv = yv$ », « $uxv = uyv$ ».

En effet, par ex., du fait que « le père de $x =$ le père de y » on ne peut pas conclure que « $x = y$ », car x pourrait être un frère ou une sœur de y. Donc, toutes les fois qu'une écriture donnée u est telle que

« $ux = uy$ » implique « $x = y$ »,

ce fait constituera une propriété remarquable de cette écriture u.

C'est pourquoi, par ex., la P

$$a, x, y \varepsilon \mathrm{N}.a + x = a + y : \supset : x = y \qquad (3)$$

est une vraie P *arithmétique*, qui énonce une propriété de l'addition; en effet, s'il y a d'autres opérations pour lesquelles sont vraies les P analogues à la (3), il y en a aussi de celles qui n'ont pas la même propriété[1]. Eh bien! Malgré ce que je viens de dire, si vous prenez au hasard un traité d'Arithmétique, il est plus probable que vous y rencontriez la (1) que la (3)!

Transformation des relations logiques.

87. Les relations logiques « $= \varepsilon \supset$ » sont liées entre elles par des propriétés très importantes.

Nous avons déjà vu [81] que la formule « $a \supset b$ » (tant comme *inclusion* que comme *implication*, selon que a et b sont des Cls ou des conditions par rapport à la même variable) n'implique pas la formule « $b \supset a$ » (qu'on peut appeler *la réciproque* de la précédente); mais, lorsque « $a \supset b$ » et « $b \supset a$ » subsistent toutes les deux, leur *affirmation simultanée* (c'est-à-dire « tout a est un b et tout b est un a », ou bien « a implique b et b implique a ») implique « $a = b$ », car les Cls et les conditions sont toujours envisagées au point de vue de l'*extension* [27, 60]. Donc :

52. $a \supset b . b \supset a : \supset : a = b$ (Leibniz).

1. Telle, par ex., la détermination du plus grand commun diviseur qui, par ex., est 4 aussi bien pour 8 et 12 que pour 8 et 28, bien que 12 ne soit pas égal à 28.

La réciproque de cette P, c'est-à-dire :

$$« a = b » \text{ implique } « a \supset b . b \supset a »$$

est vraie seulement si a (et par conséquent aussi b [P 57]) est une Cls ou une condition, ce qu'il faut déclarer, parce qu'on pourrait avoir « $a = b$ » même en d'autres cas. Donc :

53. $a \varepsilon \text{Cls}. a = b : \supset : a \supset b . b \supset a$ (LEIBNIZ)

et l'on sous entend la P analogue pour les *conditions*[1] à cause des considérations déjà développées [62].

88. Comme le signe « $\supset$ » est toujours employé entre deux Cls ou entre deux conditions (parce qu'on ne lui donnera pas d'autre rôle outre que ceux d'*inclusion* [31] et d'*implication* [55]), j'ajoute aux P du *Formulaire* les P

54. $a \varepsilon \text{Cls} . a \supset b : \supset : b \varepsilon \text{Cls}$

55. $b \varepsilon \text{Cls} . a \supset b : \supset : a \varepsilon \text{Cls}$

qui permettent d'abréger l'Hp de plusieurs P du *Formulaire*.

Ainsi, par ex., à cause de la P 6 [66] et de la P 54, dans l'Hp de la P

56. $x \varepsilon a . a \supset b : \supset : x \varepsilon b$

on n'a plus besoin d'énoncer que « a, b ε Cls ».

On peut aussi remarquer, comme ex. d'application de la propriété *substitutive* de l'égalité [84], que :

57. $a \varepsilon \text{Cls} . a = b . \supset . b \varepsilon \text{Cls}.$

58. $b \varepsilon \text{Cls} . a = b . \supset . a \varepsilon \text{Cls}.$

89. Pour simple que puisse paraître la relation d'égalité [23], on peut la *décomposer*. En effet, x étant un objet donné quelconque, l'écriture « $y = x$ » est une condition par rapport à y [52] ; l'ensemble des y qui la vérifient, c'est-à-dire [58] « $y \ni (y = x)$ », est la Cls dont x est *le seul* individu, c'est-à-dire [45] « ιx ». Donc :

59. $\iota x = y \ni (y = x)$

d'où [60]

60. $y \varepsilon (\iota x) . = . y = x.$

1. Ainsi que les analogues des P 7, 8 [66], 14, 17 [67], 24, 26 [70] et, dans la suite immédiate, les analogues des P 54, 55, 57, 58 [88].

Ainsi toute *égalité* peut se transformer dans une *appartenance*.

On voit par là que le signe « ι » pourrait être lu « *égal à* » (tandis que le signe « $=$ » se lit « *est égal à* »). Mais ce n'est pas une lecture qui convienne au langage courant; on ne saurait l'adopter, par ex., pour lire la P [46] « $\iota\, 2 = \mathrm{Np} \frown 2\ \mathrm{N}$ ».

Après quoi, pour la suite des signes « $\sim\iota$ » [70] on peut proposer la lecture « *différent de* » (tandis que « $\sim =$ » se lit « *n'est pas égal à* » ou « *est différent de* »); ainsi, par ex., la P [72 P 92]

$$\mathrm{Np} \sim \iota 2 \supset 2\mathrm{N} + 1$$

sera lue « tout nombre premier *différent de* 2 est un nombre impair ».

90. Moyennant le symbole « ι » on peut aussi transformer toute *appartenance* en une *inclusion*; en effet :

61. $$x \varepsilon a . = . \iota x \supset a$$

c'est-à-dire [23, 31, 45] : on peut dire indifféremment que x appartient à la Cls a [66 P 6] ou bien que la Cls dont x est *le seul* individu *est contenue dans* la Cls a [88 P 54].

Ainsi la P 56 [88] devient un *cas particulier* de la P 47 [82].

91. Les transformations indiquées par les P 60 et 61 confirment l'importance du symbole « ι », dont nous allons considérer quelques autres propriétés fondamentales.

D'abord, quel que soit x, moyennant la P 60 [89], la P 41 [80] se transforme ainsi :

62. $$x \varepsilon (\iota x).$$

De cette P, moyennant la P 6 [66] et [74] la P :

63. $$x \varepsilon a . \supset . \exists a$$

on déduit, quel que soit x, que :

64. $(\iota x) \varepsilon \mathrm{Cls}.$ *65.* $\exists (\iota x).$

On remarquera encore que [44, 45] :

66. $$a \varepsilon \mathrm{Elm} : \supset : x \varepsilon a . = . a = \iota x . = . x = \iota a .$$

67. $$a \varepsilon \mathrm{Elm} . = . \exists x \ni (a = \iota x).$$

92. On peut aussi transformer toute formule d'*inclusion* ou d'*implication* dans une *égalité*, et cela de plusieurs manières, indiquées par Leibniz.

En effet, dans le double rôle du signe « $\supset$ » [31, 55, 39, 34 fig. 2],

68. $a \supset b . = . a \frown b = a.$ *69.* $b \supset a . = . a \smile b = a.$

On a aussi, mais seulement pour les *inclusions*, que [72 P 29] :

70. $a \varepsilon \mathrm{Cls} . a \supset b : = : a \frown - b = \bigwedge.$

71. $a \varepsilon \mathrm{Cls} . b \supset a : = : a \smile - b = \bigvee$ [1].

93. Ayant ainsi obtenu la transformation d'une *égalité* dans une *appartenance* [89 P 60], d'une *appartenance* dans une *inclusion* [90 P 61] et d'une *inclusion* dans une *égalité* [92 P 68, 69, 70, 71], on peut aussi obtenir la transformation *inverse* de chacune d'elles en exécutant *successivement* les deux autres [2].

Il est à propos de rappeler ici que la P 28 [70] transforme la *négation d'une appartenance* dans l'*affirmation d'une appartenance*; par suite, on peut même transformer la *négation* d'une *égalité* ou *inclusion* (transformées d'abord en appartenance) dans l'*affirmation* d'une (appartenance, qu'après on pourra transformer en) *égalité* ou *inclusion*.

En résumé : les différentes *relations logiques* sont transformables l'une dans l'autre et même le caractère *affirmatif* ou *négatif* d'une assertion n'est qu'une question de *forme*.

Propriétés simplificative, commutative, associative et distributive des opérations logiques.

94. Nous appellerons « *signe d'opération* », ou simplement « *opération* », tout signe qui, placé entre deux objets a et b d'un ensemble donné, désigne un objet déterminé du *même* ensemble; en ajoutant que, parfois, le choix de a et de b, dans l'ensemble donné, est assujetti à des restrictions.

Par ex., le signe « $+$ », dans toutes ses acceptions, est un signe d'opération; car, selon que a et b sont des nombres ou des longueurs

1. Pour rendre plus commodes des comparaisons que je ferai, j'ai préféré considérer « $a \supset b$ » dans les P 68, 70 et « $b \supset a$ » dans les P 69, 71. On remarquera, dans la P 70, que son premier membre implique « $b \varepsilon \mathrm{Cls}$ » [88 P 54] et que du second on déduit « $(a - b) \varepsilon \mathrm{Cls}$ » [68 P 20, 88 P 58], c'est-à-dire « $(a \frown - b) \varepsilon \mathrm{Cls}$ » [72 P 29], d'où « $a, - b \varepsilon \mathrm{Cls}$ » [66 P 8], d'ou « $a, b \varepsilon \mathrm{Cls}$ » [70 P 26]. Et de même pour la P 71.

2. Il y a des manières plus simples pour obtenir ces transformations inverses; m ais ici ce n'est pas le cas d'insister sur cette question.

ou des angles ou des vitesses etc., l'écriture « $a + b$ » désigne respectivement un nombre, une longueur, un angle, une vitesse, etc.

De même pour le signe « — » (moins); sauf que, si l'on veut s'occuper seulement des nombres et des grandeurs *absolus*, il faut assujettir a et b à la restriction que a ne soit pas plus petit que b.

Notre idéographie logique a *deux signes d'opérations*, savoir « $\smile$ » [39, 67] et « $\frown$ » [39, 63] (puisque je ne m'occupe plus du signe « o » [73]); car, selon qu'ils sont placés entre deux Cls ou deux *conditions*, ils donnent naissance à une Cls (la *réunion* ou l'*intersection* des Cls données) ou à une *condition* (l'affirmation *alterne* ou *simultanée* des conditions données).

Tous les deux, et dans le double rôle de chacun, ils ont des propriétés analogues à celles des signes « + » et « $\times$ », ainsi que l'avaient remarqué Leibniz et ses disciples [49,68]; en effet, les deux opérations logiques ont la propriété *commutative* :

72. $a \smile b = b \smile a$ *73.* $a \frown b = b \frown a$

et la propriété *associative* :

74. $(a \smile b) \smile c = a \smile (b \smile c)$ *75.* $(a \frown b) \frown c = a \frown (b \frown c)$.

Mais ces opérations ont aussi une propriété :

76. $a \varepsilon \mathrm{Cls} . \supset . a \smile a = a$ *77.* $a \varepsilon \mathrm{Cls} . \supset . a \frown a = a$

qu'on peut appeler *simplificative*, dont ne jouissent pas les opérations correspondantes de l'Arithmétique

(car, si « $a \varepsilon \mathrm{N}$ », alors « $a + a = 2a$ » et « $a \times a = a^2$ »).

Les propriétés *commutative* et *simplificative* avaient été remarquées par Leibniz; la propriété *associative* du signe « $\frown$ » a été découverte par Boole (a. 1854) et celle du signe « $\smile$ », par Schröder (a. 1877).

95. Tout le monde sait que, si « $a, b, c \varepsilon \mathrm{N}$ », alors

$$c \times (a + b) = (c \times a) + (c \times b)$$

et

$$(a + b) \times c = (a \times c) + (b \times c)$$

ce qu'on exprime en disant que la *multiplication* est *distributive* (à *gauche* et à *droite*) par rapport à l'*addition*.

Eh bien! *Chacune* des opérations logiques représentées par les signes « $\frown$ » et « $\smile$ » est *distributive* (à *gauche* et à *droite*) par rapport à *l'autre*; c'est-à-dire :

78. $c \frown (a \smile b) = (c \frown a) \smile (c \frown b)$ *79.* $(a \smile b) \frown c = (a \frown c) \smile (b \frown c)$.
80. $c \smile (a \frown b) = (c \smile a) \frown (c \smile b)$ *81.* $(a \frown b) \smile c = (a \smile c) \frown (b \smile c)$

La propriété *distributive* du signe « $\frown$ » par rapport au signe « $\smile$ » a été découverte par Lambert (a. 1781) et celle du signe « $\smile$ » par rapport au signe « $\frown$ » par Peirce (a. 1867).

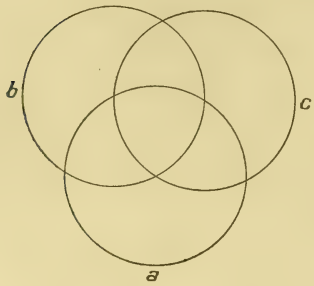


Fig. 7.

Voilà donc un autre manque d'analogie, puisqu'en Arithmétique l'addition n'est pas distributive par rapport à la multiplication[1].

Les P 79 et 81 sont des conséquences immédiates des P 78 et 80, d'après les P 73 et 72.

On peut *vérifier* chacune des P 74, 75, 78, 79, 80, 81 en exécutant séparément sur la figure 7 [34] les opérations indiquées par leurs deux membres[2].

L'application simultanée des P 78, 79 et des P 80, 81 donne les P

82. $(a \smile b) \frown (c \smile d) = (a \frown c) \smile (b \frown c) \smile (a \frown d) \smile (b \frown d)$ (Lambert)
83. $(a \frown b) \smile (c \frown d) = (a \smile c) \frown (b \smile c) \frown (a \smile d) \frown (b \smile d)$

qui apprennent à transformer une *intersection de réunions* dans une *réunion d'intersections* et réciproquement; et dont seulement la première a son analogue pour les signes « $+$ » et « $\times$ ».

96. En échangeant entre eux les deux membres de la P 3 (et en y écrivant le signe « $\frown$ », qui y est sous-entendu par la P 2) et de la P 15 [67], on obtient :

$$x \varepsilon (a \frown b) :=: x \varepsilon a . \frown . x \varepsilon b$$
$$x \varepsilon (a \smile b) :=: x \varepsilon a . \smile . x \varepsilon b.$$

On peut dire que le signe « ε » a la propriété *distributive* (à *gauche*) par rapport aux signes « $\frown$ » et « $\smile$ ». Mais il faut remarquer que

1. On devrait avoir :

$$a + (b \times c) = (a + b) \times (a + c)$$

ce qui est vrai seulement si

« $a = 0$ » ou si « $a + b + c = 1$ ».

2. Cette figure représente le cas le plus *général*, au sens que les *trois* Cls qu'on suppose données partagent le *tout* dans *le plus grand nombre* possible de Cls. On obtient tous les cas *particuliers*, en imaginant que chaque Cls, d'un groupe quelconque des *huit* Cls obtenues, soit égale à *rien* [37].

ces signes changent de *rôle* d'un membre à l'autre; car, dans les premiers membres ils désignent respectivement une *intersection* ou une *réunion* de Cls, tandis que dans les seconds ils désignent une *affirmation simultanée* ou *alterne* de conditions.

D'après la P 1, les P 13 et 16 permettent de dire, avec la même remarque, qu'aussi le signe « $\ni$ » a la propriété *distributive* (à *gauche*) par rapport aux signes « $\frown$ » et « $\smile$ ».

97. Le signe « $\supset$ » a aussi la propriété *distributive* (à *gauche*) par rapport au signe « $\frown$ », qui conserve ou change son rôle selon que a, b, c sont des conditions ou des Cls :

84. $a \supset b \frown c :=: a \supset b . a \supset c$ (Mc Coll, a. 1878[1])

ainsi qu'on peut *vérifier*, dans le cas des Cls, en se rapportant à la figure 8.

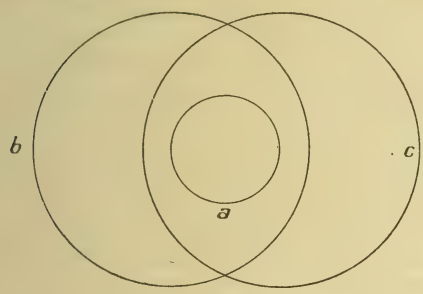


Fig. 8.

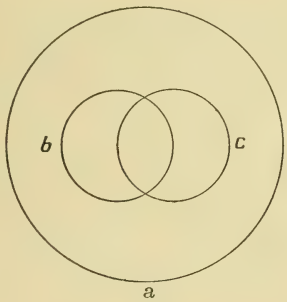


Fig. 9.

Mais le signe « $\supset$ » n'a pas la propriété distributive à *droite* par rapport au signe « $\frown$ ». En effet, tandis que (fig. 9) :

85. $b \supset a . c \supset a : \supset : b \frown c \supset a$ (Leibniz)

« $b \frown c \supset a$ » n'implique pas « $b \supset a . c \supset a$ » (fig. 10).

L'analogie entre les propriétés des signes « $\frown$ » et « $\smile$ » (telle qu'elle résulte, par ex., de la comparaison des P 72, 74, 76, 78, 80, 82 avec les P 73, 75, 77, 79, 81, 83) justifierait l'attente que le signe « $\supset$ » eût la propriété distributive à *gauche* aussi par rapport au signe « $\smile$ ».

1. Leibniz avait énoncé seulement que $a \supset b . a \supset c : \supset : a \supset b \frown c$

Pour abréger, dans les formules du type « $a \supset (b \frown c)$ » ou « $(b \frown c) \supset a$ » on sous-entend les parenthèses [P 84,85]; et de même pour les formules du type « $a \supset (b \smile c)$ » [P 86] ou « $(b \smile c) \supset a$ » [P 87].

Mais le signe « $\supset$ » n'a pas du tout la propriété distributive par

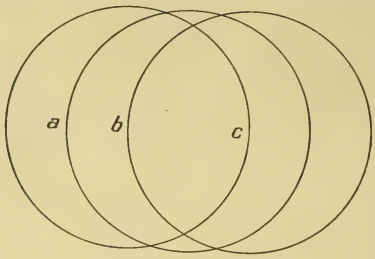


Fig. 10.

rapport au signe « $\cup$ », ni à *gauche* ni à *droite*. En effet, tandis que (si a, b, c sont trois Cls ou trois conditions)

86. $a \supset b . \cup . a \supset c : \supset : a \supset b \cup c$ (Mc Coll, a. 1878)

(ainsi qu'il résulte de la fig. 11, même en y échangeant entre elles

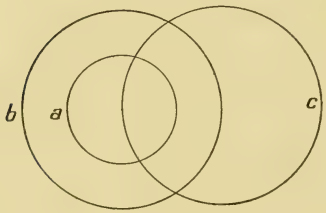


Fig. 11.

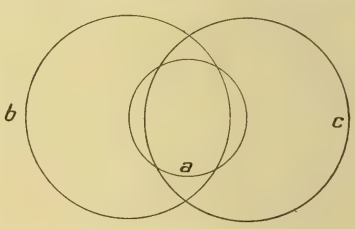


Fig. 12.

les lettres b et c), « $a \supset b \cup c$ » n'implique pas « $a \supset b . \cup . a \supset c$ » (fig. 12). Encore (fig. 9) de la P

87. $b \cup c \supset a :=: b \supset a . c \supset a$ (Mc Coll, a. 1878[1])

(qui relie le signe « $\supset$ » aux signes « $\cup$ » et « $\cap$ », dont celui-ci est sous entendu) on déduit

$$b \cup c \supset a : \supset : b \supset a . \cup . c \supset a$$ [2]

mais « $b \supset a . \cup . c \supset a$ » n'implique pas « $b \cup c \supset a$ »

(ainsi qu'il résulte de la figure 13, même en y échangeant entre elles les lettres b et c).

1. Leibniz avait énoncé seulement que $b \supset a . c \supset a : \supset : b \cup c \supset a$.
2. Cette P a une importance momentanée, en vue de notre discours; mais elle est dépourvue d'intérêt, étant comprise dans la P 87 [98 note].

Dans la suite [115] il résultera que ce manque d'analogie, entre

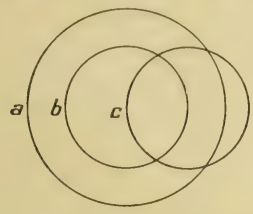


Fig. 13.

les propriétés des signes « $\frown$ » et « $\smile$ » par rapport au signe « $\supset$ », est tout à fait apparent.

Autres propositions remarquables.

98. Les P 42, 47, 52 énoncent des propriétés du signe « $\supset$ » qui ont leurs analogues pour le double signe arithmétique « $\leqq$ » (qui est l'affirmation alterne des signes « $<$ » et « $=$ »).

En effet : si « $a, b, c \varepsilon \mathrm{N}$ », alors

$$a \leqq a \qquad a \leqq b . b \leqq c : \supset : a \leqq c \qquad a \leqq b . b \leqq a : \supset : a = b$$

Il y a d'autres propriétés pour lesquelles subsiste cette analogie (et celle, déjà remarquée, entre les signes logiques « $\smile$ », « $\frown$ » et les signes arithmétiques « $+$ », « $\times$ »).

Par ex., si « $a, b, c, d \varepsilon \mathrm{N}$ », alors

$$a \leqq b . \supset . a + c \leqq b + c \qquad a \leqq b . \supset . a \times c \leqq b \times c$$
$$a \leqq b . c \leqq d : \supset : a + c \leqq b + d$$
$$a \leqq b . c \leqq d : \supset : a \times c \leqq b \times d.$$

Et de même, si a, b, c, d sont des Cls ou sont des conditions, alors (d'après Leibniz) :

$$88.\ a \supset b . \supset . a \smile c \supset b \smile c \qquad 89.\ a \supset b . \supset . a \frown c \supset b \frown c$$
$$90.\ a \supset b . c \supset d : \supset : a \smile c \supset b \smile d$$
$$91.\ a \supset b . c \supset d : \supset : a \frown c \supset b \frown d$$

ainsi qu'il résulte de la fig. 11 pour les P 88, 89 et de la fig. 14 pour les P 90, 91.

Mais cette analogie n'est pas complète; en effet, elle subsiste pour les deux premières des P

92. $a \supset a \cup b$ *93.* $b \supset a \cup b$

94. $a \cap b \supset a$ *95.* $a \cap b \supset b$

remarquées par Leibniz et qui sont valables soit pour des Cls que pour des conditions (et que, dans le premier cas, on voit vérifiées dans les fig. 3 et 4 [43]), tandis que les deux autres n'ont pas leurs analogues dans l'Arithmétique[1].

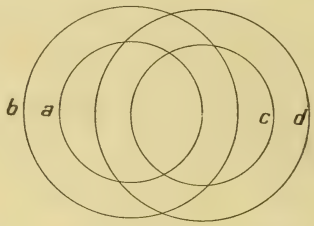


Fig. 14.

99. Si a est une Cls, dire que « $b = \sim a$ » signifie que « b est la Cls *contraire* de a » [70]. Cette dernière relation étant symétrique [81], il s'ensuit que :

96. $b = \sim a . = . a = \sim b.$

Si a est une Cls, dire que « $b \supset \sim a$ » signifie que b est *disjointe* de a » [40]. Cette dernière relation étant aussi symétrique, il s'ensuit que

97. $b \supset \sim a . = . a \supset \sim b.$

Donc : tandis que chacun des deux couples de signes « $\sim =$ » et « $= \sim$ » forme une relation symétrique [P 45 96], des deux couples « $\sim \supset$ » et « $\supset \sim$ » le second seulement est symétrique [P 97]; car, par ex., « $N \sim \supset Np$ » mais « $N \supset Np$ » [35].

En remplaçant a par « $\sim a$ » et en se souvenant de la P 25 les P 96, 97 deviennent :

98. $b = a . = . \sim a = \sim b.$

99. $b \supset a . = . \sim a \supset \sim b.$

Ces quatre P (qui sont valables aussi bien pour des Cls que pour des conditions) et la P 25 énoncent des propriétés du signe logique

1. Des P 95, 93 on déduit (soit pour des Cls que pour des conditions), moyennant un syllogisme [P 47], que

$$a \cap b \supset a \cup b$$

« - » qui sont analogues à celles du signe arithmétique « — » dans la théorie des nombres relatifs (signés), pourvu qu'on remplace « $\supset$ » par « $\leqq$ » [98].

Mais, même ici on n'a pas une analogie complète. En effet, par exemple, la P arithmétique

$$(-a)\times(-b)=a\times b$$

n'a pas son analogue dans la logique; car, si « a, $b \varepsilon$ Cls », la Cls « $(-a)\cap(-b)$ », au lieu d'être *égale* à la Cls « $a\cap b$ », en est *disjointe*.

100. Nous verrons [105] que, dans quelques raisonnements faux, de l'Hp « $a \varepsilon$ Cls . $a \supset b$ » on prétend tirer la Ts « $\exists\, b$ » [75]; mais, pour que cette Ts soit légitime, il faut savoir aussi que « $\exists\, a$ » (ce qui rend superflu d'énoncer que « $a \varepsilon$ Cls » [P 39]), car autrement l'Hp pourrait être vérifiée par « $a=b=\wedge$ ». Donc :

100. $$\exists a . a \supset b : \supset : \exists b$$

c'est-à-dire : « s'il y a des a et si tout a est un b, alors il y a aussi des b ».

En général, on ne peut tirer une *affirmation d'existence* d'une Hp qui n'en renferme aucune, au moins dans la forme d'*appartenance* [P 63].

Syllogistique.

101. Le *syllogisme* est la forme de raisonnement que les scholastiques ont toujours considérée comme le pivot de la *Logique déductive*, jusqu'à identifier celle-ci avec la *Syllogistique*.

Comme les scholastiques distinguent 19 *modes* du syllogisme et que nous n'en considérons qu'*un* (dans ses deux formes : *collective* [P 47] et *individuelle* [P 56], dont la seconde est une particularisation de la première [90]), on croit que notre Logique est plus restreinte que la Logique scholastique.

Mais, au contraire, tandis qu'un si grand nombre de *modes* du syllogisme n'est qu'une *illusion* due aux moyens imparfaits d'*expression* dont se servent les scholastiques, nous avons déjà énoncé 100 P (et nous en verrons bien d'autres) dont 2 seulement sont des syllogismes!

L'analyse que je vais faire de la syllogistique (et qui ne se trouve

pas dans le *Formulaire*) sera fatigante et peu agréable; mais le but que je me propose est justement de persuader les futurs professeurs de Logique de ne plus fatiguer leurs élèves avec des leçons inutiles sur cette question.

Il me faut donc affronter et abattre des moulins à vent; en effet, comme la plupart des hommes croient encore qu'ils sont des géants, si je les évitais, quelqu'un pourrait croire que j'en ai peur!

Je vais donc adopter la langage des scholastiques.

102. D'abord on distingue *quatre espèces* de *jugements*, à savoir : *universel affirmatif*, *universel négatif*, *particulier affirmatif*, *particulier négatif*; et on les représente en cet ordre par les voyelles A, E, I, O.

Donc, a et b étant deux Cls données, l'on a :

A) « tout a est un b »,
E) « nul a n'est un b » ou bien « tout a est un non b »,
I) « quelque a est un b »,
O) « quelque a n'est pas un b » ou bien « quelque a est un non b ».

En symboles [31, 70, 71, 75, 39, 72 P 29] :

A) « $a \supset b$ », E) « $a \supset - b$ », I) « $\exists(a \frown b)$ » O) « $\exists(a - b)$ ».

Comme tout *syllogisme* se compose de *trois propositions*, les scholastiques distinguent les *modes* du syllogisme selon l'espèce A, E, I, O de chacune des trois propositions. Or, en changeant de toute manière possible l'espèce A, E, I, O de chaque proposition, le nombre des *modes* du syllogisme serait « $4 \times 4 \times 4 = 64$ »! Heureusement la plupart ont déjà été éliminés comme faux, par les scholastiques eux-mêmes. Mais il en resterait toujours un bon nombre, à savoir 19!

103. Les deux premières propositions de chaque syllogisme s'appellent *prémisses*, la troisième *conclusion*.

Dans tout syllogisme il doit y avoir seulement *trois termes* : on appelle respectivement *petit* terme et *grand* terme le *sujet* et l'*attribut* (ou *prédicat*) de la *conclusion*; et on appelle terme *moyen* un terme qui doit se trouver seulement dans les *prémisses*, une fois avec le *grand* terme (et c'est la prémisse qu'on dit *majeure*) et l'autre avec le *petit* terme (et c'est la prémisse qu'on dit *mineure*).

Pour fixer les idées, j'indiquerai toujours par a, b, c (en cet ordre) le *petit* terme, le terme *moyen* et le *grand* terme[1].

On distingue *quatre figures* du syllogisme, selon le rôle du terme *moyen* : dans la *première* figure, b est *sujet* par rapport à c et *attribut* par rapport à a;

dans la *deuxième* figure, b est toujours *attribut;*

dans la *troisième* figure, b est toujours *sujet;*

dans la *quatrième* figure, b est *attribut* par rapport à c et *sujet* par rapport à a.

Il y aurait 4 *modes* de la *première figure*, 4 de la *deuxième*, 6 de la *troisième* et 5 de la *quatrième*, auxquels on a donné des *noms mnémoniques* dont l'importance réside dans les *voyelles*; en effet, dans chaque *nom* il y a *trois voyelles* qui désignent, dans cet ordre, l'*espèce* [102] de la *majeure*, de la *mineure*, et de la *conclusion*[2].

104. Voici ces 19 *modes* du syllogisme, exprimés par nos symboles, avec leur *noms* scholastiques à côté.

Première figure

1) $b \supset c . a \supset b : \supset : a \supset c$ — *b*Ar*b*ArA
2) $b \supset \sim c . a \supset b : \supset : a \supset \sim c$ — *c*E*l*A*r*E*nt*
3) $b \supset c . \exists (a \frown b) : \supset : \exists (a \frown c)$ — *d*A*r*II
4) $b \supset \sim c . \exists (a \frown b) : \supset : \exists (a \sim c)$ — *f*E*r*IO

Deuxième figure

5) $c \supset \sim b . a \supset b : \supset : a \supset \sim c$ — *c*E*s*A*r*E
6) $c \supset b . a \supset \sim b : \supset : a \supset \sim c$ — *c*A*m*E*str*E*s*
7) $c \supset \sim b . \exists (a \frown b) : \supset : \exists (a \sim c)$ — *f*E*st*I*n*O
8) $c \supset b . \exists (a \sim b) : \supset : \exists (a \sim c)$ — *b*A*r*O*c*O

Troisième figure

9) $b \supset c . b \supset a : \supset : \exists (a \frown c)$ — *d*A*r*A*pt*I
10) $\exists (b \frown c) . b \supset a : \supset : \exists (a \frown c)$ — *d*IsA*m*I*s*
11) $b \supset c . \exists (b \frown a) : \supset : \exists (a \frown c)$ — *d*A*t*I*s*I
12) $b \supset \sim c . b \supset a : \supset : \exists (a \sim c)$ — *f*E*l*A*pt*O*n*
13) $\exists (b \sim c) . b \supset a : \supset : \exists (a \sim c)$ — *b*O*c*A*rd*O
14) $b \supset \sim c . \exists (b \frown a) : \supset : \exists (a \sim c)$ — *f*E*r*I*s*O*n*

1. Que d'habitude on représente par les lettres S, M, P (Sujet, Moyen, Prédicat).
2. Petrus Hispanus, pontifex sub nomine Iohannes XXI (m. 1227).

Quatrième figure

15) $c \supset b . b \supset a : \supset : \exists (a \frown c)$ *br*Am*A*nt*I*p
16) $c \supset b . b \supset \sim a : \supset : a \supset \sim c$ *c*A*m*E*n*E*s*
17) $\exists (c \frown b) . b \supset a : \supset : \exists (a \frown c)$ *d*I*m*A*r*I*s*
18) $c \supset \sim b . b \supset a : \supset : \exists (a \sim c)$ *f*E*s*A*p*O
19) $c \supset \sim b . \exists (b \frown a) : \supset : \exists (a \sim c)$ *fr*E*s*I*n*O*n*

105. On remarquera d'abord que, moyennant la P 73 :

$$a \frown b = b \frown a$$

et son analogue $$b \frown c = c \frown b$$

le *Datisi* (11) se réduit au *Darii* (3), le *Ferison* (14) au *Ferio* (4), le *Dimaris* (17) au *Disamis* (10) et le *Fresinon* (19) au *Festino* (7).

On remarquera ensuite que, moyennant la P 97 [99]

$$b \supset \sim a . = . a \supset \sim b$$

et son analogue $$b \supset \sim c . = . c \supset \sim b$$

le *Cesare* (5) se réduit au *Celarent* (2), le *Festino* (7) au *Ferio* (4), le *Camenes* (16) au *Camestres* (6) et le *Fesapo* (18) au *Felapton* (12).

La P 96 [99] $$b = \sim a . = . a = \sim b$$

et ses analogues nous permettent par exemple d'appeler « $\sim d$ » et « d » les Cls qu'on nommait « c » et « $\sim c$ », ou celles qu'on nommait « b » et « $\sim b$ ». Dans le premier cas, sauf le remplacement *partout* de la lettre d à la lettre c (ce qui n'a aucune importance), le *Celarent* (2) se réduit au *Barbara* (1), le *Ferio* (4) au *Darii* (3) [P 29], le *Felapton* (12) au *Darapti* (9) et le *Bocardo* (13) au *Disamis* (10). Dans le second cas, sauf le remplacement *partout* de la lettre d à la lettre b, le *Camestres* (6) se réduit au *Cesare* (5) — qui a déjà été réduit au *Celarent* (2), qui à son tour a déjà été réduit au *Barbara* (1) — et en même temps le *Baroco* (8) se réduit au *Festino* (7) — qui a déjà été réduit au *Ferio* (4), qui à son tour a déjà été réduit au *Darii* (3).

Maintenant nous pouvons échanger entre eux les noms des Cls a et c; alors le *Disamis* (10) se réduit au *Darii* (3), à cause de la propriété *commutative* [P 78] du signe « $\frown$ » d'intersection et du signe « $\frown$ » sous-entendu d'affirmation simultanée [P 2]. Quant au *Darii* (3), de son Hp on tire [P 73, 89] la formule

$$\exists (a \frown b) . a \frown b \supset a \frown c$$

dans laquelle on trouve seulement *deux termes* (à savoir « $a \frown b$ », « $a \frown c$ ») et d'où l'on tire la Ts « $\exists (a \frown c)$ » comme application *immédiate* de la P 100.

En résumant, il nous reste seulement les syllogismes en *Barbara* (1), en *Darapti* (9) et en *Bramantip* (15).

Mais ces deux derniers sont *faux*; en effet leurs Ts sont des *affirmations d'existence*, tandis que leurs Hp n'en renferment aucune, pas même sous forme d'appartenance [100] [1].

Il nous reste donc *seulement* le syllogisme en *Barbara* (1), c'est-à-dire la propriété *transitive* du signe « $\supset$ » [P 47], ou *syllogisme* en *forme collective*.

Si on pose à côté, comme cas particulier [90], le *syllogisme* en *forme individuelle* [P 56], toute la *Syllogistique* vient se trouver résumée dans ces deux P!

106. J'ajouterai un mot au sujet du *sorite*, qui n'est autre chose que l'application répétée, autant de fois que l'on veut, du *syllogisme* en *Barbara*.

C'est-à-dire que : étant donnée une succession de Cls (ou de conditions), telles que (dans l'ordre donné) *chacune* (sauf la dernière) soit contenue dans (implique) la *successive*, on pourra conclure que la *première* est contenue dans (implique) la *dernière*. Par exemple, a, b, c, d, e étant des Cls (ou des conditions),

101. $$a \supset b . b \supset c . c \supset d . d \supset e : \supset : a \supset e.$$

Dans le cas des Cls, la *première* (seulement) des *inclusions* et la Ts peuvent être remplacées par des *appartenances* par rapport au même individu; c'est-à-dire, par ex. :

102. $$x \varepsilon b . b \supset c . c \supset d . d \supset e : \supset : x \varepsilon e.$$

(*A suivre.*) ALESSANDRO PADOA.

1. La fausseté des modes traditionnels du syllogisme, moyennant lesquels de *deux* jugements *universels* on voudrait déduire *un* jugement *particulier*, a été reconnue séparément par Miss Ladd (a. 1883), Schröder, Nagy, Peano, etc. C'est un des premiers et des plus remarquables résultats de l'adoption d'une idéographie logique.

ÉTUDES CRITIQUES

LA NATURE ET L'HOMME

M. Sigurd Ibsen a publié l'année dernière un ouvrage philosophique sous le titre : *Quintessence humaine*[1]. La première partie contient, sous le titre du présent article, un exposé complet du principe fondamental qu'il applique ensuite à l'étude de quelques questions un peu moins théoriques.

L'auteur est le fils unique du grand poète dramatique. Né en 1859, à Kristiania, il a été élevé en Italie et en Allemagne, a été diplomate, et est devenu ministre (*Statsminister*), peu de temps avant la séparation de la Norvège et de la Suède. Il a écrit diverses études politiques, notamment sur plusieurs hommes d'État de notre époque, et a fait, à l'Université de Kristiania, un cours de sociologie.

Un compte rendu d'un ouvrage tel que celui-ci n'est, en général, qu'une occasion, pour le critique, d'exposer ses propres idées en opposition, ou en conformité très approximative avec celles de l'auteur. Il m'a paru préférable, au moins pour la première partie de ce volume, de faire un résumé aussi exact que possible de la thèse de M. Sigurd Ibsen, en conservant la division même de ses chapitres.

*
* *

La Nature et l'Homme.

I. — De même que les dogmes religieux, auxquels on croit sans les concevoir, et les règles morales, que l'on reconnaît sans les appliquer, les vérités scientifiques reconnues ont aussi une portée restreinte : elles ne pénètrent pas notre conscience profonde. Ainsi

1. *Menneskelig Kvintessens*, Kristiania et Kjœbenhavn, Gyldendal.

les découvertes de Copernic et de Darwin ne nous empêchent pas, suivant une pratique constante en philosophie, d'être attachés à la terre comme au centre du monde, et de tout rapporter à l'homme comme s'il avait une importance particulière dans la nature. Notre raison acquiert les résultats de la science, sans qu'ils pénètrent nos sentiments, les mobiles de nos actions, nos intentions, ni ne puissent modifier notre moi intime.

Ne nous méprenons donc pas, lorsque nous disons qu'une conception naturelle, ou, plus exactement, monistique, de l'univers, gagne du terrain. Quiconque voudrait la réaliser en esprit et en vérité devrait se délivrer du subjectivisme humain, faire cesser l'opposition entre le moi et le monde extérieur, ce qui est impossible. C'est ainsi que même le maître du monisme moderne, Ernst Hæckel, aboutit à une conception morale. Mais nos efforts, notre activité consciente d'un but, c'est précisément ce qui constitue la particularité de l'homme, et le sépare du reste de la nature, où nul, plus systématiquement que Hæckel, n'a démontré l'absence de but.

Tout nous ramène à l'homme. Même les martyrs de la science, qui ne semblent mus que par l'idée, ont toujours eu pour mobile premier le bonheur de l'humanité. On pourrait rechercher d'où vient cette dépendance de l'homme à l'égard de l'humain, et si elle tient à des conditions immuables. Elle est un phénomène naturel. Nous avons, pour ce qui émane des autres hommes, une réceptibilité analogue à celle des appareils Marconi réglés avec la même longueur d'onde. Qui sait s'il n'y a pas, en quelque mesure, transmission de la pensée entre tous les cerveaux? Notre communauté de sentiments est comme un filet, dont les mailles sont faites de millions d'êtres, qui nous empêchent, de même que nous les empêchons, de jamais atteindre à la grande liberté par delà l'humain. Nous ne pouvons que nous déplacer dans le filet, et nous ne pouvons renoncer notre propre humanité. Aussi notre philosophie est spécifiquement humaine, et notre conception naturelle de l'Univers l'est aussi en pratique, par le fait seul qu'elle repose sur le concept de la nature, par nous-mêmes formulé, ce qui nous met en opposition avec elle. Ceci est, dès le début, une inévitable atteinte au principe d'unité. Car un monisme conséquent exigerait un effort dont nous sommes absolument incapables. Un christianisme accompli ne peut être qu'une exception, mais c'est une extrémité dans les limites de l'humain. Un monisme accompli est simplement inconcevable,

car ce serait nous transmuer de notre moi dans un non-moi.

Ceci ne veut pas dire que le monisme soit une erreur. La science nous l'impose, au contraire, avec une nécessité logique. Seulement, nons sommes inaptes à nous l'appliquer à nous-mêmes. On dira peut-être que, malgré cela, dès lors que nous croyons à l'unité de la nature, nous devrions mettre notre existence en harmonie avec cette nature universelle, autant que nous le pourrons. Mais un fait s'oppose à cette conclusion : tout ce que nous considérons comme perfection humaine est dû à une pratique antimonistique, car nos progrès de tout ordre marchent de pair avec une opposition croissante entre l'homme et le reste de la natnre. Et, fait curieux, c'est précisément grâce à la science de la nature et à la philosophie qui en résulte, que nous nous apercevons qu'il en est ainsi, et qu'il en doit être ainsi.

II. Qu'est-ce que la nature? Elle est insaisissable à l'homme. Kant a montré que nous ne pouvons connaître les choses en soi, mais seulement telles qu'elles se révèlent à nous. La science nous a convaincu de l'insuffisance de nos sens, auxquels des couleurs, des sons, des courants électriques, etc. échappent totalement. Nos « lois » de la nature ne sont pas des formules, utiles pour former notre science, mais l'idée en est empruntée à nos conditions sociales par une analogie assez lâche, car la nécessité des lois naturelles, si elle existe, devrait résider dans les choses elles-mêmes. Et rien ne nous assure qu'il y ait une telle nécessité, car c'est nous-mêmes qui l'attribuons aux choses.

Une partie seulement du monde extérieur se fait connaître à nous et, cette partie, nous l'interprétons à notre manière. La « nature », conçue comme un ensemble, maintient encore aujourd'hui, jusque parmi les savants et les libres penseurs, des idées d'anthropomorphisme et d'harmonie naturelle. Mais si l'on croit qu'une conscience préside à la nature, il faut avouer qu'elle ne peut ressembler à la conscience humaine, et que ses voies n'ont pas de rapport avec les nôtres. La nature agit sans plan, sans économie, sans morale, ni justice, une horde de sauvages ne pourrait subsister en la prenant pour modèle, et plus nous nous écartons d'elle, plus nous nous rapprochons de l'idéal humain.

Le désir d'affirmer l'harmonie de la nature a conduit à un compromis : à défaut de bonté, on lui attribue la sagesse par une fausse interprétation de la théorie de Darwin sur la survivance du plus

apte : mais le plus apte, dans des circonstances données, ce peut être aussi bien l'organisme inférieur. Les phénomènes de régression sont constants. Peut-être des espèces ont été détruites, dont les possibilités d'avenir étaient supérieures à celles de la race humaine, car l'homme est un médiocre chef-d'œuvre.

L'effort vers le progrès suppose un but, et Darwin a cherché à déraciner l'idée téléologique : c'est sans intervention d'aucun principe de finalité que les mieux armés ont le plus de chances de résister. Nous ne voyons sur notre planète qu'un jeu de forces dans un aveugle désordre. Et même si un certain ordre y apparaissait, il faudrait, pour présumer un plan, comparer avec l'évolution sur d'autres sphères, et enfin considérer l'ensemble. L'univers a-t-il une fin?

Ce qui est certain, c'est qu'un démiurge humain n'aurait jamais créé le monde tel qu'il nous apparaît, ne se serait pas livré à un tel gaspillage de forces : il les aurait appliquées de manière à obtenir, par les moyens les plus simples et la voie la plus rapide, les effets les plus grands possibles. Il aurait ménagé un perpétuel progrès, tandis que la nature tourne indéfiniment en cercles, faisant succéder la dissolution au développement. L'homme a l'horreur de ce qui est sans but, et ne peut concevoir la nature comme un tonneau des Danaïdes ou une pierre de Sisyphe, il s'attache à l'espoir de la résurrection et à la croyance en l'immortalité, parce qu'il se révolte contre l'idée d'avoir vécu pour finalement disparaître dans le trou noir de l'impersonnalité. Il veut le progrès, non l'évolution. L'évolution est la vague qui monte, culmine, baisse et s'aplanit. Le progrès est le navire auquel nous imprimons direction et vitesse, vers le but.

III. — Le développement naturel des organismes est passif, en ce qu'ils s'adaptent spontanément aux conditions données : nécessité qui s'impose également à l'homme, mais en même temps on constate chez lui, et chez lui seul, un progrès actif, car son effort conscient adapte, au contraire, les conditions à lui-même et à ses besoins. Et ces besoins sont variables et croissants; ils ne sont pas, comme pour les autres êtres, des caractères permanents de l'espèce; le milieu n'est pas seul à les déterminer; il s'y ajoute une disposition particulière à aller de l'avant, et plus se marque cette disposition, plus s'avive le contraste entre l'homme et la nature. L'homme s'efforce de se soumettre la nature au lieu de s'y soumettre, et la

nature par lui modifiée agit sur lui à son tour. Qui sait si la vie ne deviendra pas un art, si l'amour ne se transformera pas en une relation encore innommée, indépendante de la fonction de reproduction?

Rien, donc, de plus erroné que la formule du XVIIIe siècle, le retour à la nature. Plus nous sommes civilisés, plus nous nous en écartons. Loin de la nature, est, au contraire, la formule du progrès, qu'il s'agisse d'améliorer les conditions de la vie ou d'ennoblir l'individu humain. C'est, entre la nature et l'homme, une opposition croissante que la science du XIXe siècle n'a pas assez mise en évidence, sans doute parce que le besoin de combattre les préjugés dualistiques lui imposait de négliger tout ce qui aurait semblé porter atteinte au principe de l'unité de la nature universelle. Car cette opposition ne contredit aucunement le monisme, et l'homme, sans cesser d'être une partie de la nature, ne fait que développer sa manière d'être particulière.

L'apparente « pratique antimonistique » est donc due à un procès de différenciation, qui prend la forme d'un progrès actif, l'individualité ayant, chez l'homme, acquis peu à peu un surcroît d'énergie, par quoi elle est amenée à agir sur l'entourage conformément à ses desseins. Le progrès n'est pas autre chose que l'évolution continuée dans une direction vers un but déterminé par l'individualité humaine. Bien qu'unique dans la nature qui nous environne, on ne peut dire que ce phénomène soit en contradiction avec la conception moniste, car la distance entre l'évolution passive et le progrès actif n'est pas plus grande, après tout, qu'entre la nature inorganique et la nature organique.

Mais si, théoriquement, la même doctrine d'évolution s'applique à l'homme et à toute la nature, sa valeur pratique n'est pas la même dans les deux cas. L'origine naturelle de l'éthique humaine, par exemple, recherchée par Hæckel, nous intéresse beaucoup moins que le sens dans lequel notre éthique se développe aujourd'hui et doit se développer encore. De même que l'on ne juge pas un génie d'après les dix-neuf vingtièmes qui lui sont communs avec les autres hommes, mais d'après le seul vingtième qui constitue son originalité, de même il convient de considérer surtout dans l'homme les particularités qui le séparent du reste de la nature. Si, par exemple, l'homme avait voulu, sous prétexte de se conformer aux lois de la nature, adapter son organisme à son milieu, et ne plus

faire effort pour adapter son milieu à son organisme, il ne serait jamais parvenu à la civilisation. Le propre de l'homme est de ne pas se satisfaire de ce qui est, et cette formule d'adaptation, d'une vérité universelle, doit, pour lui, être retournée.

Il y a forte présomption que ce qui constitue la particularité humaine est précisément ce qui, en nous, mérite d'être favorisé. L'objet de la civilisation est de rendre l'homme toujours plus homme. Il est donc très important d'examiner le caractère essentiel de l'homme, ce qui lui donne sa valeur. Pour cela, il faut analyser ce qui vit en nous-mêmes, et que nous pouvons observer chez nos semblables. La science de la nature nous servira bien aussi au même objet, mais indirectement, car elle ne peut nous faire connaître les particularités humaines que par comparaison et opposition.

IV. — Il ne s'agit pas de méconnaître la valeur des sciences naturelles, d'où dépendent et nos conditions d'existence et notre vue du monde, mais elle ne peut modifier l'idée que nous nous faisons, dans la réalité pratique, de la vie humaine. La mort de Curie, par exemple, ne nous apparaît pas comme un phénomène naturel, simple disparition de la forme personnelle dans une masse nerveuse appelée à des combinaisons nouvelles : nous y voyons une perte déplorable, un sort absurde. Seul, l'aspect humain du fait nous frappe. Même en admettant qu'à la dissolution des forces vivantes correspond un accroissement correspondant d'énergie inorganique (ce qui n'est pas démontré), la forme des combinaisons ne nous est pas indifférente, surtout lorsqu'il s'agit de cette combinaison qui s'appelle un individu, et particulièrement d'un individu exceptionnellement doué. La mort de Curie choque notre sens de l'économie, notre sens esthétique et moral.

La nature est aveugle, elle n'apprécie pas les valeurs, elle détruit une foule de germes, et souvent les meilleurs. Il en est de même dans l'histoire de l'humanité. Des circonstances insignifiantes ou secondaires condamnent à l'inaction de grands caractères et donnent de l'influence à des gens médiocres. Les conditions extérieures sont les plus fortes, et l'impuissance de l'individu est une tragédie quotidienne. Mais l'homme est, en général, ainsi fait qu'il se refuse à reconnaître sa dépendance : il éprouve le besoin d'imaginer une ordonnance imaginaire du monde, favorable aux plus capables. Le maître d'école expose que le « vrai » génie triomphe de toutes les difficultés. Et on le croit volontiers, car l'histoire est, avant

tout, la légende de ceux qui ont réussi, et ignore les autres.

Il n'y a pas davantage, dans la nature, de nemesis, de justice niveleuse, qui ferait retomber sur les enfants les crimes des pères. Les familles de princes et de milliardaires montrent au contraire que les enfants se trouvent fort bien des crimes de leurs pères. Que de telles familles soient exposées à la dégénérescence, c'est un préjugé démocratique dénué de preuves : la pauvreté, l'insuffisante alimentation et les habitations malsaines y exposent bien davantage le prolétariat.

Non, la justice n'existe pas dans la nature. Elle est en nous, dans la conscience humaine. Pourquoi donc, demandera-t-on, se réalise-t-elle si peu dans les sociétés humaines? C'est que ces sociétés ne sont soumises qu'en partie à la règle humaine. Les mieux organisées sont encore amphibies, et à beaucoup, à trop d'égards encore dans un état de nature. Tout progrès, soit technique, soit social, doit endiguer l'arbitraire du hasard, dominer le plus possible les conditions naturelles dont nous sommes les jouets, et créer une organisation où l'appréciation des valeurs entre en ligne de compte infiniment plus qu'aujourd'hui.

V. — Pour cela, il faut être exigeants. L'optimisme béat, qui voit, au delà de la vie sociale, une direction supérieure, ne convient pas. On a admiré la Providence, qui a placé les grandes villes au bord des fleuves navigables : c'est à peu près ainsi que raisonne la philosophie de l'histoire. La sociologie, au contraire, dit que les villes placées sur des fleuves navigables avaient ainsi, plus que les autres, des chances de devenir des centres commerciaux. Mais, si évidente que soit cette conclusion, on sait que les méthodes les plus simples ne sont pas toujours celles auxquelles on recourt d'abord. Avant Darwin, la remarquable adaptation des êtres à leur entourage était interprétée comme l'effet d'une harmonie préétablie. D'une manière analogue, tout semble s'enchaîner si bien dans l'histoire d'un pays, qu'une pensée conductrice semble y avoir présidé. Il suffit d'étendre à l'histoire du monde cette manière de voir, et l'on a la philosophie de l'histoire, dont les systèmes, déterminés à chaque instant par les idées du moment, font de ces idées la conclusion du passé. Simple cercle vicieux.

La sociologie qui se contente de rapprocher des causes et des effets est à la philosophie de l'histoire comme la conception moderne de la nature à l'ancienne. On continue pourtant à voir une intention

ou une providence dans l'évolution historique, et les différents peuples, par exemple, s'attribuent une sorte de mission. Mais cela est bon pour les patriotes professionnels, ou pour faire carrière, et n'a rien à voir avec la science. En fait l'histoire ne montre que forces gaspillées, efforts manqués, civilisations en décadence. C'est lui faire trop d'honneur que de la mettre en système. Le système n'existe que dans le cerveau humain, qui a tendance à introduire son sens de l'ordre dans ce qui lui est extérieur.

Qu'est-ce que le progrès? C'est la réalisation des possibilités qui sont en nous. On peut trouver singulier que l'effort de l'homme à cet effet aboutisse avec tant de peine : cela tient à ce que le procès historique est analogue au procès de la nature. Il faut régulariser cette marche désordonnée par une activité consciente. Le progrès dépend de nous : il s'agit de prendre la direction, autant que possible, dans nos propres mains.

VI. — Nous devons nous éloigner de l'état de nature, faire effort dans le sens contraire, c'est-à-dire vers la *culture,* ou vers l'art. La culture comprend l'art comme une de ses manifestations, mais l'art s'oppose à la nature d'une manière plus saisissante, que la culture en général, surtout si l'on dédouble la notion d'art : car l'artificiel corrige l'insuffisance extérieure de la nature, l'artistique supplée à son défaut d'intime connexion. La vie est chaos et désordre; l'homme est ainsi fait qu'il veut trouver un sens aux choses; il s'évade dans un monde auquel il donne un sens; ce monde plus parfait est le monde artistique. L'art est équilibré, il nous révèle la vie telle qu'elle devrait être. Si l'on réussissait à faire que l'existence fût transformée à l'image humaine, l'art deviendrait superflu, car la vie elle-même serait devenue art.

Un drame, par exemple, même réaliste, s'oppose à la réalité parce qu'il forme un tout ordonné, dégagé de tout ce qui n'est pas essentiel, et parce qu'il se poursuit logiquement jusqu'à une conclusion préconçue. Non que la vertu y soit toujours récompensée. Mais, dans une pièce comme *les Corbeaux*, par exemple, la conclusion évidente de Becque est : Telle est la société où nous vivons, elle devrait être autre. Il n'y a là qu'un procédé. Si naturaliste que soit l'art, son essence est toujours idéaliste. D'après Gœthe, les peintures de Claude Lorrain atteindraient la plus haute vérité, sans trace de réalité. Ceci exprime la quintessence de l'art, qui est vrai dans la mesure où il réussit, derrière l'accidentel, le contingent, à

distinguer l'essentiel et à le rendre sensible, — l'essentiel, qui n'a peut-être pas d'existence en soi et dans les choses mêmes, mais qui vit, du moins, en nous-mêmes, comme représentation, ce qui suffit à justifier l'art, moyen d'expression de cette représentation.

Mais l'art n'est pas le seul moyen d'expression. La science, la religion, la morale, la technique en sont d'autres, qui ne sont d'ailleurs pas absolument distincts. La science, dès qu'elle dépasse la simple observation des faits, est art en même temps. Il n'y a pas de séparation nette entre le vrai et le beau, non plus qu'entre le beau et l'utile. L'art et la technique s'efforcent d'obtenir le plus grand effet possible par les moyens les plus simples. De même pour l'éthique et l'esthétique : ce qui nous choque surtout dans un crime, c'est une difformité, le manque de rapport entre le but et l'énergie déployée, ou entre la médiocrité de l'auteur et l'importance des biens qu'il a détruits. La grandeur du but ou les heureux dons du criminel causent un plaisir esthétique parfois plus fort que la réprobation éthique. Le sentiment de la justice n'est que le sens de la proportion entre les actes et leurs conséquences.

Certes, l'art, au sens purement esthétique, n'est pas la base de la morale, non plus que la religion ne se confond avec la morale. Mais toutes ces catégories peuvent être considérées comme des manifestations équivalentes d'une loi humaine fondamentale : le besoin de trouver et de réaliser l'essentiel, — que celui-ci prenne le nom d'idéal, d'harmonie ou d'unité supérieure. Ces concepts sont comme les facettes d'un même diamant. Si j'ai pris d'abord l'art comme point de comparaison, ce n'est pas qu'il fallait lui attribuer une importance prédominante dans la vie humaine. Mais tandis que le savant est limité aux faits connus, le technicien empêché par les difficultés naturelles, l'homme politique dépendant à l'égard des forces sociales, l'artiste, lui, travaille plus librement, avec un matériel plus docile. Dans la mesure de son talent, l'artiste est plus souverain qu'aucun autre esprit créateur. Aussi l'art révèle plus clairement ce qui est purement humain en nous. Il nous renseigne sur le caractère de notre opposition à la nature, et nous fait deviner les buts que le besoin de progrès doit se proposer.

VII. — Il est inutile de signaler l'importance qu'aurait une évaluation des valeurs humaines. Mais l'on n'est d'accord que pour les découvertes. Les avis sont partagés au sujet des théories scientifiques, et dans le domaine politique ils sont en opposition constante. C'est

pourtant là que l'accord serait le plus désirable, l'influence de la politique étant la plus étendue, et souvent la plus sensible. Certains, même, nient qu'il y ait aucun critérium possible pour apprécier une politique : les formes varient, mais la lutte pour l'existence est l'état normal des hommes, elle est éternelle.

On voit dans ces idées l'influence des sciences naturelles, dont l'application extrême à la vie sociale est la libre concurrence. Mais la lutte des organismes n'est nullement libre, et d'ailleurs la libre concurrence n'est, le plus souvent, qu'une caricature de la liberté. Peut-être l'égalité des conditions extérieures sera-t-elle un jour réalisée, car les tendances de notre politique sociale moderne ne sont pas un phénomène éphémère et sans précédents, bien qu'il se manifeste pour la première fois sous la forme d'un mouvement généralisé. L'égalité des conditions au point de départ et le libre développement des forces individuelles sont des désirs instinctifs profonds, produits du cerveau de l'homme, de son sens des proportions, de son sentiment de la justice. N'objectez pas que la nature ne montre rien d'analogue, car si cette considération devait nous arrêter, il faudrait condamner en même temps toute activité en vue d'un but, puisque la nature n'en offre pas d'exemple. Nous n'existons pas afin de nous conformer aux sciences naturelles, mais pour nous réaliser nous-mêmes. Ne nous attardons pas, en ces matières, à scruter la nature, que nous ne parviendrons quand même pas à comprendre, suivons plutôt le fil conducteur de l'étude de l'homme dont nous pouvons du moins pénétrer quelque peu le caractère.

Et cette étude nous fait découvrir, en quelque sorte, une quintessence humaine, qui est ici décisive. Ce ne sont pas les impulsions communes à tous les êtres qui font que l'homme est l'homme : non, c'est une force motrice particulière, supérieure à ces impulsions, qui les régularise et les modifie, une force motrice qui nous incite à mettre notre existence et tout ce qui nous entoure en harmonie avec l'image idéale que nous portons en nous. Chez la plupart des hommes, cette force est peu active, mais tous, à moins d'être anormaux, répugnent aux discordances, aux contradictions, aux gaspillages de forces. Nous sommes ainsi faits. Et la politique est aussi un trait de l'esprit humain : l'idéal politique ne peut s'écarter de l'humain général. La politique devrait être, en ce sens éminent, l'art de l'homme, l'art d'élever l'homme au plus haut, de réaliser les

possibilités qui sont en lui, de procurer les meilleures conditions sociales à cet effet. Il y a des critériums pour juger une politique, et il faut les chercher dans ce qui est spécifiquement humain, tout comme pour les autres valeurs. Critique du présent, construction du futur, tels sont les points de départ et les points d'appui. En matière sociale aussi, ce qui est donné par la nature doit peu à peu céder la place à l'élément humain. Qu'il gagne du terrain, que l'essentiel se développe en nous et étende sa domination sur le monde qui nous entoure, telle est, en définitive, la formule de tout progrès. Elle peut servir de base à une évaluation des valeurs, dont l'application générale exercerait la plus pénétrante influence sur l'organisation de la vie humaine.

*
* *

On voit dans quel esprit scientifique, on pourrait dire avec quelle objectivité M. Sigurd Ibsen justifie le subjectivisme humain. Mais, faisant partie de la nature, l'homme est soumis aux lois ou, si l'on préfère, aux conditions naturelles. Son effort pour réaliser son « progrès » est ainsi soumis à des limitations infranchissables Cet effort est soumis également à des limitations provisoires, qui tiennent à ce que les hommes n'ont pas suffisamment pris conscience de leurs buts, et ne se sont pas mis d'accord sur les meilleurs moyens de les atteindre. Ceci est surtout sensible en politique. D'où le sujet de la première étude qui suit l'exposé de l'idée fondamentale : *Pourquoi la politique est en retard.* Car elle est en retard, par exemple, sur l'art, où, de bonne heure, des œuvres d'une grande perfection ont été produites. Cela tient à ce que l'art, parmi toutes les manifestations de l'activité humaine, permet à celui qui s'y livre la plus grande indépendance possible, tandis que les autres formes d'activité obligent qui s'y consacre à compter avec divers facteurs en dehors de lui. L'action de l'homme politique, surtout, dépend de rapports de forces qui ont pour effet de la maintenir dans des voies compliquées, qui ne sont pas toujours celles du progrès. Or le but d'une politique idéale n'est pas la force, mais l'homme. Mais, plus la civilisation progresse, plus l'homme devient conscient de son opposition avec la nature, et de sa notion humaine de progrès. Dans l'ordre social il tend à s'affranchir de plus en plus de la loi naturelle d'évolution, et l'on peut entrevoir le temps où, l'influence des forces sociales sur la vie politique diminuant, l'homme deviendra capable

de véritables créations. Je me contente d'indiquer le sujet de cette seconde étude, qui est l'application la plus immédiate des principes posés. Cela suffit pour montrer la portée de la théorie, et ce qui a été, sans doute, le point de départ des réflexions de l'auteur. Il n'y précise pas les vues d'avenir, mais son optimisme y contraste heureusement avec la simplicité sans faiblesse, discrètement ironique, de son réalisme aigu.

P. G. LA CHESNAIS.

ÉTUDES CRITIQUES

LA SOCIO-PSYCHOLOGIE DE W. WUNDT

La *Völkerpsychologie* de W. Wundt, bien qu'elle prétende, à titre de psychologie, être une science indépendante, soutient avec la philosophie les plus étroits rapports; c'est la partie de son œuvre psychologique, qui doit servir directement d'introduction aux sciences de l'esprit, et qui a dans son système la signification la plus fondamentale. Il suffit de rappeler[1] qu'elle sert de base à l'Éthique, et qu'elle fournit à la Métaphysique ses idées dominantes. La *Volkerpsychologie* est appelée à jouer, aux yeux de Wundt, le même rôle prépondérant qu'une autre école attribue à la Sociologie. Or, depuis la publication du dernier tome de *Mythe et Religion,* tome cinquième de l'ouvrage dans son ensemble[2], elle est enfin parvenue à son point culminant, et l'on peut même presque dire, à son achèvement. Car si l'on peut espérer que Wundt publiera encore un volume sur *La Coutume*, on trouve déjà ses principales idées sur ce sujet exprimées dans son *Éthique* d'abord, et ensuite en divers endroits des précédents volumes de la *Völkerpsychologie*. On peut donc considérer que Wundt a dit maintenant ce qu'il avait à dire d'essentiel dans ce domaine; et le moment semble venu d'embrasser l'œuvre accomplie dans son ensemble et de la caractériser dans ses grandes lignes, ses prin-

1. Cf. *La philosophie de Wundt*, dans les n^{os} de mars et mai 1908 de cette *Revue*.

2. Depuis la 2e édition de la *Völkerpsychologie*, la numérotation des volumes se rapporte, non plus aux diverses parties, mais à l'ouvrage dans son ensemble, comme suit : tomes I et II, *Le Langage*, 1re édit. 1900, 2e édit. 1904; tome III, *L'Art*, 1re édit. 1905, 2e édit. 1908; tome IV, *Mythe et Religion* : « Le Mythe de l'âme », 1re édit. 1905, 2e édit. 1910; tome V, *Mythe et Religion* : « Le Mythe de la nature », 1re édit. 1909.

cipes et ses conclusions. C'est ce que nous nous proposons de faire ici brièvement.

Mais avant même de commencer cette étude, une première difficulté nous arrête : comment traduire l'expression de *Völkerpsychologie?* M. Ribot avait proposé le terme de *Psychologie ethnique*, que l'on a présenté aussi sous une forme synthétique *Ethno-psychologie*, afin de pouvoir traduire commodément les expressions *Völkerpsycholog*, *völkerpsychologisch.* Cette traduction a l'avantage d'être littérale, mais elle a le grand défaut d'être impropre, c'est-à-dire de ne pas exprimer la pensée essentielle de l'auteur et d'éveiller des associations d'idées inexactes. Il faut considérer que Wundt n'a pas choisi délibérément le terme de *Völkerspychologie*, mais qu'il l'a reçu de ses prédécesseurs, et qu'il a déclaré lui-même que sous ce nom il entendait autre chose que ce qu'il semble signifier. Nous n'avons pas à respecter la même tradition, et nous devons plutôt nous conformer à la tradition scientifique de notre pays; c'est pourquoi nous profitons de notre liberté de traducteur, pour proposer une expression nouvelle, mais qui reste fidèle à l'esprit et à l'intention de l'auteur, et qui semblera à une oreille latine, sinon harmonieuse, du moins naturelle et significative : c'est le terme de *Socio-psychologie.*

Comme le montrera la suite de notre exposé, la *Socio-psychologie* ne doit être confondue ni avec la *psychologie sociale*, celle-ci ayant pour objet les résultantes psychiques complexes et différenciées de la vie sociale, — ni avec la *psychologie collective*, terme un peu vague qui semble avoir à peu près le même sens que *psychologie des foules*, — ni avec la *psycho-sociologie*, ce terme, ainsi construit, indiquant que la sociologie précède et conditionne la psychologie, alors que *socio-psychologie* signifie l'inverse, et fait pendant à *psycho-physiologie*. Toutes ces distinctions sont bien un peu subtiles, mais elles ne sont pas indifférentes; car il s'agit là encore plus d'exactitude scientifique que de propriété verbale. Sans doute une pareille abondance d'expressions si voisines ne témoigne pas seulement de la complexité et de la variété des phénomènes considérés, mais aussi de l'état encore confus des recherches. Toutefois nous ne devons voir là qu'une raison de plus d'examiner avec attention les nouvelles tentatives dans ce domaine, et notamment de caractériser, en face de l'interprétation sociologique, le point de vue original représenté par Wundt, et que nous appellerons dorénavant le point de vue socio-psychologique.

I. — Le point de vue et la méthode.

Wundt a reçu le terme de *Völkerpsychologie* et la première conception de cette science de *Lazarus et Steinthal*, que l'on peut considérer à divers égards comme des précurseurs de la sociologie scientifique. Dès le début de ses propres travaux, dans ses *Conférences sur l'âme de l'homme et des animaux* en 1863, il y a un demi-siècle, Wundt avait proclamé qu'il est nécessaire de compléter en psychologie la méthode expérimentale empruntée aux sciences de la nature, par la méthode d'observation historique et comparative. L'application de cette dernière méthode, parallèlement à la première, l'orienta bientôt dans une direction indépendante, et le conduisit à des résultats décisifs pour la conception de la vie spirituelle. En 1886 il expose son point de vue personnel dans une étude sur « *Les buts et les Méthodes de la Völkerpsychologie* [1] », et il note ses conclusions les plus importantes dans la première édition de son *Éthique*. Mais ce n'est que dans ces dernières années, après les remarquables accumulations de faits de l'école anthropologique anglaise, qu'il a pu réaliser l'œuvre reconnue depuis longtemps nécessaire, et donner à ses *Éléments de Psychologie physiologique* leur pendant prévu : c'est la *Völkerpsychologie*, en cours de publication depuis l'année 1900.

Tandis que Lazarus et Steinthal avaient voulu donner à leur investigation la plus grande extension possible, de manière à lui faire embrasser le domaine entier des sciences de l'esprit, Wundt borne le rôle de la socio-psychologie à l'étude des fonctions les plus primitives et fondamentales. D'autre part, tandis que les premiers fondaient leurs explications sur des théories psychologiques empruntées à Herbart, et de caractère essentiellement intellectualiste et individualiste, Wundt fait valoir des vues toutes différentes, qui lui paraissent établies par ses recherches expérimentales antérieures.

La socio-psychologie, telle que Wundt l'entend, a pour objet les fonctions mentales qui rendent possible la vie spirituelle collective

1. *Philo. Studien*, IV, p. 1 et suiv. Cf. Lazarus et Steinthal : *Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft*, I, Einleitende Gedanken, et XVII, p. 233 et suiv.

et l'évolution des sociétés humaines, à savoir : le *langage*, instrument d'intercommunication entre les esprits, *l'art et le mythe*, représentation populaire instinctive du monde et de la vie, enfin la *coutume*, manière d'agir habituelle de la volonté collective. Tandis que les fonctions mentales individuelles ne dépendent pas directement du concours des autres individus et qu'elles ont un développement circonscrit dans les limites de la vie individuelle, les fonctions socio-psychologiques dépendent essentiellement de l'interaction des individus, et leur développement décrit une courbe d'évolution qui se poursuit à travers les générations. Elles sont ainsi caractérisées par l'interdépendance des forces convergentes, à un moment donné, et par leur continuité historique à des stades successifs. De ces deux propriétés découle une conséquence frappante : les créations de la mentalité collective apparaissent à la conscience individuelle comme indépendantes d'elle, et s'imposent à elle du dehors avec une autorité spéciale.

La socio-psychologie n'empiète pas sur le domaine de la sociologie, qui reste une science distincte, dont Wundt n'a jamais contesté la légitimité ni l'importance. Tandis que la socio-psychologie veut saisir la vie sociale à sa source profonde et découvrir à travers les faits sociaux objectifs les lois fondamentales des fonctions psychiques d'où ils découlent, la sociologie, d'après lui, se borne à considérer les faits sociaux d'une manière purement objective. Ces faits sont d'abord étudiés dans leur variété et leur complexité par des sciences particulières : les variétés ethnologiques de la société humaine par l'ethnologie, les phénomènes sociaux dans leur interdépendance par la statistique, et les divers types d'organisation sociale par les sciences politiques. La sociologie est la science systématique, qui a pour tâche de dégager de toutes ces recherches particulières des principes et des notions générales.

Mais cette science systématique n'a pas le droit, selon Wundt, d'absorber et de se subordonner la socio-psychologie, qui relève au contraire de la psychologie, puisque sa tâche est de discerner à travers les créations objectives de l'esprit, les processus subjectifs qui leur ont donné naissance. Ce n'est que par abstraction et pour les besoins de l'analyse, qu'on peut distinguer et opposer dans l'esprit humain un aspect proprement individuel et un aspect proprement social. En réalité la vie spirituelle est à la fois individuelle et sociale; il n'y a qu'une seule et même con-

science, et soit que l'on considère l'un ou l'autre de ses aspects, sa nature essentielle et ses lois fondamentales ne changent pas. Il est vrai seulement que, par comparaison avec les résultantes que produit la conscience en tant qu'individuelle, cette même conscience en tant que sociale, par suite des conditions plus complexes de son fonctionnement, mais toujours en vertu des mêmes lois, produit et crée des résultantes nouvelles. En effet l'activité de l'esprit a pour caractère original, selon Wundt, d'être créatrice; et c'est pourquoi il n'y a pas contradiction à dire que la mentalité collective obéit aux mêmes lois que la mentalité individuelle, et que pourtant elle crée des résultantes nouvelles. Et c'est pourquoi aussi, tout en distinguant la socio-psychologie de la psychologie individuelle, Wundt ne veut pas faire de ces deux branches d'étude deux royaumes séparés, mais seulement deux provinces d'un même empire.

L'unité foncière de l'esprit humain dans la diversité de son double aspect, individuel et social, se manisfeste encore, à un autre point de vue, dans la continuité de ses formes successives au cours de l'évolution, depuis ses humbles et lointaines origines jusqu'à nos jours, depuis sa spontanéité instinctive et indistincte jusqu'à la conscience personnelle et réfléchie. Malgré les nouveaux faits qu'on a cherché à faire valoir, Wundt estime que le principe de l'unité de l'esprit reste l'hypothèse la plus simple, la plus féconde et la plus vraisemblable. Sans doute la socio-psychologie devra toujours observer la plus grande circonspection, et supposer, derrière l'analogie même des mots et des signes, la diversité des idées et des sentiments; mais elle devra supposer aussi dans la diversité même des sentiments et des idées, l'existence de rapports cachés et de termes de transition. La tâche essentielle de la socio-psychologie consiste précisément, en partant des différences constatées, à rechercher les termes de passage et les éléments communs, de manière à reconstituer la série évolutive des faits donnés et des motifs spirituels d'où ils dérivent, avec la plus haute vraisemblance possible, tant au point de vue historique que psychologique. Cette reconstitution est assurément malaisée, et elle reste le plus souvent hypothétique. Mais elle peut atteindre un degré d'approximation de plus en plus grand, grâce à une documentation historique et ethnologique toujours plus étendue et plus exacte, et grâce à une interprétation psychologique toujours plus compréhensive dans ses principes directeurs et plus serrée dans le détail des faits.

Pour atteindre ce but, Wundt fait usage d'une méthode scientifique, où l'on peut distinguer trois moments successifs.

La méthode est d'abord psycho-physiologique. En effet, les fonctions étudiées, telles que le langage et l'imagination, comportent un mécanisme psycho-physiologique, dont la nature doit jouer un rôle capital comme base de l'évolution collective. D'autre part, il est d'une bonne méthode scientifique de passer graduellement des problèmes moins complexes aux problèmes plus complexes. Et c'est pourquoi, de même qu'autrefois en présence des problèmes psychologiques élémentaires Wundt écrivit d'abord un *Traité de Physiologie*, puis un *Traité de Psychologie physiologique*, de même maintenant il veut s'acheminer à la socio-psychologie en commençant par l'étude des fonctions qui possèdent une solide base dans l'organisme et qui dépendent étroitement de conditions déjà connues. De quel profit les recherches expérimentales ont été pour l'investigation ultérieure, Wundt nous le déclare lui-même en ces termes : « Si j'ai réussi, dit-il, à faire avancer sur quelques points la science du langage, de l'art et du mythe, à la lumière de la psychologie, j'avoue que je n'aurais pu faire un pas dans l'étude des fonctions mentales collectives, sans l'orientation que me donnaient les résultats généraux acquis par la psychologie expérimentale dans l'étude des questions simples. Assurément je ne veux pas dire que, pour étudier les fonctions mentales collectives, il faille être un psychologue de laboratoire... Mais, comme on ne peut faire de calcul intégral sans savoir les éléments des mathématiques, de même on ne peut obtenir une connaissance approfondie des relations des phénomènes complexes de la vie mentale, tels qu'ils se présentent à nous dans les produits de l'histoire, sans avoir affiné son discernement des rapports psychologiques par l'étude des problèmes plus simples qu'offrent les perceptions sensibles, les sentiments et les volitions. »

La méthode est ensuite descriptive et comparative. S'appuyant sur les résultats des sciences historiques et ethnologiques, elle cherche à distinguer les faits typiques et à les classer en groupes et en séries naturelles, suivant des critères d'ordre psychologique. Cette méthode de comparaison et de classification peut donc être dite assez exactement ethno-psychologique.

Enfin la phase dernière et essentielle de la méthode est l'interprétation socio-psychologique. Étant données telles et telles créations objectives de l'esprit, il s'agit de reconnaître les fonctions mentales

dont elles dérivent, de découvrir les motifs intimes, les tendances, émotions et représentations qui leur ont donné naissance. Ayant sous les yeux, pour ainsi dire, la vallée que le cours de la vie mentale a creusée dans le monde à travers les siècles, le socio-psychologue s'efforce de retrouver, par l'ensemble des sédiments et des formations spécifiques, les forces vives du fleuve spirituel qui a pu produire ces effets; il veut en un mot nous montrer à l'œuvre les puissances de l'esprit, la genèse de ses créations et les lois de son évolution.

Ainsi le socio-psychologue ne se met pas à l'école de l'ethnologie pour rechercher les caractères particuliers des peuples et des peuplades, mais au contraire pour saisir plus facilement les éléments spirituels universellement humains, discernables chez les sauvages aussi bien que chez les civilisés et dans les peuples anciens aussi bien que dans les modernes. Ces facteurs spirituels n'existent assurément que sous la forme de processus et de fonctions déterminés par une infinité de conditions objectives. Et c'est pour cela même que le socio-psychologue se transporte si loin dans le temps et dans l'espace, d'emblée aux origines obscures de l'évolution humaine, espérant mieux connaître ainsi, à travers les plus diverses conditions, au fond des formes collectives élémentaires, la nature essentielle de l'esprit, et dans les métamorphoses de son développement même les lois permanentes de son activité propre.

II. — Aperçu du champ d'investigation.

Sans entrer dans le détail des recherches particulières ni des questions d'ordre scientifique, il convient de donner un aperçu des principaux domaines d'exploration que Wundt réserve à la socio-psychologie, de manière qu'on puisse voir en quel sens il oriente la solution des problèmes envisagés.

« Dans l'ensemble des sciences de l'esprit, explique Wundt[1], la socio-psychologie retient pour objet propre de son investigation quatre fonctions principales : le langage, l'art, le mythe, la coutume, qui ont pour la conscience collective une signification analogue à celle que possèdent la représentation, le sentiment et le vouloir pour

1. *Logik*[3], III, p. 232-4.

la conscience individuelle. Elles correspondent aussi à ces fonctions psychiques générales, en ce sens que le langage manifeste les relations et les variations graduelles des représentations, — l'art et le mythe reflètent les sentiments et les tendances dans leur influence sur les représentations, — enfin la coutume comprend les habitudes volontaires qui naissent de ces représentations et de ces tendances, et qui agissent sur l'organisation de la société. Ces quatre domaines de la vie mentale collective sont entre eux dans une connexion aussi étroite, que la représentation, le sentiment et le vouloir dans l'âme individuelle; ce ne sont pas, à vrai dire, des processus séparables, mais les aspects divers d'un seul et même développement. Considérés par la socio-psychologie comme fondements de l'évolution spirituelle, ils ont une signification qui dépasse de beaucoup le sens usuel de ces termes.

« Ainsi la valeur du langage consiste en ceci, qu'il manifeste les lois de la pensée, et que les différentes langues correspondent dans l'évolution de la pensée à différents stades déterminés. D'autre part, le mythe est étroitement associé à l'imagination artistique : il fournit à l'art primitif ses motifs principaux; et l'art ne s'affranchit de lui que lorsque l'évolution socio-psychologique fait place aux périodes historiques, qui sont sous l'influence des personnalités directrices et de la civilisation. Mais l'imagination artistique à son tour réagit sur le mythe, et elle fait naître de lui la poésie, où prédominent de plus en plus les motifs proprement historiques; l'art revêt ainsi les créations mythologiques des formes qui leur sont indispensables pour éveiller des impulsions nouvelles. C'est grâce à son concours, grâce surtout à la poésie, que le mythe peut donner naissance dans une autre direction aux idées religieuses, qui à l'origine sommeillaient en lui tout au plus à l'état de germes précaires. La poésie, d'autre part, donne naissance à la philosophie, comme le mythe à la religion : et de là résulte une nouvelle série d'actions et de réactions, comme entre l'art et le mythe. La philosophie, à son origine, libre transposition poétique de la représentation mythologique du monde, produit enfin la science; et au fur et à mesure que ce vigoureux rejeton gagne en influence, la philosophie tend peu à peu à devenir elle-même science. Mais alors elle se retourne contre sa patrie d'origine, contre le mythe; et elle s'efforce, dans une longue lutte encore inachevée, d'en dégager les idées religieuses dans leur pureté parfaite, peut-être humainement impossible. La socio-psychologie n'a

pas à décrire toute cette évolution, mais seulement la période importante qui précède la formation de la philosophie et de la science. Elle doit rechercher dans le mythe les motifs cachés qui sont les germes de l'évolution religieuse. Ainsi la psychologie du mythe aboutit, d'une part, à la psychologie de l'art, et d'autre part, à la psychologie de la religion. Mais tandis que le langage et le mythe relèvent tout entiers de la socio-psychologie, l'art et la religion relèvent, dans leurs développements ultérieurs, de l'histoire.

« Comme le mythe en face de l'art et de la religion, la coutume occupe une position centrale en face de deux autres domaines importants de la vie collective : la société et le droit. La société a une origine partout uniforme, remontant à des conditions universellement humaines; et son origine socio-psychologique se distingue nettement de ses formes ultérieures dues à l'action des causes historiques. La société donne naissance à la coutume, qui est l'ensemble des règles d'action valables pour elle; et les transformations de la société réagissent sur l'évolution de la coutume, celle-ci à son tour fixant les formes successives de la société, dont elle étend l'influence à toute la vie spirituelle. D'autre part, de la coutume naît le droit, qui influence ensuite la société et la coutume; car le droit garantit l'application des normes sociales les plus importantes; et c'est ainsi que l'organisation naturelle des groupes, due au développement spontané de la société et aux luttes primitives des tribus, peut parvenir à l'organisation fortement agencée de l'État. L'État marque enfin la limite où la socio-psychologie doit céder la place à l'histoire. Pourtant la socio-psychologie continue, d'une manière plus restreinte, à collaborer avec l'histoire, pour expliquer telle ou telle situation donnée de la vie politique, par l'ensemble des conditions naturelles et culturelles, et par les actions individuelles qui y sont subordonnées ; elle est en particulier dans le plus étroit rapport avec l'histoire de la civilisation, quand il s'agit de montrer comment la civilisation et ses principales formes successives sont nées du sein de la société. Et c'est là un de ses derniers et de ses plus éminents problèmes.

« Ainsi donc, le langage, l'art, le mythe, la coutume ne sont pas les seuls objets d'investigation de la socio-psychologie ; mais ce sont en quelque sorte les racines nourricières où la vie collective se manifeste dès l'origine, par où elle se développe, et d'où elle tire toutes ses autres créations. »

Des longues études consacrées aux problèmes dont Wundt expose ainsi l'ensemble, on peut dégager quelques conceptions générales dominantes.

Le *langage*, considéré dans ses éléments primitifs et essentiels, apparaît constitué par des mouvements expressifs, tels que gestes, cris, modulations vocales, qui sont distingués et reconnus par les individus de la même espèce. Ceux-ci leur attribuent d'abord une signification purement subjective, correspondant à leurs émotions et à leurs désirs, et plus tard, au fur et à mesure que l'intelligence se développe, une signification objective, tournée de plus en plus vers le monde extérieur. Quand enfin la conscience s'élève à une pensée claire et distincte, et acquiert un mouvement plus libre et plus rapide, elle entraîne à sa suite l'évolution du langage, qui se trouve être à la fois la manifestation de ses lois et l'instrument de ses progrès. Mais il ne faut pas perdre de vue que le langage, loin d'être une combinaison artificielle de signes, jaillit du fond instinctif de l'être humain. Il n'a pas été fait à l'aide de mots ou de racines verbales assemblées par l'intelligence; il est le geste de la voix, un mouvement articulatoire accompagné de mouvement mimiques, et figurant nos sentiments et nos représentations. « Le style, c'est l'homme », a-t-on dit; il serait aussi juste de dire, en élargissant cette pensée : « *Le langage, c'est l'homme* », c'est-à-dire, la caractéristique, non seulement de l'individu, mais de l'humanité, l'expression même de l'esprit humain, depuis le vouloir-vivre le plus instinctif jusqu'à la pensée la plus rationnelle.

L'art, qui est l'œuvre relativement libre de l'imagination, tire pourtant son origine de certains besoins primordiaux de l'homme, ainsi que nous le voyons par le fait que les arts plastiques sont issus de l'architecture, et que les arts musicaux naissent du chant et de la danse. L'art est un effort pour réaliser en images extérieures les représentations subjectives que l'homme se fait des choses et de la vie. Il est intermédiaire entre le langage et le mythe, et il soutient avec celui-ci les plus étroits rapports. On peut dire que le mythe et la religion ont autant besoin de l'art pour figurer objectivement leurs motifs, que l'art a besoin d'eux comme source d'inspiration pour créer ses formes objectives.

Le *mythe* est une résultante nécessaire de l'action exercée par les tendances vitales sur les représentations; il a sa source non dans la nature des représentations, mais dans celle des sentiments, dont la

forme collective augmente l'intensité et la persistance. Pour qu'il y ait mythe, il faut que les images assimilées provoquent une émotion subjective assez forte pour qu'elle se projette dans l'objet et le fasse par contre-coup apparaître animé; et il faut d'autre part que cette émotion soit assez fondamentalement vitale, pour qu'elle se reproduise identiquement dans des conditions identiques chez tous les membres d'un groupe. Le point de vue de Wundt, malgré certaines analogies extérieures, se distingue nettement de l'ancienne théorie animiste. D'abord celle-ci prétend tout expliquer par la notion d'âme; Wundt au contraire admet que le mythe de la nature a une origine propre, irréductible à l'animisme primitif. Ensuite la théorie animiste entend par âme l'âme spirituelle opposée au corps; Wundt au contraire montre que les primitifs croient à toutes sortes d'âmes : âme corporelle diffuse, âmes des organes, âmes libres, et cela par le simple jeu d'émotions et d'images combinées, sans qu'interviennent encore ces actes de pensée réfléchie qui rendront plus tard sensible la contradiction inhérente à ces diverses représentations. Enfin pour la théorie animiste les mythes sont une explication plus ou moins ingénieuse des phénomènes de la nature; pour Wundt ils sont une création imaginative spontanée, antérieure à tout besoin intellectuel, renforcée par la conformité des expériences subjectives et consacrée par la tradition. En un mot l'imagination mythologique ne relève pas de la fonction proprement intellectuelle dont elle serait une étrange aberration; mais elle relève du vouloir instinctif et collectif qui se reflète irrésistiblement dans les choses. Et à ce titre elle est une résultante psychique qui, loin de disparaître, renaît toujours sous des formes nouvelles en vertu d'une loi permanente et universelle.

Le mythe étant la représentation primitive du monde et de la vie qui résulte de l'objectivation spontanée des sentiments, on comprend qu'il persiste et prospère éminemment dans la religion, qui a pour base les problèmes de la destinée, autour desquels gravitent les tendances et les émotions humaines les plus vivaces. Mais il n'en faudrait pas conclure que la religion ne se distingue pas du mythe. C'est, il est vrai, une question complexe et délicate que de déterminer comment s'est effectué le passage de l'un à l'autre. Il semble que ce soit par l'intermédiaire du culte en commun, et en particulier des cultes agraires. Le *culte*, c'est le geste conjurant ou suppliant, le geste d'une assemblée qui craint ou espère des puissances

mystérieuses. Comme système de mouvements expressifs d'émotions collectives, le culte renouvelle et perpétue les émotions qui lui ont primitivement donné naissance ; et d'autre part il fixe et développe les mythes qui ont une signification générale profonde et une vertu efficace éprouvée. C'est de là que paraît venir le contenu propre des religions. Les représentations des puissances de la nature et des puissances de l'âme se sont combinées avec les légendes héroïques pour aboutir aux diverses conceptions de la divinité et du monde idéal où elle règne. Et finalement la *religion* apparaît en son essence intime comme la relation vivante qui unit l'homme, avec la nature qui l'entoure, à un monde supra-sensible réalisant l'idéal posé par l'esprit comme but suprême de son effort.

La limite qui sépare le mythe de la religion correspond à la différence qui existe entre l'art inférieur et l'art supérieur ou idéal; et le passage d'une étape à l'autre manifeste une loi générale de l'évolution de l'esprit humain, qui est le progrès de la conscience anonyme et instinctive à la conscience personnelle et attentive, le progrès de la passivité à l'activité, du sensible à l'idéal. L'esprit humain ne se perd plus dans le monde sensible, mais s'en dégage pour lui imposer son propre idéal, qu'il imagine soit d'après ses aspirations d'existence parfaite et bienheureuse, soit d'après ses besoins d'harmonie objective. Ainsi dans l'art et dans la religion, l'esprit affirme sa liberté et sa dignité, en introduisant dans la nécessité des choses extérieures la finalité intuitive du beau, et en complétant la vie humaine par la foi en un monde supra-sensible.

En un mot, le langage, l'art, le mythe et la religion n'ont pas pour point de départ et pour essence un ensemble de données représentatives et intellectuelles : formes verbales, types de beauté, vérités révélées. Mais ces fonctions ont pour ressort des besoins et des sentiments collectifs; elles expriment dans leur évolution une activité volontaire affectée de diverses manières par les circonstances extérieures, tendant invinciblement à un but et s'en rapprochant par tâtonnements successifs.

III. — Les lois générales de développement.

Le développement des fonctions mentales collectives suppose et manifeste certaines lois psychologiques fondamentales, dont la connaissance sert de guide au socio-psychologue pour reconstruire les

phases lointaines de l'évolution spirituelle, tout comme la connaissance des lois biologiques sert au paléontologiste pour restaurer, au moyen de pièces de squelette éparses, des animaux depuis longtemps disparus.

La causalité spirituelle est créatrice : telle est la loi la plus générale qui trouve partout son application. Tandis que la causalité naturelle se ramène à des résultantes mécaniques, la causalité spirituelle procède par résultantes créatrices. La résultante est *créatrice*, c'est-à-dire, elle ne se réduit pas à la somme des facteurs, mais elle contient un accroissement d'énergie et de valeur; elle n'est pas une équivalence, elle est une synthèse nouvelle. Mais d'autre part, cette synthèse est une *résultante*, c'est-à-dire, elle n'est pas une création indéterminée du libre arbitre; elle exprime véritablement une espèce de causalité, aussi éloignée de la nécessité mécanique que de la contingence. Le devenir mental n'est pas prédéterminé à l'avance; mais il se détermine au fur et à mesure, en s'adaptant aux conditions extérieures de son développement, suivant des procédés d'une régularité constante, qui permettent sinon de prévoir avec précision l'évolution future, du moins de pressentir une orientation et de comprendre après coup l'évolution accomplie.

Or l'observation montre avec évidence que les résultantes créatrices se disposent en séries orientées vers un but, et que l'évolution spirituelle obéit à une certaine finalité. Mais la finalité concrète, qui apparaît dans le cours de l'évolution socio-psychologique, est bien différente de celle que les philosophes avaient théoriquement conçue. Elle n'est pas l'exacte réalisation d'une idée préalablement posée par l'intelligence, elle est beaucoup plus empirique et imparfaite. Elle obéit à un principe, que Wundt a mis particulièrement en lumière et en valeur dès la première édition de son *Éthique*, sous le nom de *Principe de l'hétérogenèse des fins*; et voici comment il le caractérise[1] :

« Le principe de l'hétérogenèse des fins exprime cette expérience générale, que dans la sphère des volitions humaines les résultats des actes accomplis débordent plus ou moins les motifs de la volonté, en sorte que ces résultats deviennent pour des actes futurs de nouveaux motifs qui à leur tour produisent des résultats nouveaux; et cette transformation des résultats en motifs peut se renouveler

1. *Ethik*[3], I, p. 274-6.

indéfiniment. Il faut bien comprendre comment se fait l'enchaînement de la série des fins. Le but atteint n'était pas prévu dans les motifs des actes qui y ont conduit; d'autre part, les motifs qui agissent d'abord, ne produisent pas par eux-mêmes les motifs qui agiront ensuite. Mais voici comment se fait l'enchaînement de la série des fins : par suite d'influences accessoires qui ne font jamais défaut, le résultat d'un acte ne coïncide pas en général avec le but prévu; et les effets qui n'étaient pas prévus, deviennent précisément eux-mêmes de nouveaux motifs, qui donnent naissance à de nouveaux buts à poursuivre. Les transformations de motifs, occasionnées par les effets des actes peuvent être tantôt soudaines, tantôt graduelles; et le but atteint s'éloignera plus ou moins du motif premier, suivant la durée ou l'étendue de la série des fins successives.

« C'est le principe de l'hétérogenèse des fins qui rend compte, en particulier, de la richesse croissante des idées morales, dont la production est l'œuvre de l'évolution morale. Ce principe nous montre aussi combien il est inexact de supposer que ce qui est ou nous semble être le motif d'une action à un stade avancé de l'évolution, en ait été dès l'origine la raison déterminante. Il faut en règle générale supposer tout le contraire. C'est d'un état prémoral qu'est sortie pas à pas la vie morale. La vie en commun a introduit peu à peu dans les besoins de rapports sexuels et sympathiques, naturels à l'homme, des éléments moraux. La pensée mythologique en même temps s'est pénétrée d'éléments religieux; et les motifs sociaux et religieux, agissant de concert, ont enfin produit les formes supérieures de la vie morale.

« Or, puisque chaque degré de l'évolution apparaît comme la préparation aux degrés suivants, il nous est interdit de tracer à la marche de l'avenir des limites fondées sur nos conceptions actuelles. La réalité est toujours plus riche que la théorie. Il nous est permis de prévoir tout au plus dans ses lignes générales le chemin que prendra l'avenir prochain. Mais nous ne devons pas emprisonner les fins morales dans le cercle étroit de nos désirs et de nos espérances personnelles. Le particulier doit être considéré *sub specie æternitatis*, du point de vue de l'éternel. Mais l'éternel n'est pas, comme le pensait Spinoza, quelque chose de donné et d'immédiatement concevable; l'éternel est un devenir, une tâche infinie, que l'on connaît au fur et à mesure qu'on la réalise. »

Une finalité telle que la suppose le principe de l'hétérogenèse des

fins, n'est pas, à vrai dire, recevable par l'intelligence, puisque, loin d'en dériver, elle semble en contrarier à plaisir les calculs et les prévisions; elle n'est explicable et valable que pour une volonté qui agit, pour un être vivant qui se développe. Aussi l'observation des faits que formule ce principe, et de beaucoup d'autres faits convergents, a-t-elle conduit Wundt à soutenir le primat de la volonté sur l'intelligence, et à expliquer en particulier l'évolution socio-psychologique en son fond essentiel par les facteurs et les lois du développement volontaire.

Par exemple, lorsque des représentations dans la mentalité collective fusionnent, s'éliminent ou changent de sens, un examen attentif permet de reconnaître dans ces processus les symptômes de modifications affectives plus ou moins profondes, agissant d'abord sur le mythe et la coutume, puis de là sur le langage. La vie sociale évolue par antithèses, qui reposent sur des contrastes de sentiments; et les phases successives de cette évolution, si différentes soient-elles par leurs éléments constitutifs, reproduisent un cycle régulier d'oscillations correspondant aux oscillations connues de la vie affective. Enfin l'évolution socio-psychologique est subordonnée à la loi générale du développement volontaire, qui se ramène à un double enchaînement de processus alternatifs : d'une part, mécanisation progressive des actes volontaires, d'autre part, nouvelles résultantes créatrices, manifestées par la complexité croissante des adaptations volontaires et des synthèses aperceptives.

La socio-psychologie suppose comme point de départ, aux plus lointaines origines de l'évolution volontaire, une mentalité purement grégaire, où les résultantes psychiques restent diffuses dans la masse collective et n'aboutissent pas encore à des synthèses individuelles nettement différenciées. Cette mentalité grégaire, c'est en quelque sorte la nébuleuse primitive de la vie psychique. Le progrès s'effectue peu à peu par un mouvement de concentration et de différenciation des énergies spirituelles, lequel suppose et détermine à la fois la naissance de l'attention et de l'intelligence. Les individualités commencent à devenir créatrices, à jouer un rôle organisateur et directeur qui va toujours grandissant au sein de la vie sociale, et dont l'importance est enfin décisive à l'aurore des temps historiques et à l'origine des grandes civilisations.

Mais les grandes personnalités ne sont pas en dehors ni au-dessus de l'évolution volontaire collective; elles en font partie, et elles en

sont même la résultante originale. En effet, de même que la volonté collective est une résultante créatrice des volontés individuelles convergentes, de même les grandes personnalités sont des résultantes créatrices de la volonté collective. C'est en elles et par elles que la société prend conscience des formes nouvelles qui, dans certaines conditions historiques, peuvent satisfaire ses besoins propres. Il s'établit ainsi dans l'évolution socio-psychologique un nouvel ordre spécifique d'actions et de réactions. Par le fait des influences sociales les individualités s'enrichissent, se différencient, s'organisent; elles deviennent capables de synthèses fécondes et d'impulsions directrices, qui, en entrant dans le domaine public, sont assimilées et tombent peu à peu dans la sphère de l'habitude, puis de la tradition et enfin de l'instinct; jusqu'à ce que les nouvelles habitudes généralisées, par une série de contre-coups sur les sentiments et les représentations, suscitent à leur tour d'autres personnalités créatrices, puis de nouvelles assimilations et des traditions correspondantes plus ou moins durables.

Malgré le rôle croissant des personnalités créatrices et des volontés individuelles dans l'évolution mentale collective, les instincts sociaux primitifs n'en persistent pas moins et les fonctions socio-psychologiques conservent le même caractère fondamental. Les conditions primitives, générales et permanentes de la vie en commun peuvent donc être légitimement distinguées des conditions plus complexes et variables de la vie sociale, pour être réservées à une science spéciale, qui est précisément la socio-psychologie. Sur ce point Wundt se sépare de la thèse soutenue par Ferd. Tönnies[1]. « Il est vrai, dit-il, ainsi que l'expose Tönnies, que la vie collective amorphe, reposant non pas sur la volonté, mais sur des instincts sociaux, est l'origine historique de toutes les formations sociales. Il est vrai aussi que cet état initial a été remplacé par des formes multiples de communauté et de société, qui sont nées sous l'action, non plus seulement des instincts, mais aussi et toujours davantage de la volonté et de la vision consciente des fins sociales. Mais il n'est pas exact que cette différenciation ait détruit les tendances sociales primitives et les formes initiales de la volonté collective, ou qu'il y ait la moindre vraisemblance historique ou psychologique que cela

1. Ferd. Tönnies, *Gemeinschaft und Gesellschaft*, 1887. Cf. Wundt, *Logik*[3], III, p. 623-36, et *Die Anfänge der Gesellschaft*, dans *Psychol. Studien*, III, 1907.

puisse jamais se produire. Les processus d'involution des actes volontaires en instincts, qui jouent déjà un rôle très important dans la vie individuelle, acquièrent dans la vie collective une signification, si possible, encore plus fondamentale, comme nous le montre surtout l'évolution du langage et de la coutume. C'est ce que Tönnies a eu le tort de ne pas apercevoir. »

La socio-psychologie est volontariste, plus encore que la psychologie individuelle. Car les représentations ne sont jamais par elles-mêmes collectives; elles le deviennent par les sentiments qui les accompagnent et qui s'expriment par des mouvements visibles et contagieux. C'est pourquoi aussi Wundt ne s'attarde pas à l'étude des représentations collectives en elles-mêmes; mais il remonte d'emblée aux sources profondes d'où elles jaillissent. Il nous montre, par exemple, que les systèmes de signes éminemment représentatifs que nous appelons les langues, naissent en réalité des mouvements d'expression de la vie affective, et que les images mythologiques possèdent une vie objective remarquablement intense, aussi longtemps qu'elles sont mises en branle par le ressort des tendances vitales et les secousses des émotions fortes.

Ce caractère volontariste de la vie mentale collective nous fait mieux comprendre pourquoi il est légitime et nécessaire que la socio-psychologie pousse l'analyse de ses fonctions essentielles jusqu'à leurs fondements organiques et à leurs lois psycho-physiologiques. En vertu même de la loi d'évolution et d'involution de l'activité volontaire, les fonctions socio-psychologiques ne trouvent pas seulement dans l'organisme les bases de leur mécanisme, mais elles y déposent des résidus et des empreintes sous forme de réactions instinctives, qui permettent d'en retracer plus facilement le développement antérieur et d'en prévoir l'évolution générale.

La socio-psychologie implique donc et en même temps justifie la théorie du volontarisme évolutionniste et le principe corrélatif de l'actualité de l'esprit. Ce principe exclut de la vie spirituelle toute idée de substrat, de substance et de permanence, pour n'y voir qu'activité et actualité pure, qu'un système plus ou moins complexe et cohérent d'énergies en acte. C'est ce principe qui rend possible la conception de la socio-psychologie que nous venons d'exposer; il peut en être considéré aussi bien comme le fondement et comme la conclusion.

« On a souvent contesté la légitimité de la socio-psychologie,

remarque Wundt[1], en s'appuyant sur des notions mythologiques de l'esprit et de l'âme. On raisonne ainsi : « Si nous admettons une âme comme substrat des phénomènes psychiques individuels, c'est parce que ces phénomènes sont liés à un corps, et parce qu'il est impossible de dériver les phénomènes psychiques des phénomènes physiques. Mais l'âme sociale, où pourrait-elle avoir son siège? Il est aussi impossible de concevoir un esprit collectif qu'un corps collectif. De même que le corps collectif est constitué par les corps de tous les membres individuels, de même l'âme sociale se réduit à la totalité des âmes individuelles. Elle est une création de l'imagination mythologique et non pas un être réel. » Il est évident que ceux qui font ces objections, sont eux-mêmes les victimes de cette conception mythologique, qu'ils se figurent voir cachée derrière l'expression d'âme sociale. L'idée d'âme est pour eux inséparable de l'idée d'un être substantiel joint à un corps, au point qu'ils ne comprennent pas l'usage de ce terme en un sens tout différent. En réalité l'idée d'âme ne peut désigner autre chose empiriquement que l'unité constatée des processus psychiques. La socio-psychologie ne peut employer l'idée d'âme que dans ce sens empirique; mais elle peut l'employer précisément dans ce sens tout aussi bien que la psychologie individuelle. Les créations spirituelles qui résultent de la vie collective, ne sont pas des éléments moins effectifs de la réalité que les processus psychiques de la conscience individuelle. Sans doute elles n'ont point leur foyer en dehors des âmes individuelles. Mais, de même que l'âme individuelle est constituée, non par les éléments psychiques à l'état isolé, mais par leurs synthèses et leurs résultantes, de même l'âme sociale consiste, non pas dans la somme des consciences individuelles, mais dans les processus psycho-physiques particuliers et originaux qui résultent de leur association. Ainsi l'âme sociale est une résultante des âmes individuelles qui la composent; mais celles-ci à leur tour ne sont pas moins des résultantes de l'âme sociale dont elles participent. »

L'individu et la société sont donc des réalités de nature comparable, qui réagissent constamment l'une sur l'autre; et dans cette inter-action c'est tantôt l'une tantôt l'autre qui joue le premier rôle. En effet, l'individu n'étant pas un être substantiel, n'a pas une supériorité métaphysique telle que tout le reste en dépende et

1. *Völkerpsychologie*[2], I, p. 8-9.

doive s'y ramener; mais d'autre part la société n'a pas non plus toujours et nécessairement une supériorité de fait contraignante et comme écrasante pour l'individu. « *So viel Aktualität, so viel Realität* » : l'esprit a autant de réalité qu'il en actualise. Et par suite ce pourra être tantôt l'esprit collectif et tantôt l'esprit individuel qui aura le rôle prépondérant, suivant que l'un ou l'autre manifestera une plus grande activité créatrice et actualisera une plus grande réalité. Conformément à ce principe on pourrait distinguer dans la hiérarchie des volontés humaines comme trois étapes de développement et trois degrés de valeur. En bas de l'échelle se trouve la masse des individus qui ont une mentalité grégaire et qui forment le troupeau, ils sont chacun inférieurs et subordonnés à la puissance collective, de qui ils reçoivent leur fonction et leurs idées. Mais la collectivité est à son tour dominée par les grandes individualités créatrices et directrices, dans la mesure même où le génie élabore et actualise pour elle une réalité supérieure, qui sans lui ne pourrait se manifester.

La socio-psychologie garde ainsi le juste milieu entre les extrêmes. Elle n'exclut aucun des faits positifs que l'individualisme et le sociologisme ont mis contradictoirement en évidence; mais elle s'efforce de déterminer exactement le rôle qui leur revient. Société et individu sont des réalités actuelles inséparables, des systèmes ordonnés d'énergies psychiques interférentes. Aux antithèses abstraites que conçoit l'intelligence et qui impliquent la substantialité de l'élément ou du tout, se trouve définitivement substitué par Wundt le dynamisme de la volonté individuelle et sociale. De ce point de vue dynamique il n'y a pas de difficulté à admettre que la société doit son progrès à la spontanéité individuelle, et que l'individu doit son terrain de formation et d'action à la continuité sociale; enfin que l'un et l'autre manifestent leur unité vitale par des processus essentiels, qui ont un mécanisme individuel et un fonctionnement social, et qui sont l'objet d'investigation auquel s'applique précisément la socio-psychologie. De l'action réciproque et convergente de toutes ces puissances à l'œuvre, résulte, suivant les lois générales que nous venons d'indiquer, l'évolution progressive de l'esprit humain.

*
* *

Nous avons essayé de dégager dans cette brève caractéristique les traits essentiels qui distinguent la socio-psychologie de Wundt de

courants contemporains analogues. Il resterait à poursuivre l'analyse de son œuvre dans le détail et à examiner la valeur scientifique de ses explications particulières; mais c'est là une tâche longue et difficile que nous devons réserver à une étude spéciale.

Wundt ne semble avoir subi en aucune manière l'influence des écoles françaises de sociologie et de psychologie sociale; sa conception initiale et son travail de préparation remontent en effet à une époque antérieure et à des influences autochtones. Mais il est incontestable qu'il doit beaucoup aux recherches ethnologiques et en particulier à l'anthropologie anglaise; n'ayant pu dans ce nouveau domaine recueillir lui-même des observations directes et se faire une expérience personnelle comme dans le domaine de la psychologie physiologique, il a puisé aux meilleures sources sa documentation, comme chacun est tenu de le faire. Néanmoins il reste tout à fait indépendant dans son interprétation. Avec Gabriel Tarde, Wundt est d'accord sur ce principe, que l'explication profonde des phénomènes sociaux doit être de nature psychologique; mais, en qualité de spécialiste de la psychologie, il a lui-même une tout autre conception de cette science, de sa méthode et de ses lois, et il n'accepte pas l'individualisme qui est au fond des théories de l'ancien magistrat français. C'est sans doute avec la sociologie que la socio-psychologie a le plus d'affinité, malgré la différence de point de vue, qui peut au premier abord donner l'illusion d'un absolu contraste. Cela tient à ce que le point de départ est différent de part et d'autre, le sociologue s'attachant plus ou moins exclusivement dans ses recherches aux faits objectifs, aux différences extérieures des milieux, aux caractères spécifiques, tandis que le socio-psychologue essaie de remonter jusqu'aux fonctions psychiques et aux lois générales. Mais, à vrai dire, il s'agit là de recherches complémentaires, plutôt qu'opposées; et il semble que, au fur et à mesure qu'elles progressent, elles doivent aussi réagir davantage les unes sur les autres, s'attirer et s'infléchir mutuellement, et s'acheminer enfin par des voies diverses vers une même conception générale.

A considérer la socio-psychologie en elle-même, nous ne devrions pas être surpris si la rigueur scientifique de l'exécution ne répondait pas encore de tout point à la grandeur philosophique de l'entreprise. L'auteur en effet explore un terrain accidenté à peine connu, qu'éclairent par intervalles des lueurs trompeuses; il faut lui savoir gré de s'engager vaillamment dans des sentiers à peine frayés et de

tracer péniblement quelques nouvelles pistes. Mais le chercheur, au milieu des ombres mystérieuses de la plus lointaine humanité, devient facilement un visionnaire et un prophète; ses yeux croient deviner ce qu'ils ne peuvent voir, et sa parole grave cherche à faire entendre par des raisons profondes ce que personne ne peut encore clairement comprendre ni démontrer.

Il est donc possible que le grand *Traité* publié par Wundt ne puisse pas trouver de continuateurs dans l'unité de son architecture actuelle. Sans doute longtemps encore il semblera plus opportun et plus sûr d'explorer séparément des régions distinctes, qui relèveront de disciplines également distinctes, suivant les diverses méthodes employées et les différentes compétences nécessaires. Mais l'œuvre de Wundt n'en gardera pas moins un intérêt de premier ordre, parce que son vigoureux effort de synthèse ouvre des aperçus nouveaux et de vastes perspectives qui ne peuvent laisser indifférent ni le savant ni le philosophe.

Wundt avait lui-même clairement conscience de ce que cette synthèse a de hardi et de difficile, lorsque, après en avoir conçu l'idée dès le début de sa carrière, il en a différé l'exécution jusqu'à l'extrême limite du possible. Il voulait être en mesure de l'appuyer sur les bases éprouvées de sa psychologie, et de l'édifier à l'aide des meilleurs matériaux de l'observation contrôlée, pour en faire une œuvre, sinon de construction définitive, du moins de fondation profonde et solide autant qu'il était en lui. Aussi, quelles que soient les réserves que sur tel ou tel point l'on soit tenté de faire, il faut rendre hommage à la puissance du labeur accompli et à la savante maîtrise de l'architecte; il faut reconnaître que la *Völkerpsychologie* une fois dégagée des lourds échafaudages et considérée dans sa juste perspective, vient compléter dignement le reste de son œuvre, et qu'elle mérite à son tour d'être prise en sérieuse considération par les spécialistes. Puisse enfin le vénérable philosophe de Leipzig achever heureusement le dernier volume projeté sur *la Coutume*, et poser ainsi, au seuil de ses quatre-vingts ans, la pierre de couronnement à son œuvre majestueuse de savant et de penseur!

H. Norero.

DISCUSSIONS

L'ESPACE ET LE TEMPS
DANS LA THÉORIE ÉLECTROMAGNÉTIQUE

Dans une communication faite au dernier *Congrès International de Philosophie*, à Bologne, et publiée en résumé par la *Revue de Métaphysique et de Morale* (numéro de juillet 1911), M. P. Langevin expose quelques-unes des conséquences que pourrait avoir pour la conception philosophique de l'espace et du temps le triomphe des nouvelles théories physiques et, notamment, du système de lois et d'équations établies par Faraday, Maxwell, Hertz et Lorentz pour représenter les phénomènes électromagnétiques. Le résultat le plus important de ce travail, dans le cas où il serait totalement vérifié, serait de nous faire considérer l'espace et le temps non plus comme des éléments *a priori* de notre connaissance, mais comme des concepts empiriques et variables selon l'évolution des sciences physiques. Il conduirait aussi à un remaniement complet de l'idée traditionnelle que nous nous faisons du temps et de l'espace. « Le développement récent de la théorie électromagnétique, écrit l'auteur, exige une conception nouvelle (de l'espace et du temps) dont la première n'était qu'une première approximation, comme la mécanique rationnelle ne donnait qu'une première approximation, largement suffisante d'ordinaire, des lois du mouvement de la matière. »

Avant d'entrer dans une discussion des opinions émises dans cette communication par l'éminent savant qu'est son auteur, il ne serait peut-être pas inutile de faire quelques remarques préliminaires sur la possibilité même des spéculations qui y sont faites.

Pour un observateur clairvoyant c'est en effet la valeur objective de tout raisonnement qui semble arriver à être mise en doute par

les nouvelles interprétations des théories physiques les plus récentes, quand elles essaient de transformer la conception habituelle de l'espace et du temps. Il est certain que, selon une modalité qui resterait encore à être étudiée, la connaissance précise et, pour employer une expression usitée, intuitive, que nous avons de la nature de l'espace et du temps, sert de fondement à toute opération logique, au raisonnement en général. Un changement de ce fondement entraînerait donc nécessairement une transformation de notre manière de raisonner. Il ne semble cependant pas que la physique nouvelle se soit donné la peine, avant d'établir ses conclusions, de remanier sa forme de raisonnement. Tout au contraire, pour formuler les hypothèses précieuses auxquelles elle a abouti, la physique a dû user, aujourd'hui surtout, de raisonnements, sans jamais mettre en doute les principes logiques qui établissent leur valeur formelle. Les conséquences auxquelles elle arrive ne peuvent donc être que fausses, quand elles tendent à ruiner les fondements du raisonnement en général. Si en effet ces conséquences étaient vraies, cela reviendrait à dire que la voie logique qu'on a employée pour y aboutir serait vicieuse : comment dans ces conditions les considérer comme satisfaisantes? Il est impossible d'arriver par une argumentation à une conclusion qui la ruine, sous peine de voir le fondement même de cette conclusion s'effondrer du même coup.

La même objection pourrait encore être formulée d'une autre manière. Les phénomènes que la physique étudie sont des phénomènes extérieurs. Ils lui sont ainsi toujours donnés dans le temps et l'espace. Cette science les suppose donc préalablement dans le temps et l'espace et ses spéculations ne peuvent avoir aucune prise sur la connaissance de ces deux éléments en eux-mêmes. Cela est tellement vrai que l'on considère même l'espace et le temps comme les données les plus sûres et les plus fixes de la connaissance que nous avons des phénomènes extérieurs. On mesure en effet le progrès des sciences physiques d'après le degré de réduction de leurs lois aux équations mathématiques. Il est ainsi contradictoire de supposer que la physique pourrait prétendre à changer la notion de l'espace et du temps, en se fondant sur des observations et des déductions (parfois mathématiques) basées elles-mêmes sur cette notion de l'espace et du temps.

Il est constant enfin que toutes les lois des sciences expérimentales, dites exactes, sont établies avec une approximation plus ou moins

grande. On nous dit par exemple que l'ancienne mécanique rationnelle explique les phénomènes avec une approximation qui a été réduite par la mécanique nouvelle, — et cela n'est pas contestable. Mais comment détermine-t-on l'existence de cette approximation et comment peut-elle être évaluée? On doit nécessairement comparer les résultats pratiquement acquis avec un idéal de connaissance : obtenu par des raisonnements et des calculs mathématiques, il découle de l'espace et du temps qui font partie de la nature des phénomènes étudiés. Il est vrai que jamais nous ne pourrons atteindre effectivement cet idéal où l'approximation n'existe plus, mais la science doit toujours aspirer à s'en approcher de plus en plus; il constitue un concept-limite vers lequel la connaissance que nous avons de la réalité tend indéfiniment. C'est l'intelligence précise que nous avons par la raison pure de l'espace et du temps qui détermine son existence. Sans elle aucune explication en physique ne serait plus possible. Cette science suppose par conséquent toujours l'existence idéale d'un espace et d'un temps sur lesquels elle ne peut jamais avoir aucune influence et qui, au contraire, s'imposent à elle nécessairement.

Ces deux notions fondamentales de la cinématique ne peuvent donc pas être modifiées dans leurs éléments essentiels. Elles sont éternellement fixes, comme la raison elle-même. Il semble ainsi qu'on pourrait opposer préalablement une fin de non recevoir à toute spéculation, produite par une science du monde extérieur, qui aurait pour dessein de transformer la notion de l'espace et du temps. Il est néanmoins intéressant de faire une analyse attentive des diverses conséquences qu'on essaye de tirer pour l'espace et le temps des théories électromagnétiques.

On sait que les nouvelles hypothèses rejettent la possibilité, acceptée avant elles, d'actions physiques immédiates à distance et n'admettent que des transmissions de proche en proche; elles ajoutent que la plus rapide doit être celle d'une perturbation électromagnétique, par exemple celle de la lumière.

Tout en partant de ces données les raisonnements des théories nouvelles sur l'espace et le temps prennent pour base le principe de relativité que l'auteur de la communication au *Congrès* de Bologne énonce dans les termes suivants :

Les lois des phénomènes physiques se présentent exactement sous la même forme pour différents groupes d'observateurs en mouvement de translation uniforme les uns par rapport aux autres.

La théorie électromagnétique, comme celle qui l'a précédée, est d'accord avec le principe de relativité, mais avec cette différence que les équations de transformation qui concernent les grandeurs cinématiques et qui sont nécessaires pour passer d'un système de référence à un autre, d'un groupe d'observateurs à un autre groupe, ne concordent plus avec les relations fournies par la cinématique ordinaire. Voilà comment on arrive à l'idée que les relations nouvelles doivent correspondre à une nouvelle conception de l'espace et du temps.

Mais avant d'examiner de plus près les affirmations faites par la suite dans le travail que nous avons en vue, il est utile de s'entendre sur le sens que l'on doit attribuer en principe à ces premières propositions de la théorie électromagnétique.

En rejetant la possibilité d'actions immédiates à distance la physique nouvelle s'approprie une idée prônée depuis longtemps par la philosophie, celle que l'infini ne nous est pas donné par l'expérience; la physique arrive aussi à constater de cette manière, que les relations mathématiques sont idéales en ce sens que jamais il ne sera possible à l'expérience humaine de les contrôler exactement dans la pratique. Mais tout en niant la possibilité d'arriver par des observations aux données absolument précises que la raison nous suggère, à celles plus spécialement qui dérivent de l'intelligence que nous avons de la nature de l'espace et du temps, on ne saurait mettre en doute l'existence et la valeur de ces données. Si en effet la seule action constatable parmi les phénomènes objectifs est celle de proche en proche, vérité qui est indéniable, il ne s'ensuit nullement de là qu'il existe nécessairement un maximum limité de vitesse. Dans la mesure où la science se perfectionnera, on aura au contraire des vitesses de plus en plus grandes; il y aura même toujours une tendance à ce que les vitesses réelles constatées s'approchent indéfiniment de la vitesse idéale infinie, qui correspond à une action immédiate des phénomènes les uns sur les autres. Cette tendance est une des conditions du progrès scientifique : l'approximation dans les explications sera en effet d'autant plus réduite que les vitesses découvertes seront plus grandes.

Les théories nouvelles ne devraient donc ici que remplacer la vitesse idéale infinie par une vitesse réelle se rapprochant autant que possible de cette vitesse infinie à laquelle elle correspond pratiquement dans les calculs.

Cependant, si les équations nécessaires pour passer d'un système

de référence à un autre ne correspondent plus dans la théorie électromagnétique aux équations fournies par la cinématique ordinaire, cela tient uniquement à ce qu'on a remplacé la vitesse infinie par la vitesse de propagation dans le vide d'une perturbation électromagnétique quelconque, lumineuse par exemple : c'est-à-dire par celle de trois cent mille kilomètres par seconde. Une telle conception renonce arbitrairement à l'idée qu'on pourra ou même qu'on devra trouver dans une science plus parfaite une vitesse supérieure; elle s'octroie ainsi sans raison suffisante une précision absolue ce qui est en contradiction avec son caractère expérimental. La physique est encore et sera toujours perfectible mathématiquement. Elle peut affirmer que la vitesse la plus grande physiquement expérimentée dans l'état actuel de son évolution est celle de la lumière. Mais elle ne peut pas égaler dans ses calculs cette vitesse à celle maxima constatable et remplacer ainsi dans les considérations cinématiques la géométrie habituelle, déduite rationnellement, par une géométrie toute spéciale, où, la vitesse infinie étant remplacée par celle de la lumière, quelques données sont fournies par voie purement expérimentale. Ce serait une géométrie altérée et conçue en vue de ses besoins actuels. Quand le physicien en use il doit penser à l'approximation que ses données initiales contiennent. Cette approximation représente l'écart entre la vitesse de trois cent mille kilomètres par seconde et celle qui se rapprocherait indéfiniment de la vitesse infinie; c'est au fond la différence entre un nombre fini quelconque et l'infini lui-même! Il n'y a rien d'inexplicable, dans ces conditions extraordinaires, à ce qu'on arrive à des conclusions plus que surprenantes.

Les considérations sur l'espace ou le temps, tirées des nouvelles théories électromagnétiques sur les bases que nous avons énoncées, prêtent donc à une confusion initiale. Faisons cependant abstraction de ce qui précède et poursuivons l'examen des idées directrices du travail communiqué à *Congrès de Philosophie* de Bologne.

Pour expliquer les notions nouvelles de l'espace et du temps l'auteur nous rappelle d'abord que dans la mécanique rationnelle ancienne l'intervalle de temps entre deux événements a un sens absolu, qu'il n'est jamais renversé quand on change de système de référence. Il serait ainsi impossible d'intervertir l'ordre de succession de deux événements; de même on attribue une signification absolue à la notion de simultanéité. On peut, au contraire, toujours trouver un système de référence pour lequel deux événements distants dans l'espace puis-

sent coïncider. « Il y a là, dit l'auteur, une dissymétrie entre l'espace et le temps habituellement donnés que les conceptions nouvelles font disparaître: l'intervalle dans le temps, comme la distance dans l'espace, y deviennent variables avec le système de référence, avec le mouvement des observateurs. » C'est ce qu'on essaie de nous montrer.

A cette fin la nouvelle théorie accepte tout d'abord comme une chose démontrée que la notion de succession « tient à l'hypothèse implicite d'une causalité ». Si, en d'autres termes, nous concevons deux événements comme se succédant dans un certain ordre, c'est pour cette seule raison que « celui qui s'est produit le premier a pu intervenir comme cause et modifier les conditions dans lesquelles s'est produit le second ». Concevoir que les deux événements puissent se succéder dans un ordre inverse par rapport à un certain autre système de référence, ce serait admettre qu'un phénomène puisse précéder sa cause, ce qui est absurde.

Cette idée initiale est ensuite appliquée à deux hypothèses possibles. On suppose ainsi successivement deux couples d'événements : le premier est tel que la distance dans l'espace entre les deux événements soit supérieure au chemin parcouru par la lumière dans l'intervalle de temps qui les sépare; dans le second, au contraire, cette distance lui est inférieure. Comme il a été admis antérieurement que l'action de la lumière est la plus rapide possible, aucune relation causale ne peut être conçue entre les deux événements dans le premier cas. Si donc les deux événements de la première catégorie se succèdent dans un certain ordre pour un système de référence donné, rien n'empêche de penser que « cet ordre sera renversé pour des observateurs se mouvant par rapport aux premiers avec une vitesse convenable, toujours inférieure à celle de la lumière et physiquement réalisable ». Les deux événements pourraient donc aussi être amenés à coïncider dans le temps. Ils ne pourraient au contraire jamais coïncider dans l'espace et se trouver ainsi tous les deux dans la même portion d'Univers ou de matière; car dans ce cas ils s'influenceraient nécessairement entre eux et ne rempliraient pas les conditions de l'hypothèse qui prescrit que les deux événements ne puissent avoir aucune action l'un sur l'autre, pas même par l'intermédiaire de la lumière. « Leur distance passe précisément par un minimum pour les systèmes de référence par rapport auxquels les deux événements sont simultanés. » Leur distance dans l'espace est donc forcément moindre

pour un observateur qui les perçoit simultanément que pour tout autre observateur qui, étant en mouvement quelconque par rapport au premier, les voit se succéder dans le temps.

On arrive de la même manière, dans la seconde hypothèse que l'on ferait, à une conclusion symétrique : deux événements qui sont supposés suffisamment rapprochés dans l'espace pour que l'apparition de l'un puisse être influencée par l'autre, au moins par l'intermédiaire de l'onde lumineuse que ce dernier a émise, peuvent coïncider dans l'espace, car rien ne s'y oppose; mais ils ne seront jamais amenés à coïncider dans le temps, leur ordre de succession ne pourra être renversé en aucun cas, à cause de la possibilité d'une action causale de l'un sur l'autre. De même si un observateur en mouvement (supposons-le lié à une portion de matière telle que la Terre, par exemple) voit coïncider dans l'espace ces deux événements successifs, il notera entre eux un intervalle de temps inférieur à celui qui serait noté par tout autre observateur qui serait en mouvement uniforme par rapport à lui et pour lequel les deux événements ne coïncideraient pas dans l'espace.

L'auteur se sert d'un exemple suggestif pour clore toute cette série de raisonnements : supposons qu'un voyageur, ayant consenti à s'enfermer dans un projectile spécial, réussirait à se faire lancer par la Terre à une vitesse inférieure d'un vingt-millième seulement à celle de la lumière, qu'il toucherait une étoile et qu'il reviendrait aussitôt, après un trajet de deux années dans l'espace. Comme une conséquence de ce qui a été dit, ce voyageur, ayant vieilli de deux ans, trouverait nécessairement la Terre vieillie de deux cents ans! Il suffirait, en d'autres termes, de s'agiter, de subir des accélérations, pour vieillir moins vite.

Remarquons tout d'abord dans cet exposé que la proposition qui sert de base à toute l'argumentation est, pour le moins, discutable. On n'invoque en effet que l'impossibilité d'une relation causale entre deux événements pour arriver à affirmer l'existence d'un système de référence par rapport auquel l'intervalle de temps qui les sépare serait renversé. On fait ainsi, une confusion entre le temps et la causalité, sans remarquer que, si celle-ci suppose celui-là, elle contient dans son essence quelque chose de plus. Si même, par conséquent, la causalité n'intervenait pas entre certains groupes d'événements déterminés, il ne s'ensuivrait pas nécessairement de là que dans ce cas il serait impossible de concevoir le temps comme inter-

venant quand même. Il y a du reste, à ce sujet, une contradiction évidente entre les affirmations produites par la nouvelle théorie sur l'espace et le temps. Elle pose en effet premièrement comme principe que c'est la possibilité d'une relation causale entre deux phénomènes qui seule doit nous faire penser à leur succession dans le temps. Et cependant elle affirme, dans une hypothèse, que deux événements qui ne peuvent être conçus comme reliés par une relation de cause à effet (tel ce couple supposé d'événements où la production de chacun a lieu *avant* l'arrivée de l'onde lumineuse venant de l'autre) *se succèdent* dans un certain ordre pour un premier système de référence et aussi que « cet ordre sera renversé pour des observateurs se mouvant par rapport aux premiers avec une vitesse convenable ». On admet ainsi implicitement l'existence d'une relation de succession dans le temps entre deux phénomènes qui est conçue indépendamment de la possibilité d'une action causale de l'un sur l'autre.

Nous devons d'ailleurs observer (l'énoncé du principe de relativité le montre clairement) que tout système de référence est représenté par un groupe d'observateurs en mouvement dans un milieu spatial et que ce mouvement implique le temps habituel, sans quoi sa notion n'aurait pas de sens précis. Le facteur « temps » est ainsi éliminé, étant supposé invariable. On pourrait à la rigueur concevoir des systèmes de référence, grâce auxquels un intervalle de temps, mesuré mathématiquement, pourrait être considéré comme variable, — mais à la condition de respecter son irréversibilité qui est de son essence. Un tel système ne contiendrait du reste rien de spatial. Il est ainsi impossible, en tout cas, de rapporter le temps à des systèmes de référence pour lesquels sa direction serait changée, sans en altérer dès le commencement la notion et sans en faire un élément qui ressemblerait singulièrement à l'espace. La possibilité même de la connaissance d'un temps qui serait réversible par rapport à certains systèmes de référence implique par conséquent nécessairement la notion d'une durée universelle irréversible, dont le temps, qu'on pourrait avoir compris autrement ne serait qu'une apparence illusoire.

Passons maintenant à l'examen des deux hypothèses possibles auxquelles on a appliqué le principe que nous venons de mettre en discussion et voyons si, malgré tout ce qui précède, les propositions relatives au temps et à l'espace qu'on a cru pouvoir ainsi établir ne sont pas susceptibles d'être admises.

Il faut d'abord se demander, si la nouvelle théorie, pensant arriver à des conclusions définitives dans ses considérations sur les deux catégories d'événements qu'elle a supposés, s'est occupé réellement des phénomènes physiques, pour les déterminer dans le temps; si les résultats qu'elle a obtenus ne portent peut-être pas sur une tout autre chose. Car il est évident, qu'en substituant la vitesse de la lumière partout à la vitesse infinie, la science remplace aussi dans ses calculs la réalité physique en général des phénomènes par une réalité optique particulière. La réalité physique d'un phénomène est quelque chose de très complexe. Elle se constate dans une infinité possible de conditions différentes. Les quelques manifestations des objets du monde extérieur qui se transforment à l'occasion en impressions sensibles, comme les ondes optiques par exemple, ne représentent qu'un nombre limité de ces conditions. De même, et pour la même raison, rien ne nous empêche de penser en principe, que la science pourra, dans son progrès indéfini, constater encore des actions inconnues aujourd'hui et même dotées d'une vitesse supérieure à celle de la lumière. Quand on essaie de déterminer une réalité dans le temps et l'espace, il faut donc la considérer *comme si* elle émettait de proche en proche une infinité d'ondes, dont quelques-unes seraient dotées d'une vitesse pratiquement égale à la vitesse infinie. La réalité physique d'un phénomène n'est donc pas un produit de nos sens extérieurs, des perceptions que nous pourrions faire dans nos observations ou expérimentations. Elle est conçue tout simplement par la raison qui infère de quelques manifestations constatées à un nombre illimité de manifestations possibles en principe et les attribue ensuite toutes, par un procès spécifique, à une réalité extérieure à nous et créée ainsi de toutes pièces par la logique humaine.

On altère par conséquent sans aucune raison l'idée que nous avons des objets extérieurs, quand on confond leur réalité propre avec une autre extérieure à eux et déterminable d'après une donnée optique arbitrairement choisie. La nouvelle conception de l'espace et du temps raisonne cependant comme si les événements extérieurs se réduisaient complètement aux ondes optiques qu'ils envoient à travers l'éther à la vitesse de trois cent mille kilomètres par seconde. Ces raisonnements sont très intéressants en tant qu'ils portent sur les manifestations que la physique a réussi à réduire les unes aux autres et spécialement aux phénomènes électro-

magnétiques. Mais ils perdent toute valeur quand on essaie de tirer aussi des conséquences sur la réalité des événements extérieurs dans le temps et l'espace, afin de modifier la notion que nous devons en avoir. Ce serait une transposition insoutenable en physique de la théorie philosophique selon laquelle les choses n'existent qu'en tant qu'elles sont perçues psychologiquement : et encore réduirait-on sans raison cette perception à celle d'une image visuelle.

Une première inadvertance devient ainsi rapidement une erreur qui se glisse dans tous les raisonnements faits sur les deux hypothèses. C'est, au fond, une ignorance des limites jusqu'où les sciences expérimentales peuvent étendre leurs explications et au delà desquelles la raison philosophique seule a le droit de se prononcer.

Mais, en même temps, une nouvelle et singulière confusion aggrave, en s'ajoutant intimement à la première, le manque de solidité des conclusions auxquelles on arrive. Il est en effet certain que pour déterminer des phénomènes dans le temps, pour calculer par exemple le moment précis où ils se produisent par rapport à d'autres il faut, dans la théorie électromagnétique, s'entendre avant toute chose sur un point relativement invariable dans l'espace, d'où l'on veuille bien enregistrer le moment d'arrivée de leurs ondes lumineuses. Car, tout en admettant avec la conception nouvelle que tout phénomène se réduit à une perturbation électromagnétique, il serait très facile, par le choix variable de plusieurs points d'observation, de considérer qu'un phénomène apparaît dans le temps à des moments variables selon notre volonté. Les radiations émises par un foyer quelconque arrivent à des moments différents dans plusieurs endroits de l'espace situés à des distances différentes de ce foyer. Il faudrait, en d'autres termes, pour juger du temps, convenir de conditions identiques d'observation, car un phénomène peut se constater dans une infinité possible de conditions de temps différentes.

On peut voir cependant que, dans les deux hypothèses dont nous nous occupons, l'apparition de chacun des deux événements supposés est calculée dans le temps d'après le moment où l'onde lumineuse passe par le point arbitrairement choisi où se trouve l'observateur. C'est introduire nécessairement un élément subjectif et contingent dans le raisonnement : celui-ci pourra arriver désormais à toutes les conséquences que l'on voudrait. Il devient ainsi très naturel dans l'hypothèse du premier couple d'événements supposés que de deux observateurs convenablement placés chacun

puisse voir un événement différent des deux apparaître premièrement. Mais il est certain que de ce qu'une personne commence à voir une chose à un moment donné, il ne s'ensuit nullement que cette chose commence à exister en réalité à ce même moment.

Afin de réunir en une seule proposition les deux objections que nous venons de faire, on pourrait dire que la théorie nouvelle, au lieu de considérer dans chaque cas concret la réalité même des phénomènes physiques, n'envisage au contraire qu'une réalité incomplète et indéterminée : une onde mouvante de lumière dont on ne veut admettre l'apparition dans le temps qu'au moment où elle passe par un point arbitrairement choisi dans l'espace.

Pensons en effet comme à un exemple à ce couple supposé d'événements successifs qui sont suffisamment éloignés l'un de l'autre dans l'espace pour que la lumière du premier ne puisse avoir parcouru toute la distance qui les sépare qu'après l'apparition du second événement. D'après la conception nouvelle, si le premier événement était réellement antérieur au second, on arriverait à la conclusion qu'un signal pouvant se propager à une vitesse supérieure à celle de la lumière, arriverait avant d'être parti : ce serait la possibilité de télégraphier dans le passé; on arrive ainsi à croire qu'ils sont indéterminés dans le temps l'un vis-à-vis de l'autre. Mais, sans même relever la contradiction qui est manifeste entre la supposition d'un signal aussi rapide et l'impossibilité principiale d'une vitesse supérieure à celle de la lumière, il est clair qu'on n'envisage ici l'apparition d'un événement dans le temps qu'au moment même où son image optique arrive à l'œil d'un observateur placé dans le même endroit que l'autre événement et l'on refuse d'accorder la même signification non seulement à tout autre signal que celui de la lumière, mais aussi à tout autre observation qui serait faite à un autre point de l'espace. Ce sont des préférences qui ne peuvent être en aucun cas justifiées dans l'hypothèse qui a été prise en considération.

Prenons enfin encore comme exemple celui qui sert de conclusion au travail que nous avons analysé : un voyageur, après un trajet de deux années dans l'espace, retrouverait la terre vieillie de deux cents ans. Il est évident que cette différence de durée entre deux événements n'est mesurée que d'après la rapidité avec laquelle un observateur est atteint par les ondes optiques des différents événements intermédiaires qui se sont succédé. Ce n'est donc pas le temps qui est saisi de cette manière, mais un nombre d'événements perçus

dans un temps donné; ce n'est pas la durée elle-même qui change, mais un instrument de mesure extérieur à elle qui a varié ses conditions. Il est incontestable que, si on pouvait se mouvoir à une vitesse supérieure à celle de la lumière, on aurait la faculté de dépasser les images lumineuses errantes à travers l'espace et l'on verrait ainsi, comme dans un cinématographe muet et très lointain, le passé se dérouler en sens inverse; de même, en nous arrêtant par rapport à la Terre à un moment déterminé, nous verrions son passé revenir normalement devant nos yeux étonnés, en commençant par l'instant que nous aurions choisi. Mais cela prouve-t-il donc qu'en réalité le temps ait changé de direction, que le passé soit devenu progressivement avenir, ou que le temps se soit arrêté soit pour la Terre soit pour nous-mêmes? A ce compte l'image lumineuse d'un astre éloigné, après avoir mis un certain nombre d'années pour arriver aujourd'hui à la Terre, nous renseignerait sur ce qui se passe en ce moment dans l'astre dont nous ne voyons qu'une image passée. Une science objective n'a pas à étudier les événements tels qu'ils sont venus dans le temps à la connaissance d'un observateur quelconque, mais leur durée et leur fréquence en les supposant perçus dans des conditions de temps qui puissent être généralisées et qui ne soient ainsi ni contingentes, ni personnelles. Les raisonnements de la nouvelle conception sur l'espace et le temps laissent ainsi voir leur faiblesse, malgré toute l'élégance et la subtilité avec laquelle ils sont présentés.

Ils représentent en réalité un mélange inadmissible de subjectif et d'objectif, et puis surtout une confusion regrettable entre les domaines respectifs de la science et de la philosophie. Les hypothèses émises par Faraday et complétées par Maxwell, Hertz, et Lorentz doivent être considérées sans aucun doute comme un grand progrès de la physique : elles fournissent des explications et sont contrôlées dans un plus grand nombre de cas que celles qui les ont précédées; elles le font aussi avec une approximation plus réduite. Mais toute prétention d'une science expérimentale à transformer nos notions sur l'espace et le temps serait, à notre avis, irrémédiablement vaine. Ces deux éléments sont des conditions de la connaissance logique en général et de toute l'expérience que nous avons du monde extérieur en particulier. Essayer d'altérer, comme on l'a fait, la conscience que nous avons de leur nature, c'est vouloir ébranler du même coup tout l'édifice de la connaissance humaine.

MIRCEA DJUVARA.

QUESTIONS PRATIQUES

LES OBLIGATIONS DES OUVRIERS SYNDIQUÉS

> Pas de devoirs sans droits, pas de droits sans devoirs.
>
> (Préambule des statuts de l'Association internationale des travailleurs.)

Syndiqué, l'ouvrier est assujetti à un certain nombre d'obligations nommément indiquées dans les statuts. Quelques-unes sont sanctionnées par une peine déterminée : amende, blâme, radiation ; d'autres, démunies de sanctions, doivent être considérées moins comme des obligations juridiquement caractérisées que comme des conseils plus ou moins coactifs suivant la force de la contrainte morale des groupes. Toutes peuvent se ramener à une seule : l'obligation de solidarité.

Ce devoir général de solidarité est ancien, il remonte aux premiers efforts ouvriers vers le groupement, aux compagnonnages, à l'Association internationale des travailleurs. En 1869, *L'Égalité* demandait aux candidats en instance d'affiliation à l'Internationale de faire quatre promesses dont la dernière était ainsi formulée : « Tu resteras toujours fidèle à la solidarité ouvrière car la moindre trahison de cette solidarité est considérée par l'Internationale comme le crime le plus grand et comme la plus grande infamie qu'un ouvrier puisse commettre[1]. »

C'est par les obligations que les hommes se *touchent* : c'est elles qui témoignent, par leur nombre, leur variété, leur étendue de la richesse de sociabilité d'une époque. Plus est grand le nombre de ces obligations, plus est développée la civilisation. Que l'on compare

1. *L'Égalité*, n° du 7 août 1869. (Cité dans le *Mémoire de la Fédération jurassienne*, 13, p. 97.)

un instant, les devoirs sociaux d'un homme ancien à ceux d'un homme moderne qui, obligé toujours davantage de respecter la personne d'autrui, est astreint aux dépenses des écoles, de l'assistance, de la vicinalité, est écolier, soldat, juré.

Si l'on entre dans le détail de ces obligations, apparaissent alors de multiples prescriptions secondaires sous les formes des règles bureaucratiques et de la procédure judiciaire. Les hommes sont ainsi rattachés les uns aux autres par des liens que la vie en commun a formés. Ce sont ces liens qui retiennent la société, la ramassent, empêchent sa dispersion, au mieux de sa grandeur et de son raffinement. Aussi peut-on dire qu'une histoire des obligations juridiques constituerait la partie la plus caractéristique de l'histoire de la civilisation.

Une preuve très vivante en est fournie par le développement des multiples obligations nées de la propriété : elles ont recouvert peu à peu l'ancien *usus et abusus* romain. La maison romaine était *insula*. Le propriétaire était maître absolu chez lui, dans son île. Aujourd'hui il l'est de moins en moins. D'île à île, des ponts sont jetés, de plus en plus nombreux, par où pénètrent les droits des voisins, voire des passants.

Déjà à Rome d'ailleurs le privilège du propriétaire avait été atteint par les servitudes inévitables qui résultent de la situation des lieux ; il était obligé d'aider son voisin dans la jouissance de son bien, relativement aux rapports qui dérivent des eaux, du bornage et de la clôture : collaboration passive, écrivent les théoriciens parce qu'elle oblige à tolérer et non a agir. Mais qu'importe?

Ce qu'il faut retenir, c'est qu'un voisin, qui n'a aucun titre de propriété chez vous, traverse votre terre, votre rivière, peut user de votre chemin, de votre passerelle, sans qu'il soit possible légalement de lui faire défense.

Outre les servitudes nées du voisinage, le propriétaire est tenu dans notre droit à d'autres obligations légales, dérivées de l'utilité publique ou communale, de l'utilité des particuliers (art. 649, Code civil). Le propriétaire est tenu de laisser passer les bateliers dans une partie de son héritage : servitude de marchepied (art. 650); de laisser les agents de l'administration fouiller dans ses terrains pour en extraire des matériaux nécessaires à la construction ou à l'entretien des routes (art. 650) ; de laisser puiser à sa source ; il peut être obligé de participer aux dépenses de construction des trottoirs (loi du

7 juin 1845). Rappelons les servitudes d'acqueduc, celles de mitoyenneté... Il reste encore cent autres obligations qui restreigent, socialisent les droits du propriétaire : règles relatives à l'alignement et à la hauteur des constructions, à la réparation et à la démolition des bâtiments menaçant ruine ou dangereux pour l'hygiène publique; au desséchement des marais insalubres, à la prohibition d'élever des maisons ou d'établir des puits dans un certain rayon autour des cimetières, etc., etc... Si l'on ouvre le Code civil fédéral suisse, dû au professeur Huber en collaboration avec les grands corps de l'État et les sociétés privées de tout le pays, on voit que le nombre de ces obligations du propriétaire est encore augmenté pour donner au groupe de nouvelles libertés, lui fournir une vicinalité plus accessible et plus développée.

On aperçoit facilement le rapport de ces obligations avec le développement de la sociabilité : elles sont peut-être la négation des droits du propriétaire à un point de vue absolu et chimérique, mais elles en sont l'affirmation au point de vue social et positif. Le nombre des voisins augmente. Ils sont côte à côte, contigus. Chacun est, par cela même, de moins en moins maître chez lui. La servitude de marchepied, la servitude de trottoir, la servitude d'extraction de pierre ne correspondent-elles pas à une civilisation où la vicinalité est étendue , c'est-à-dire où les échanges entre les hommes sont plus actifs? Les économistes orthodoxes ont cru devoir dénoncer l'affaiblissement de la liberté humaine sous le poids de ces obligations croissantes; mais à y regarder, même de loin, la liberté ne fait que changer de caractère. En réalité, elle s'enrichit d'autant de commodités nouvelles; elle perd de sa rudesse individualiste, toujours en méfiance à l'égard du voisin; partant elle se civilise.

Au reste, qu'est-ce qu'une société, sinon un accord, qui tend à être de plus en plus volontaire, entre des droits rivaux? Borner un droit, n'est-ce pas permettre à un autre droit de s'exercer? et bien souvent favoriser le droit prétendument limité? Le propriétaire qui a coopéré en tant que propriétaire à l'établissement de trottoirs qui seront foulés par lui et par des inconnus a rendu sa maison plus accessible; il a amélioré l'aspect de la ville qui est nécessairement devenue plus propre, dont les rues et les places sont plus praticables, mieux inspectées et mieux surveillées par les services de la police et de vicinalité : que d'avantages pour ce propriétaire qui circulera plus commodément, verra sa maison ou son jardin augmenter de valeur, qui

enfin aura la sensation de se sentir plus libre de ses mouvements au milieu de toutes ces améliorations matérielles, bénéfices imprévus de sa contrainte. On voit comment de la sociabilité plus grande naît la liberté plus grande, ou plus exactement comment l'une et l'autre se confondent dans l'établissement du respect réciproque entre les hommes.

Poursuivant notre exemple, il faut faire remarquer que les droits du propriétaire ont été progressivement réduits pour permettre la construction des routes, l'utilisation des cours d'eau, leur mise en valeur industrielle, autant d'ailleurs que pour permettre les jouissances plus étendues des voisins immédiats. Si le Code suisse retire aux propriétaires de cours d'eau l'usage exclusif de leur droit, c'est en vue de captages au profit de tous : transformée en lumière, en motrice de chemins de fer, en élévateurs, la force des rivières augmente la somme de bien-être général, les commodités de communication et d'échange, les facilités de vivre.

Ceux qui élèvent des objections contre les tendances du droit moderne se placent au point de vue d'une liberté individualiste qu'aucune société n'a connue. Par le fait même que des hommes vivent près de nous, que des champs limitent notre champ, que des forêts bordent notre prairie, il s'ensuit que notre liberté est nécessairement diminuée comme l'est notre propriété — ne fut-ce que notre part d'air et de soleil, par l'arbre ou le mur qui soutient la treille de notre voisin.

Ces limitations aux droits individuels que la loi organise et que la sanction publique protège, certains auteurs les ont appelées « tyrannie de l'État ».

Avec cette « tyrannie », il faut mettre en parallèle la « tyrannie syndicale ». On la décèle le plus ordinairement dans les grèves : obéissance passive ou contrainte à l'ordre de quelques meneurs.

Cette nouvelle tyrannie s'analyse en réalité, comme l'autre, en un certain nombre d'obligations par où s'exprime la sociabilité des travailleurs dans leurs rapports entre eux : elle forme également une unité juridique.

L'étude de ces obligations est particulièrement intéressante parce qu'elles marquent une différenciation dans un milieu communément considéré comme homogène : elles révèlent l'originalité propre de la vie ouvrière.

Aux rapports anciens de dépendance envers le patron s'est substitué

peu à peu un système qui rompt cette dépendance : les ouvriers n'avaient guère que des devoirs envers ceux qui les employaient; ils revendiquent des droits contre eux ; ils se reconnaissent en outre des droits entre eux. « Celui qui se borne à revendiquer des droits, a écrit le secrétaire général de la Fédération du Livre, exige des autres un effort à son profit, effort ou sacrifice dont il ne doit pas bénéficier, si, préalablement, il ne se reconnaît des devoirs. » Et il a remarqué qu'il « sera de plus en plus obligatoire pour les syndiqués de remplir leurs devoirs corporatifs et sociaux [1] ».

Ainsi naît une solidarité nouvelle, cadre d'une nouvelle morale collective, profondément sentie : au lendemain de la Commune, Tolain, qui fut un des fondateurs de l'Internationale, disait déjà que le mot « individuelliste », appliqué à un ouvrier « *ressemble à une injure*, parce qu'il nie la solidarité [2]... ».

Si les ouvriers syndiqués flétrissent comme des délinquants ceux qui désobéissent aux statuts et décisions du syndicat, s'ils les considèrent comme portant atteinte à leur liberté vis-à-vis du patron en les contraignant à accepter des conditions de travail dont ils ne veulent pas, les patrons, à l'inverse, font la guerre à ceux qui se montrent les syndiqués les plus disciplinés, les plus « rouges ». Cette hostilité patronale, les ouvriers s'en plaignent comme portant atteinte à leurs libertés syndicales. Les patrons répondent de leur côté qu'ils sont libres d'employer qui bon leur semble et que les ouvriers compromettent cette liberté lorsqu'ils exercent une pression sur eux pour les forcer à accepter, contre leur gré, des salaires onéreux.

Ces parties adverses se plaignent l'une et l'autre, à juste titre, que leur liberté est violée. Mais ne serait-ce pas parce que la liberté de l'un ne peut s'exercer qu'aux dépens de celle des autres? Ce n'est qu'en limitant la liberté du patron que l'ouvrier devient indépendant de son autorité, ce n'est qu'en contraignant la liberté de l'ouvrier que le patron échappe à la pression dont il se plaint. Tous deux se placent au point de vue de *leur* liberté, et ils généralisent abstraitement les intérêts particuliers qu'elle représente. C'est ce qui rend le conflit pratiquement insoluble : il ne peut y avoir de paix durable, mais de simples trêves entre des adversaires qui sous

1. A. Keufer, *L'Education syndicale. La Typographie française*, n° 1, juillet 1910.
2. Tolain devant la commission d'enquête sur le 18 mars. *Annales de l'Assemblée nationale*, t. IX, p. 846.

peine d'être défaits, sont obligés d'ériger en absolu leur conception de la liberté. Ces oppositions sont l'œuvre de nécessités économiques et il serait trop simple de les expliquer par la malice des patrons ou la paresse turbulente des ouvriers.

La loi a reconnu aux ouvriers le droit de grève, le droit de réunion professionnelle : ces droits ne seraient-ils pas restés vains si leurs bénéficiaires n'avaient pas organisé une discipline pour les exercer, un code de devoirs permettant leur cohésion, empêchant la dispersion de leurs forces, augmentant l'étendue et raffinant la qualité de leur sociabilité? C'est ainsi que les obligations syndicales, la « tyrannie syndicaliste » (que l'on critique ou non leur légitimité) ont pour objet de faire cesser la concurrence entre ouvriers : « La force de nos patrons est faite de notre faiblesse [1]. »

C'est parce que les ouvriers ont des droits et des devoirs les uns à l'égard des autres, qu'ils forment une société, une classe. A mesure que chacun d'eux agissait davantage, il avait de plus nombreux rapports avec ses camarades : chacun reste de moins en moins isolé de ses camarades en face de celui qui l'emploie, de même que le propriétaire peut de moins en moins garantir l'inviolabilité de sa prairie ou de son cours d'eau, obligé qu'il est à son corps défendant de supporter les empiétements des tiers, les innombrables commandements de la loi. L'ouvrier qui est forcé de faire grève, le *jaune* que le *rouge* oblige à quitter l'atelier peut bien se dire la victime d'une tyrannie, mais n'en est-il pas de lui, à un certain point de vue, comme du propriétaire terrien que le développement des échanges commerciaux a partiellement dépossédé? Les nécessités de la vie en commun ont amené ces dépossessions de droits, mais dépossessions compensées largement par les bénéfices d'une liberté plus souple et plus étendue. D'ailleurs quelle société a jamais échappé à ces prétendus attentats à la liberté individuelle?

Mais il faut aller plus loin : y a-t-il vraiment dépossession, contrainte, partant lésion? Lorsque l'on a assimilé à une contrainte tyrannique la discipline collective qui unit les syndiqués, c'est qu'on l'a observée sans avoir suffisamment analysé l'ensemble des obligations qui la constitue.

Pour aménager la vie professionnelle, en effet, il est fait appel à tous

1. Beausoleil, Rapport sur le repos hebdomadaire, dans le *Compte rendu du Congrès corporatif de Rennes*, 1898, p. 240.

les membres de la corporation, tout au moins du syndicat, lequel est toujours au regret de ne pas rassembler tous les travailleurs de la profession ; l'objectif poursuivi est d'obliger tous les travailleurs à se préoccuper de l'organisation du travail, à résoudre toutes les questions qu'elle suscite pratiquement : voilà comment les syndiqués estiment respecter chaque liberté.

Chaque décision comporte, il est vrai, une minorité. Supposons, par exemple, qu'une grève est déclarée à la majorité ; la minorité est obligée de se conformer à ce vote. Où est, en pareil cas, le respect de la liberté de cette minorité ?

Les syndiqués répondent qu'aucune société n'admet la liberté de commettre des faits dommageables, des délits. Or, ne pas se plier à la décision de la majorité, c'est détruire la discipline qui pour être utile doit être générale ; c'est desservir la cause au profit de l'adversaire commun. Le dissident est « traître au point de vue des ouvriers organisés aussi bien qu'un soldat qui, dans un combat, sort du rang[1] ». En entrant dans le syndicat chaque travailleur fortifie sa liberté, puisque le nombre seul peut protéger ses intérêts, non pas n'importe quel nombre, mais le nombre de ses camarades, ses égaux en misère et en compétence.

On peut ajouter que, au sein d'un syndicat professionnel, les divergences entre majorité et minorité ne sont jamais fondées sur des oppositions d'intérêts aussi fortes que celles qui séparent patrons et ouvriers. Dans la réalité, les dissidences ne sont jamais que relatives à la tactique. Observons en passant que tout ce qui touche au for intérieur, les opinions religieuses, philosophiques, politiques restent en dehors de la discipline collective. Il convient d'insister sur cette identité foncière d'intérêts, identité certaine, qui découle de ce fait : les ouvriers sont des techniciens chez qui les différences d'habileté tendent à s'égaliser en raison du machinisme ; elles sont de moins en moins décisives pour susciter des rivalités et justifier des différences de pouvoir aussi essentielles que celles engendrées par les différences entre employeurs et employés. Le célèbre militant patronal allemand M. Von Reiswitz a écrit « qu'on ne peut jamais espérer réaliser parmi le patronat une cohésion, une union aussi étroite, aussi homogène que nous le voyons du côté des ouvriers, et cela en raison des multiples antagonismes d'intérêts

1. Cornélissen, *En marche vers la Société future*, p. 226.

que comporte la nature même des différentes industries[1] ».

Le plus systématique des théoriciens syndicalistes, Emile Pouget, qui pendant plusieurs années fut le secrétaire de *La Voix du Peuple*, le bulletin officiel de la C. G. T., disait dans le même sens au lendemain du VIIe Congrès de la C. G. T. (1902) : « Certes, l'organisation syndicale a une puissance de pacification et de cohésion considérables. En son sein, dès qu'ont été complètement éliminées les préoccupations politiques, la virulence des vieilles querelles d'écoles (qui ont tant divisé le socialisme) s'est atténuée au point que, dans le milieu syndical, blanquistes, guesdistes, anarchistes, allemanistes, etc., mènent la lutte en pleine concorde. Les haines qui, hier, grâce au sectarisme des formules, dressaient ces camarades les uns contre les autres, se sont évanouies...[2] »

La discipline syndicale serait-elle une espèce de servitude volontaire?

On ne pourrait le dire que si chaque individu faisait abandon au groupe de sa liberté, l'aliénait, sur le modèle d'un pacte social à la Rousseau. Le syndicat déclare qu'il ne demande pas ce sacrifice. Il ne prétend pas absorber l'individu, mais, tout au contraire l'exalter. Nul n'en est exclu; il fait appel à tous : chaque travailleur y discute, y vote, y décide lui-même sur les règles qui intéressent sa profession. Bien loin de se sentir asservi, le syndiqué, qui a l'enthousiasme de sa liberté, reproche au non syndiqué, « instrument docile, voire servile entre les mains du patron[3] », son mépris de sa propre indépendance, son effacement dans l'atelier, l'abandon, à une direction étrangère de sa vie professionnelle, et lorsqu'il l'oblige à le suivre, il entend le rappeler au respect de sa compétence, de sa liberté, de sa dignité, de sa « conscience » : « avant tout, nous voulons être des professionnels d'élite[4] ». Travail en commun, liberté en commun, responsabilité en commun, voilà ce qu'essaie d'instituer le syndicat dans ses assemblées générales.

L'organisation du travail contre la bourgeoisie à laquelle nous assistons aujourd'hui correspond à celle que fit la bourgeoisie au

1. Mutschler, Comment alimenter la force des syndicats. *Revue syndicaliste*, 1908, n° 34, p. 236.
2. *Mouvement socialiste*, 1903, n° 111, p. 60.
3. *La Typographie française* (*Les Jaunes*), n° du 16 février 1910.
4. Discours du syndicaliste Montbrand à la séance de clôture du Congrès de l'Association générale des P. T. T., *B. O. de l'Association*, qui, en fait, est un syndicat, n° de juin 1908, p. 178.

profit de sa propriété mercantile contre le seigneur féodal. Qui doute que le droit civil ne fut alors un agrandissement de la liberté? Mais les feudistes que pensaient-ils de ces marchands, gens de comptoir, financiers, trafiquants qui rendirent la terre mobile, les valeurs rapidement échangeables, rapprochèrent par le commerce les provinces les unes des autres, réunirent des fiefs naguère isolés et rivaux, diminuèrent les droits seigneuriaux et royaux?

On peut rapprocher, sans trop insister (les socialistes ont fait déjà ce rapprochement)[1], le mouvement syndical du mouvement municipal sous la royauté. Les statuts communaux de métier, a remarqué Émile Levasseur, n'avaient pas toujours l'assentiment de tous ceux qui exerçaient ces métiers, de tous les membres de la commune, et surtout leur faisait défaut l'assentiment des tiers « devant lesquels ils voulaient élever une barrière ». C'est par la rébellion et la guerre, par les transactions que les villes formulèrent leurs statuts, obtinrent leur affranchissement, affranchissement graduellement opéré au détriment des privilèges seigneuriaux, de la contrainte féodale : « limitations et même suppression de la justice des officiers du seigneur, les procès devant être jugés par des prudhommes de la ville ou portés directement devant la cour du seigneur; tarif des amendes substitué à l'amende arbitraire; restrictions du service militaire, borné à certains cas avec deux ou trois appels au plus par an et une durée d'un jour pour chaque appel ».

C'est ainsi, par une véritable contrainte, que l'on doit appeler municipale, que les « bourgeois » ont créé les communes, où se développa une solidarité qui finit par l'emporter sur la solidarité féodale. Voici quelques exemples empruntés à l'historien des classes ouvrières : « Les bourgeois payaient un droit d'entrée. Ils ne pouvaient ensuite renoncer à l'association que sous certaines conditions; on punissait sévèrement quiconque violait le pacte de mutualité. Les bourgeois se soutenaient réciproquement dans leurs relations et dans leurs querelles avec les étrangers, marchands ou seigneurs. » A Amiens. « Toute injure proférée en public contre la commune entraînait la démolition de la maison et le bannissement du cou-

1. On lit dans une résolution du IIIe Congrès régional du Centre (Parti ouvrier) que « c'est par la conquête révolutionnaire des municipalités que la bourgeoisie a commencé l'œuvre de son émancipation ». Voir annexes du *Compte rendu du Ve Congrès national socialiste de Reims*, 1881, p. 120.

pable, s'il refusait de se justifier. Tout juré qui refusait de se soumettre au jugement de la commune était banni et sa maison rasée (art. 12). Quiconque recevait, hébergeait, conseillait un ennemi de la commune était puni par la démolition de sa maison, s'il ne se justifiait (art. 13)[1]. »

La charte communale de Senlis portait : « Dans les limites de la commune, tous les hommes s'aideront mutuellement selon leur pouvoir, et ne souffriront en nulle manière que qui que ce soit enlève quelque chose ou fasse payer des tailles à l'un d'eux. » La charte d'Abbeville : « Il a été établi et confirmé, sous la garantie du serment, que chacun des hommes de la commune gardera fidélité à son juré, viendra à son secours, lui prêtera aide et conseil selon ce qu'aura édicté la justice[1]. »

Cette discipline très stricte qui maintint la discipline entre les communiers, par tout un régime d'obligations sanctionnées par des serments et des exécutions sommaires, c'est, avec des formes à peine renouvelées, la discipline syndicale moderne. L'examen des faits actuels autant que le rappel des similitudes historiques montrent que le mouvement ouvrier n'est pas le fait de quelques meneurs, de quelques capitaines : il s'organise en dehors des prévisions individuelles, suivant des exigences économiques plus complexes que les calculs politiques. Il est constitué essentiellement par un système d'obligations d'où résulte une discipline aussi nette que celle de la civilisation bourgeoise.

On juge l'action des syndiqués en dehors de leur psychologie propre et de leurs idées morales et professionnelles particulières. Tout est mélangé et confondu, règles civiles et règles syndicales ; psychologie des propriétaires, conservateurs et individualistes par état ; psychologie des travailleurs solidaristes révolutionnaires parce qu'il vivent par vastes groupes et ne possédent rien. Couramment, on attribue aux ouvriers une psychologie, des intentions qui ne cadrent pas avec leurs sentiments. On rend ainsi incompréhensibles, voire odieux, des faits qui ont cependant un sens intelligent et une honorable moralité. L'étude des obligations syndicales pourrait avoir l'avantage de prévenir ces méprises et ces confusions dues à une information incomplète.

Vis-à-vis de la loi, le syndicat est une association privée dans la

1. Levasseur, *Histoire des classes ouvrières et de l'industrie en France avant 1789*, 2e édit., p. 219 et suiv.

dépendance du régime constitutionnel; dans l'esprit de ses membres, il est collecteur d'impôts, législateur, juge et administrateur autonomes. Gérant de l'intérêt collectif ouvrier, tuteur de la corporation, le syndicat a la conscience d'être investi d'une véritable souveraineté sur toutes les choses relevant de la profession. Dans la pratique, il a tous les caractères et toutes les ambitions d'une association publique.

Que cette attitude, que ces sentiments soient en contradiction avec la loi du 21 mars 1884, dont l'objet fut de favoriser le développement de modestes organismes de défense privée, cela n'est pas douteux; mais, critiquée ou non, cette volonté de souveraineté n'en constitue pas moins un fait certain dont l'importance est capitale. Ce fait, qui a toutes les apparences de la nécessité, n'est pas particulier à la France contemporaine. On le retrouve dans tous les pays, particulièrement en Angleterre, dans notre ancienne histoire corporative, dans les compagnonnages barbares et fabuleux et, au début du XIXe siècle, dans les mutualités belliqueuses qui pendant si longtemps firent fonction de sociétés de défense professionnelle. Il a résisté aux lois qui ont essayé de le faire dévier et aux tribunaux qui frappent durement les délits ouvriers; il s'affirme de plus en plus. Pour expliquer les conflits entre les syndicats et la puissance publique, entre syndiqués et non syndiqués, pour comprendre qu'il y a un impératif inclu dans chacune des obligations syndicales, voilà ce qu'il faut toujours avoir présent à l'esprit.

M. Paul de Rousiers a rapporté quelques paroles de Ben Tillet qui expriment en un raccourci saisissant toute cette psychologie ouvrière : il est nécessaire de les reproduire, car il n'en est pas de plus nettes et expressives. Mais pour qu'on en saisisse tout le sens, il faut dire que le célèbre organisateur des dockers anglais les a prononcées au cours d'un discours sur l'obligation pour tous les ouvriers de s'affilier aux trades-unions. Un ouvrier, demandait-il, a-t-il le droit de rester isolé sous le prétexte qu'il a le droit de refuser les avantages des syndicats? Il répondait négativement, avec véhémence, parce que l'ouvrier, qu'il le veuille ou non, tire un profit de ces avantages. « Essayez un peu de répondre au collecteur des taxes municipales que vous ne sortez pas le soir et que vous vous souciez fort peu que les rues soient éclairées, que vous ne vous promenez jamais dans les parcs publics, que vous n'usez ni de bains publics gratuits ni de la bibliothèque de la ville, ni de ses écoles, et qu'en conséquence vous vous refusez à payer les sommes afférentes

à ces divers services, vous verrez comment vous serez reçus[1].»

Le droit à l'indifférence syndicale, Ben Tilliet le déniait, on le voit, aux ouvriers avec des arguments tirés de l'idée de souveraineté syndicale, véritable puissance publique : le syndicat a un droit sur l'ouvrier, à la manière d'une ville ou d'un état s'imposant impérativement aux citoyens qu'il sert et protège. Ce droit il le tire de lui-même, et il est indépendant de celui de chacun de ses membres.

***

Les droits et les devoirs des syndicats, une brochure de l'Union fédérale des ouvriers métallurgistes de France les formule dans les termes suivants :

« Tout syndiqué a une action à faire et des devoirs à remplir, soit à l'atelier soit au Syndicat. Il doit, par tous les moyens en son pouvoir, se révolter contre toute diminution de salaires, atteinte aux quelques libertés existantes, contre tout ce qui peut porter tort à la corporation en particulier et à tous les travailleurs en général.

« Il doit par son attitude franche et loyale acquérir l'estime des camarades de son atelier, les conseiller en toutes circonstances s'ils se trouvent embarrassés, soit pour leur travail, soit pour se défendre. Toute manifestation de révolte de la part des camarades non syndiqués doit lui servir pour démontrer l'utilité du groupement.

« Au Syndicat, il doit avoir à cœur de remplir ses engagements, versant chaque mois sa cotisation ou son obole quand des camarades sont en lutte.

« Il doit assister à chaque Assemblée du Syndicat, s'enquérir de l'action faite, signaler ce qu'il croit utile de faire, et toujours avoir l'énergie de manifester sa manière de voir.

« Dans toute discussion, il doit faire preuve de tolérance et avoir dans toute action l'intérêt général comme objectif.

« Il doit s'inspirer des décisions prises dans les Congrès, et travailler à faire adhérer le Syndicat à sa Bourse du Travail et à sa Fédération Nationale de l'Industrie.

« Cette adhésion faite, il doit s'assurer que les cotisations fédérales sont versées régulièrement chaque mois, qu'en aucun cas rien n'a été négligé pour la propagande.

1. *Le trade-unionisme en Angleterre* (1898) p. 88.

« Il doit propager avec ardeur l'organe corporatif de la Fédération, en un mot travailler de son mieux à amener de nouveaux adeptes à l'organisation syndicale. »

L'Action, organe officiel du syndicat du personnel non gradé des hôpitaux, a publié, sous la signature d'un membre du syndicat des infirmiers de Montpellier, Vignier, le petit formulaire suivant, à peu près semblable au précédent :

« DEVOIRS DU SYNDIQUÉ.

« *Actions — Solidarité.*

« Assister à toutes les Assemblées du Syndicat ;

« Propager l'idée syndicale et faire des adhérents;

« S'intéresser à toutes les questions économiques concernant les revendications de tous les travailleurs en général et de sa corporation en particulier. Aviser le secrétariat du Syndicat de tout emploi vacant qu'il pourrait connaître quel qu'il soit; si l'emploi n'intéresse pas sa corporation, le secrétaire a mission d'en aviser le secrétariat de la Bourse du Travail. Pratiquer la solidarité envers tout travailleur syndiqué, ouvrier ou employé.

« Payer régulièrement ses cotisations [1]. »

Le syndicat des masseurs de la Seine a donné la forme suivante à son petit catéchisme syndical :

« Le bureau du Syndicat rappelle une fois de plus aux camarades que pour la bonne marche de notre organisation, il faut :

« 1° Que les camarades payent avec régularité leurs cotisations ;

« 2° Qu'ils assistent régulièrement aux réunions et assemblées ;

« 3° Qu'ils signalent par lettre au Secrétaire tous les faits irréguliers qu'ils voient s'accomplir dans les maisons de garde, hôpitaux, etc. ; libres, nous agirons en conséquence;

« 4° Qu'ils donnent l'adresse des maisons qui emploient des infirmières et surtout le nom de camarades, afin que nous adressions le journal.

« En un mot, il faut que chacun fasse de l'action individuelle : Que chacun le comprenne, le résultat est au bout.

Camarades infirmiers, masseurs, etc.,

« Signalez-nous tous les faits que vous connaîtrez et toutes les injustices dont vous êtes victimes, nous vous aiderons [2]. »

1. N° du 15 déc. 1907.
2. *L'Ouvrier sanitaire*, 15 juin 1911.

On peut proposer cette liste, sans doute incomplète, d'obligations : obligation d'obéissance aux statuts, d'assistance aux assemblées générales et aux réunions, de payer la cotisation, de résider dans la circonscription syndicale et d'indiquer les changements d'adresse, de remplir les fonctions syndicales, de respecter le tarif syndical des salaires, de ne pas travailler aux pièces, de ne pas emporter de travail hors de l'atelier, de respecter la dignité syndicale, d'aider ses camarades syndiqués à l'atelier, de ne pas accepter de fonctions extra-syndicales en contradiction avec l'intérêt collectif, de faire de la propagande en faveur du syndicat, de chômer le 1er mai, de dénoncer les infractions aux règles syndicales, de n'acheter que dans les maisons payant les ouvriers au tarif syndical, c'est-à-dire possédant le label commercial de la C. G. T., de syndicaliser toutes les réclamations professionnelles, d'indiquer les emplois vacants au service syndical de placements, d'assister aux obsèques des cosyndiqués, de porter les insignes ou de présenter le livret syndical à toute réquisition, d'être coopérateur, de cotiser en faveur des camarades en grève, enfin obligations de non assistance à l'égard des non syndiqués et de limiter le nombre des naissances[1].

L'objet des syndicats est la réglementation du travail. Ils prétendent y arriver aussi bien par la limitation du nombre des naissances que par l'établissement d'un tarif fixant le temps et le taux de salaire du travail et l'interdiction du travail aux pièces : dans tous ces cas, il s'agit de prévenir la concurrence entre travailleurs, d'une part, en diminuant le nombre des ouvriers, d'autre part, en restreignant le temps de leur présence à l'atelier ou sur le chantier. Une formule résumerait ce programme : ni chômage ni surtravail ; une pensée commune l'anime : les facultés et disponibilités du marché du travail sont considérés comme une sorte de fonds commun appartenant à tous les ouvriers, copropriétaires par indivis dont les droits sont rigoureusement égaux.

1. On peut rappeler ici que les statuts des anciens groupements ouvriers faisaient assez fréquemment à leurs membres une obligation de remplir certains devoirs d'ordre général, qui n'avaient pas de caractère ouvrier ou syndical. En voici deux exemples à titre de souvenir historique : Les membres « s'engagent : 1° à pratiquer les principes d'équité, d'ordre et de fraternité... » (*Devoir mutuel des tisseurs lyonnais*, 1828, art. 2.) — Tout sociétaire s'engage à faire preuve... dans toutes les circonstances où il se trouve de beaucoup d'honnêteté, de civilité et de modération... » (*Régl. gén. de la Soc. d'encouragement des ouvriers serruriers*, 1830, art. 37.)

*
* *

Les obligations qui tendent à l'organisation du syndicat en personne morale : obéissance aux statuts, paiement de la cotisation, respect de la dignité syndicale encadrent toutes ces obligations professionnelles dans une discipline collective sans laquelle elles seraient inefficaces : elles ont donc également pour objet la réglementation de cette propriété commune « au bénéfice exclusif des producteurs et collaborateurs des richesses nationales », comme disent les statuts de la Fédération du bâtiment.

Par leur objet et leur esprit, toutes ces obligations se complètent mutuellement pour constituer un tout coordonné. Elles montrent que les syndiqués ont spontanément le sens de la solidarité et de l'égalité, le sentiment et la volonté de former un tout homogène, c'est-à-dire une classe à part dans la nation, et c'est à ce « sentiment de large fraternité » que le mouvement, a écrit Pouget, doit sa « beauté[1] ». Avec des moyens différents, toutes enfin tendent à faire absorber par la collectivité ouvrière les fonctions de direction, de propriété et d'action qui sont distinctes, rivales, inéquivalentes dans l'organisation civile.

En répartissant ainsi les droits et les devoirs, les profits et les charges du travail d'une manière aussi strictement égalitaire que possible, le régime des obligations syndicales, « simples rapports naturels entre égaux[2] », donne à l'action ouvrière le caractère communiste (un « communisme d'énergies », selon l'expression de Jaurès) déjà reflété dans la doctrine des théoriciens socialistes et syndicalistes, véritable *speculum juris* comme disaient nos vieux juristes.

Dans un article de *La Voix du Peuple* sur les écoles syndicales un syndicaliste écrivait, en 1908, qu'en créant des écoles ouvrières « il ne s'agit pas de faire aux enfants une mentalité d'animaux rétifs et haineux ni de les dresser avec partialité contre les hommes et les choses de l'ordre actuel. Il s'agit seulement de leur inspirer le conscient dégoût de l'autorité, de la hiérarchie et le goût de l'activité utile, de la liberté, de l'entente[3] ». Voilà en quelques mots, correc-

1. E. Pouget, *Les bases du syndicalisme*, 2e édit., p. 23.
2. P. Kropotkine, *La morale anarchiste*, 1889, p. 23.
3. *La Voix du Peuple*, 1908, n° 420. Cf. L. Clément, *Ligue ouvrière de protection de l'enfance* (*La Voix du Peuple*, 1910, n° 509).

tement exprimée, l'impression qui se dégage de cette étude juridico-morale.

C'est sans doute le lieu d'ajouter, pour lui donner tout son sens, que les syndicats confédérés combattent l'alcoolisme et la pornographie[1], cherchent à développer la santé physique de leurs membres.

Pour lutter contre la « terrible déperdition d'énergies physiques et morales », contre « l'affaiblissement de l'individu », un groupe important d'ouvriers confédérés a fondé une « Association de travailleurs anti-alcooliques[2] » ; le Congrès de la Fédération sanitaire a invité les « militants à boycotter l'alcool[3] » ; *La Voix du Peuple*, tous les journaux corporatifs ont consacré à la question de nombreux articles; quelques statuts syndicaux enfin ont prévu des pénalités.

Le peuple actif des usines n'est pas, comme on l'imagine volontiers, emporté dans un tourbillon confus de révolte, ni dominé par ses seuls besoins instinctifs. Il pense, il est prévoyant et sociable, il s'organise en disciplinant son activité, il prend sa part, lui aussi, comme il le peut, sous la pression des phénomènes économiques, des préoccupations de l'époque; il est « créateur et inventeur »[4] : voilà le fait à constater. Ces obligations, nées dans l'agitation et la fièvre, trahissent avec une force qu'elles tirent de leur continuité et de leur ancienneté, la commune inquiétude qui pousse tous les hommes à trouver, par la morale et par le droit, l'équilibre de leurs relations.

MAXIME LEROY.

1. La Fédération du Spectacle fait campagne contre l'obscénité théâtrale. Voir *Annales du Musée social*, 1910, n° 2, p. 56.

2. On peut approcher de cette association, la Fédération sportive athlétique socialiste qui, en 1911, a fondé une revue périodique : *Sports et socialisme* dont voici quelques lignes du programme : « Ce que nous voulons faire? Nos camarades le savent. C'est en pratiquant les sports, indiquer à nos adhérents, le chemin du groupe socialiste, du syndicat et de la coopérative, c'est faire non seulement des hommes forts corporellement, mais surtout forts consciemment. » — Quelques « Jeunesses syndicalistes » ont créé des sections sportives.

3. *L'Ouvrier sanitaire*, n° du 15 avril 1911. Cf. *Compte rendu du Xe Congrès de la Fédération des travailleurs du verre*, 1905, p. 70.

4. F. Pelloutier, *L'Organisation corporative et l'anarchie* (Publ. du groupe « *L'Art social* »; s. d.), p. 18.

L'éditeur-gérant : MAX LECLERC.

Coulommiers. — Imp. PAUL BRODARD.

LA PHILOSOPHIE DES SCIENCES HISTORIQUES

DANS L'ALLEMAGNE CONTEMPORAINE[1]

Le regretté Octave Hamelin avait coutume de dire que « le propre de l'historien est de *savoir*; mais que le propre du philosophe est de *comprendre* ». Cette parole, venant d'un philosophe soucieux d'absorber dans sa pensée toute l'histoire de la pensée antérieure, atteste une immense ambition à la fois de savoir et de comprendre ce savoir, dont personne ne dira que chez Hamelin elle ait été déplacée. Peut-être cependant ne rend-elle pas justice suffisamment à l'effort que les historiens ont fait pour se rendre compte des conditions sous lesquelles leur science est possible. Le présent exposé voudrait montrer que le travail des historiens conduit par lui-même à des résultats philosophiques. Il faut de la philosophie non seulement à l'historien qui *restitue les faits* et qui, pour les extraire des témoignages où est conservée la trace de ces faits écoulés, est obligé de les *comprendre*. Il en faut davantage à l'historien soucieux d'établir entre les faits restitués un lien qui ne peut être qu'un lien d'intelligence.

Le XIXe siècle entier, depuis l'écroulement des systèmes de « philosophie de l'histoire » est rempli de ces tentatives de philosopher sur le savoir historique. Dans ce qui suit on ne parlera que des historiens et des philosophes vivants. On partira de la crise que subit l'historiographie allemande dans les années qui séparent la mort de Marx (1883) et de Ranke (1886) et la mort de Jacob Burckhardt (1897). Ranke a été un historien purement descripteur, préoccupé de retracer « tels qu'ils ont été réellement » les actes individuels des hommes et les faits de l'histoire politique. Burckhardt a aimé à retrouver les linéaments généraux qui font le caractère

1. Conférence prononcée à l'*École des Hautes Études Sociales*.

d'une civilisation. Les grandes crises de l'histoire humaine lui ont paru s'exprimer chacune dans l'avènement d'une mentalité sociale nouvelle; et les sociétés atteintes par ces crises lui ont semblé produire en foule des *types d'hommes* où cette mentalité se retrouvait. Il a excellé dans l'art gœthéen de retrouver des analogies de structure dans toutes les âmes d'une même époque, et jusque dans les dieux un reflet de l'idéologie et de la passion humaine. Karl Marx, plus profondément, croyait connaître jusqu'aux mobiles sociaux des actes collectifs et pénétrer aux causes qui engendrent les types d'hommes, avec leur idéologie diverse. Les hommes, croyait-il, sont formés par les nécessités qui les attachent à leur groupe social; et les groupes sociaux se forment en raison des conditions technologiques qui président au travail humain. Tout changement d'outillage modifie donc les groupements humains de travail et fait couler en d'autres canaux le revenu social. Toutes les idéologies sont les avant-coureuses ou les expressions actuelles d'un besoin social qui, dans les idées engendrées par lui, trouve un moyen de grouper les hommes et d'avoir prise, par eux, sur les choses. On peut dire que les historiens de l'âge qui a suivi ont fait effort pour prolonger, pour critiquer et pour dépasser l'œuvre de Ranke, de Jacob Burckhardt et de Karl Marx.

Il est opportun de délimiter l'étude que nous ferons de leurs successeurs. Il faut une délimitation extérieure et intérieure. Les théoriciens les plus compétents nous paraîtront être ceux qui, avec les moyens d'information les plus récents, ont essayé en dernier lieu une grande construction d'ensemble. Nous verrons les dangers d'une telle tentative, les précautions qu'elle exige, les enseignements qu'elle apporte, heureuse ou non. Nous choisirons deux grandes œuvres d'histoire politique, et deux ouvrages d'histoire de la civilisation; trois ouvrages de philosophie pure nous aideront, par une réflexion, plus détachée des faits matériels, à saisir les conditions générales auxquelles une construction historique doit satisfaire. Nous prendrons pour spécimens d'historiographie réaliste et attaché aux faits : 1° le livre monumental où Eduard Meyer, après une étude puisée tout entière aux sources, a su faire revivre, dans la complexité des relations entre tous les pays, l'antiquité entière, non seulement grecque et latine, mais hébraïque, assyrienne, égyptienne, iranienne[1].

1. Eduard Meyer, *Geschichte des Altertums*, 5 vol., 1884 et suiv.

L'introduction de ce livre, sous le nom classique en Allemagne d'*Anthropologie*, nous offre une véritable *sociologie* construite inductivement par un historien pour des historiens. — 2° Écrite dans un esprit très différent, et moins riche de découvertes personnelles, la *Weltgeschichte seit den Völkerwanderungen* de Theodor Lindner, nous paraît retenir l'attention comme une tentative immensément informée, consciencieuse et solide. Sans doute elle est plus soucieuse de s'appuyer sur des résultats sûrs que d'ajouter des idées neuves au travail collectif des générations les plus récentes d'historiens [1]. Mais l'ouvrage que Lindner a intitulé *Geschichtsphilosophie* contient l'expérience qu'il a acquise au sujet des régularités les plus remarquables que présente le déroulement des faits et qui n'apparaissent pas dans le simple exposé monographique. Au contraire 3° Karl Lamprecht et 4° Kurt Breysig nous semblent des représentants tous désignés de l'école sociologique d'histoire. Lamprecht, après des monographies d'histoire médiévale dont les spécialistes ne pensent que du bien, a eu l'ambition et la vigueur d'écrire jusqu'au bout une histoire d'Allemagne. Sa tentative, contestable, il est vrai, et fragile, veut montrer que les faits politiques reposent toujours sur le soubassement des faits de la civilisation matérielle et elle nous les offre dans l'éclairage des faits de la civilisation intellectuelle qui en émane à la fois et qui modifie la première [2]. Mais de nombreux traités théoriques élucident les principes théoriques dont s'inspirent dans leurs travaux cet historien et son école [3]. Plus ambitieux encore, et sans doute mieux outillé, Kurt Breysig, écrivain brillant formé à l'école de Nietzsche, et historien exact formé à l'école de Schmoller, a conçu le dessein d'écrire une histoire de la civilisation humaine intégrale, depuis ses phases lointaines, préhistoriques pour les peuples de l'Europe, mais qui demeurent observables dans les civilisatons stagnantes d'Amérique, d'Australie et de Mélanésie. L'œuvre, commencée à des échelons distants, mais destinés à se rejoindre, a déjà retracé la civilisation des peuples

1. La *Weltgeschichte* de Theodor Lindner a 9 volumes. Elle a été achevée en 1910.

2. Karl Lamprecht, *Deutsche Geschichte*, 13 volumes, achevée en 1911, et complétée antérieurement par trois volumes : *Aus der jüngsten deutschen Vergangenheit*.

3. Surtout l'article inaugural de la *Deutsche Zeitschrift für Geschichtswissenschaft* (*Was ist Kulturgeschichte?*), 1896. — *Die Kulturhistorische Methode*, 1900 — *Moderne Geschichtswissenschaft*, 1909.

Peaux-Rouges de l'Amérique du Nord[1] et dans un autre fragment elle a osé un exposé systématique de la civilisation grecque et latine[2]. Un traité philosophique, *Der Stufenbau und die Gesetze der Weltgeschichte* (1905) nous dit l'esprit qui anime ces synthèses et permet de se faire une idée de l'aspect qu'elles prendront lorsqu'elles se seront rejointes. Nous comprendrons alors que des philosophes purs, sans disposer d'une érudition historique originale, aient pu au contact de tant de travaux déjà pénétrés de philosophie, sentir le besoin de formuler d'une manière nouvelle la logique plus serrée qui a guidé ces travaux. Heinrich Rickert, dans le livre destiné à délimiter les conditions sous lesquelles se forment les concepts historiques de celles qui permettent de construire les concepts des sciences naturelles, arrivera par une méthode en apparence négative — car délimiter, c'est procéder par restrictions — à circonscrire les nécessités qui régissent le travail positif de l'histoire[3]. Georg Simmel, dépassant ce travail de délimitation logique, approfondira le problème de la connaissance historique jusqu'à y retrouver le problème kantien lui-même : celui du rapport qu'il peut y avoir entre les données matérielles de l'histoire, et les conditions préexistantes dans l'esprit et qui permettent de construire avec ces matériaux un savoir d'une valeur scientifique[4]. Mais définir la possibilité même de cette construction qui tout en s'effectuant dans un esprit individuel et vivant, doit atteindre à des faits qui se sont passés dans d'autres esprits; les atteindre dans leur particularité et aussi dans toute leur intelligibilité générale, c'était la tâche réservée à l'esprit le plus compréhensif, le plus robuste et du plus délicat, au doyen des philosophes allemands actuellement vivants, à Wilhelm Dilthey[5].

La délimitation externe du sujet ainsi faite emporte une délimitation intérieure du même sujet. Nous supposerons acquis et justifiés les procédés techniques par lesquels les historiens extraient des

1. Kurt Breysig, *Kulturgeschichte der Menschheit*, 1907, t. 2, Die Völker der ewigen Urzeit.

2. Ce fragment en deux volumes, intitulés *Kulturgeschichte der Neuzeit*, a paru antérieurement, 1900.

3. H. Rickert, *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung*, 1902.

4. Georg Simmel, *Probleme der Geschichtsphilosophie*, 1905.

5. Wilhelm Dilthey, *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geistewissenschaften*. (Abhandlungen der königl. preuss. Akad. der Wissenschaften, Berlin, 1910.) Les paroles ci-dessus ont été prononcées en janvier 1911, c'est-à-dire plusieurs mois avant la mort de Wilhelm Dilthey.

documents les faits écoulés. Nous imaginerons que cette restitution a toujours eu lieu avec une impeccable correction. Mais dans la foule des faits engloutis par le passé, lesquels devons-nous choisir pour les restituer et quels sont les faits que l'on peut appeler *historiques*? Il apparaîtra vite qu'ils ne peuvent tenir cette qualité d'être *historiques* que de l'ensemble dont ils font partie, et dès lors du lien qui les joint, et la question se posera de savoir si ce lien, comme dans les sciences de la nature, a un caractère de *loi*. Ce sera un premier et grave litige. Ensuite cet ensemble lui-même que constituent les faits historiques liés entre eux, quelle en est la forme? Y a-t-il une direction assignable à cette marche des faits? et s'il y a un mouvement des faits dont on puisse décrire la courbe, peut-on découvrir le ressort qui le met en branle? Ce sera l'objet d'un second et non moins considérable conflit. Il se trouve donc que tous les historiens se font des idées très claires non seulement de la nature des faits historiques et de leurs lois, mais au sujet de l'enchaînement total de ces faits qui en fait une série dirigée selon un certain sens. Toutefois, ces idées claires seront contradictoires entre elles. A leur tour, ces contradictions devront faire l'objet de réflexions. Ce seront peut-être des antinomies qui tiennent à la nature des données historiques et à la nature de l'esprit. La philosophie a compétence pour traiter de ces antinomies. 1° S'il est vrai que la science historique diffère des sciences naturelles, en ce qu'elle n'étudie que des faits individuels, et qui ne peuvent se reproduire deux fois, il nous faudra savoir d'où ces faits tiennent l'importance qui leur vaut d'être retenus, tandis que nous laissons à dessein s'engouffrer dans l'oubli une foule de faits que nous pourrions aussi exactement décrire et expliquer. Ce sera la tentative de Heinrich Rickert. 2° Il se peut au contraire que les faits, singuliers en ce qu'ils sont des agglomérations d'événements partiels qui ne s'associent jamais de même en deux cas différents, se ressemblent pourtant par la nature de ces composantes élémentaires. Et pour une raison nouvelle, il n'y aurait pas davantage, dans cette hypothèse, de lois de l'histoire. Il n'y aurait, au terme, que des lois de la nature, matérielle ou psychologique; et c'est le jeu des derniers atomes corporels comme le mouvement des plus élémentaires inclinations qui serait explicatif en dernière instance. Mais il n'en reste pas moins vrai que les mouvements généraux et élémentaires des composantes physiques et morales produisent des rencontres qui seules sont des faits historiques

observables; et ces faits, dont chacun est seul de son espèce, dessinent dans leur ensemble une courbe également unique. On est en droit de se demander quelle signification l'intelligence humaine peut attacher à cette suite de faits dessinée dans le temps et qui sollicite si fortement notre curiosité. Ce sera le problème métaphysique ou s'attachera Georg Simmel. 3° Enfin ce sillage même que laissent les faits, ce ne sont pas des événements de même ordre qui les tracent. La vie d'un grand homme, l'évolution d'une institution, celle d'un peuple, celle d'une civilisation sont choses d'une généralité très différente. Comprendre, pourtant, c'est saisir le lien interne qui unit en lui-même chacun de ces groupes de faits et qui joint ces groupes entre eux. Nous disposons, pour y parvenir, de notre humble intelligence d'individus et de l'étroite expérience que nous a faite notre vie d'hommes. C'est cette étroite conscience qui doit fournir comme la mappemonde et le réseau cartographique sur lequel nous projetterons la marche météorique des grands tourbillons de faits qui sillonnent la planète durant des siècles. Problème grave entre tous et qui est celui de la possibilité psychologique elle-même de constituer l'édifice des sciences historiques. C'est le problème où s'attachera Wilhelm Dilthey.

I. — Le litige sur la nature des faits et des lois historiques.

1. *L'histoire descriptive.* — On est d'accord à dire que l'histoire ne relève pas tous les faits que nous pouvons atteindre dans les documents. Le désaccord commence quand il s'agit de définir les faits que l'histoire doit retenir. Les historiens purs pensent que l'histoire possède dans sa méthode elle-même qui tend à relier les faits par des liens de cause à effet, ou de condition à conditionné, un critère qui permet de faire un choix. « Sont historiques, dira Eduard Meyer, les faits qui agissent ou qui ont agi[1]. » L'intérêt historique d'un fait sera d'autant plus grand qu'il aura eu un rayon d'action plus étendu. Les faits religieux, les faits artistiques, les formes de l'organisation politique (organisation de la horde, de la tribu, etc.) sont d'une portée immense. Mais comment juger de cette portée? On ne le peut sans doute au moment où le fait prend naissance. Ce qui

1. Eduard Meyer, *Kleine Schriften*, p. 43.

se passe dans la courte présence où s'est déroulé le fait observé n'est pas la seule réalité qui importe. Il faut que ce fait, écoulé dans de brèves heures, soit figé en résidu permanent et qu'il se soit formé une agglomération de faits durablement amoncelés autour de lui; une alluvion formée de tout ce que le premier fait a détourné du cours des faits périssables, une muraille de faits stratifiés. *Le fait primitif et ses conséquences lointaines et durables*, voilà la réalité historique. En se sens Théodore Lindner dira qu'il importe peu que l'apôtre Pierre ait été à Rome. Le fait ne s'est peut-être pas passé. Mais ce qui est important, c'est que la papauté vit sur ce fait, réel ou légendaire. Un fait, aussi énorme et incontestable que le Révolution française, importe moins cependant que les changements qui en sont résultés pour l'Europe entière[1]. Cette définition qui mesure l'importance d'un fait aux conséquences dont il est solidaire mérite une grave attention. Il vient un moment où les stratifications les plus massives, laissées par les faits du passé, sont usées à leur tour et emportées jusqu'au dernier vestige par le flot qui s'écoule. Des religions éteintes, des empires morts, des civilisations abolies peuvent n'avoir plus, dans le présent, laissé aucune trace de leur existence, si ce n'est quelques documents ou quelques ruines. Des faits de moindre étendue peuvent avoir laissé sur les hommes actuels une empreinte encore vivante. Est-ce seulement le présent qui décidera de l'importance de ce qui fut? Pour Eduard Meyer, ce problème est affaire de discernement. L'intelligence de l'historien trace, à travers la série des événements écoulés, comme des coupes transversales. Elle envisage ce qui fut, à diverses époques, le présent; et sur cette coupe terminale, elle voit aboutir et affleurer les séries de faits qui viennent de loin. Les faits importants seront pour lui ceux qui auront amené avec eux les conséquences les plus étendues pour le temps qu'on envisage. Mais il est vrai que la préoccupation présente modifiera sans cesse cette appréciation de leur importance. Chaque présent pose d'autres problèmes. C'est ce qui fait que les matériaux de l'histoire ne sont jamais *complets*, et que, d'autre part, ils ne sont jamais *épuisés*. Ils ne sont jamais complets parce que les observateurs d'autrefois, dont le témoignage survit parfois seul aux faits abolis, ne se sont pas posé les questions que nous nous posons et n'ont donc pas songé à y répondre. Et ils ne sont jamais *épuisés*

1. Th. Lindner, *Geschichtsphilosophie*, p. 228.

parce qu'une description naïve des faits pose plus de questions à la pensée des siècles futurs que ne s'en posait l'esprit qui a consigné ces faits[1].

L'affirmation essentielle cependant de l'étude historique descriptive, c'est que l'objet de la science, ce sont des *faits individuels*. Cela ne veut pas dire que ce sont des faits qui se passent dans des individus humains. Des groupes, des peuples, des civilisations sont des individus collectifs qui ont leur particularité. Il n'y a pas deux actions ni deux siècles qui se ressemblent. L'histoire a pour but de retracer les différences entre ces structures particulières des hommes ou des groupements d'hommes. Elle les décrit comme elles sont, mouvantes et agissantes, mais irréductibles.

Si simple que soit cette affirmation, elle est grosse de conséquences. On en déduit, comme fait clairement Éduard Meyer : 1° que les *causes générales* ne sont pas de l'histoire. Il ne s'agit pas, bien entendu, de les nier. Les lois de la nature, les lois psychologiques, les faits généraux de l'ordre économique ont une puissante action. Mais ce sont là des connaissances préjudicielles. L'historien les possède et en tient compte. Il sait toutefois que l'action des faits généraux est *limitative* seulement, et n'est pas *explicative* des faits particuliers qu'il étudie. Les faits généraux de la nature matérielle, ou morale, ou sociale, posent les bornes au dedans desquelles les possibilités historiques se meuvent justement parce qu'ils ne changent pas; et ils sont impuissants à faire prévoir les événements particuliers qui vont se dérouler dans l'enclos qu'ils délimitent. Un développement économique arriéré empêchera l'État moderne de naître, ou les idées scientifiques modernes de recevoir une suffisante diffusion. Mais tous les peuples économiquement bien outillés réaliseront-ils l'État moderne ou utiliseront-ils les idées de la science moderne? Il n'y a rien de moins évident. A leur tour au contraire, les conditions générales, par exemple les conditions économiques, sont changées par des facteurs individuels supérieurs. La vie contemporaine de Berlin ne serait pas concevable sans un grand bien-être matériel. Mais il est démontrable que ce bien être a été créé, pour une grande part, par la politique des Hohenzollern. Une série d'actes particuliers d'ordre politique ont modifié les conditions générales, sans lesquelles les mœurs et l'intellectualité berli-

1. Eduard Meyer, *Geschichte des Altertums*, I[1], p. 187.

noise d'aujourd'hui n'auraient pas pris naissance[1]. Les faits généraux sont une matière que de vigoureux ouvriers politiques réussissent à pétrir. Mais les formes particulières que ces ouvriers en tirent, capitales ou empires, institutions ou réformes, voilà ce qui intéresse l'historien.

2° Il suit des mêmes considérations que *les états de choses permanents* ne sont pas de l'histoire. Rien n'a conditionné davantage l'existence historique des peuples de l'Europe centrale que l'existence des Alpes. L'histoire de la Suisse, de l'Italie, de l'Allemagne et de la France n'est intelligible que par là. Mais l'étude des Alpes n'est pas elle-même de l'histoire. Les faits historiques sont ceux qui changent et agissent par leur changement. Ainsi les peuples non civilisés, dont l'état social ne change pas, ne sont pas des peuples historiques. Ils sont comme un bloc de granit immobile et isolé, autour duquel déferle la marée des peuples en mouvement. Puis il peut arriver brusquement qu'une masse inorganique de non civilisés soit projetée sur les civilisations en voie d'évoluer : Tels les Huns et les Mongols ravageant l'Europe. Ils ont agi alors, à la façon d'un mobile projeté mécaniquement. Le changement qu'ils ont subi, une simple migration, si élémentaire soit-il, est un fait historique par ses conséquences lointaines et brutales[2].

3° Les *faits collectifs*, aux yeux des historiens descripteurs, ne sont pas des faits historiques. La destinée des multitudes massacrées dans une bataille de César n'importe aucunement. Le plan stratégique et tactique par où la victoire a été remportée, voilà le fait qui mérite seul l'attention. Ce plan a nécessité une multitude pour sa mise en œuvre. Mais c'est la multitude organisée, groupée, mise en forme et maniée par un homme qui est objet de l'attention historique. Il est indifférent de savoir combien de fois dans le peuple de Rome s'est consommé le mariage romain. Mais cette forme du mariage, différente de toute autre, voilà ce qu'il faut étudier. « Les masses sont le substratum de l'histoire, » c'est-à-dire la matière dans lesquelles se réalisent les événements et se taillent les institutions, a dit Eduard Meyer. Cette matière n'est intéressante que par la forme qu'elle prend; et cette forme est œuvre individuelle. Des individus conçoivent et réalisent les idées; les masses

1. Eduard Meyer, *Kleine Schriften*, p. 35 et suiv.
2. *Id.*, *ibid.*, p. 58.

les soutiennent seulement, dira Théodore Lindner[1]. Mais en ce sens les masses à leur tour, moulées en formes de droit, en formes sociales, politiques et militaires par des individus inventifs ou puissants, reçoivent une structure individuelle; et c'est elle que l'histoire étudie.

On se demande comment alors les historiens purs, les théoriciens du particulier, sont aussi les historiens politiques. Il n'y a pas là de nécessité. Un Wilhelm von Humboldt, tout individualiste qu'il qu'il fût, n'aurait pas considéré que les formes politiques eussent tant d'importance. Il aimait à se figurer l'humanité dégagée de cette gangue des nationalités et des États et à n'envisager que les hommes dans leurs créations spontanées, qu'elles fussent libres ou issues d'une nécessité intérieure. Pour les historiens d'aujourd'hui au contraire l'homme et le groupe humain ne font qu'un; et c'est une seule vie que celle du groupe et de l'homme. Ces savants croient qu'on n'a jamais vu la vie économique et la civilisation supérieure indépendantes de l'État et qu'elles ne s'épanouissent pleinement qu'en lui. L'État suppose la vie économique et aboutit à la civilisation intellectuelle. Puis, à son tour, il modifie la vie économique et la civilisation supérieure le modifie[2]. Toutes deux dépendent de son action et de sa force. Il y a là une condition de fait mais non pas une nécessite. Tout essai de définir des périodes dans l'écoulement total des événements devra donc choisir des dates qui marquent la naissance ou la mort des États. La civilisation romaine n'atteint son plein développement que le jour où Rome a assuré sa supériorité sur Carthage ou sur Corinthe. La civilisation athénienne est arrêtée dans sa force créatrice, le jour où Sparte l'emporte sur Athènes.

Mais à leur tour les États ne sont jamais isolés. Ni leur formation, ni leur accroissement, ni leur chute ne s'explique par eux seuls. Ni le royaume juif ni les cités grecques n'auraient pu naître sans le hasard qui a fait qu'entre le XIIe et le IXe siècle avant Jésus-Christ il n'y a pas eu de grandes puissances en Orient[3]. L'État vit au milieu d'un système d'autres États, et dans un entourage de civilisations différentes de la sienne, mais qui réagissent sur lui. A leur tour

1. Th. Lindner, *Geschichtsphilosophie*, p. 37.
2. Eduard Meyer, *Geschichte des Altertums*, I[1], p. 196.
3. *Id.*, *Kleine Schriften*, p. 58. — C'est en ce sens que Ratzel dans sa *Politische Geographie* a pu dire de la Prusse qu'elle n'a pu naître que dans l'entourage européen que nous lui voyons.

ces systèmes politiques complexes et ces sphères de civilisations plus étendues sont enveloppées de systèmes politiques et de civilisations encore plus vastes. Au terme, et dans sa fin, l'histoire est toujours universaliste. Eduard Meyer n'affirme pas sans raison que les civilisations orientales, héllèniques, gréco-romaines forment une agglomération énorme, mais unique, traversée d'influences réciproques et de similitudes. La civilisation chrétienne et l'Islam forment un autre bloc non moins solidement cimenté. Les civilisations de l'Inde et de la Chine, unies entre elles, restent au contraire en dehors de ces deux groupes occidentaux durant l'antiquité et le moyen âge. Il n'y a d'interférence vraie de leur vie avec l'existence des peuples de l'Orient islamique et de l'Occident que depuis cinquante ans.

Ainsi on peut jusqu'en 1850 décrire les peuples d'Occident et ceux de l'Asie occidentale sans connaître l'Inde et la Chine, mais on ne peut pas décrire la Grèce sans connaître l'Orient antique, puisque ce groupe de peuples forme une puissante et indivisible unité [1], c'est-à-dire une *individualité*. Eduard Meyer croit, non sans raison, être le premier à avoir mis en évidence cette unité dans sa *Geschichte des Altertums*.

4° Si vaste que soit une telle investigation, elle ne sort pas cependant des faits particuliers; et c'est une vie particulière que celle d'une civilisation, comme celle des peuples orientaux et occidentaux de l'époque antique. L'histoire a beau s'étendre. Elle découvre en s'élargissant des formes d'existence plus démesurées, dont chacune ne cesse pas pour cela de former un ensemble unique. La science historique n'est jamais science du général. Si elle se propose de saisir les faits dans leur contenu spécifique, comment les saisirait-elle en même temps dans leur généralité? *Il n'est pas, comme on le dit parfois, malaisé de découvrir les lois de l'histoire; il est contradictoire de les chercher* [1]. C'est par une extension illégitime d'une notion du savoir, dégagée des science naturelles, que nous cherchons des lois dans l'histoire. Les faits dans les sciences de la nature ne servent qu'à illustrer la loi établie par eux; les échantillons individuels ne servent qu'à nous faire une idée des espèces et des genres. Le moindre des inconvénients de cette manière de voir, c'est que toute l'historiographie passée serait, si on l'adoptait, inutilisable et vaine : car

1. Eduard Meyer, *Kleine Schriften*, p. 31.

cette historiographie n'a pas été conçue sur le plan des sciences naturelles. Et il se pourrait au contraire que la notion de la science empruntée par nous aux sciences naturelles fût trop étroite pour contenir la réalité morale. Il se pourrait aussi que l'histoire ne fût pas une science du tout, ce qui serait indifférent aux historiens. Car il peut y avoir des formes indispensables de l'activité intellectuelle qui ne soient pas de la science.

Au regard des historiens purs, l'histoire qui se croirait tenue de découvrir *les lois* des événements historiques, en éliminerait le *hasard* qui enchevêtre entre elles les séries causales d'événements les plus rectilignes en elles-mêmes. Or, pour un historien tel qu'Eduard Meyer la liberté humaine est elle-même un tel hasard. Du point de vue historique, il n'y a pas antithèse entre *liberté* et *détermination par des causes*, ni, d'autre part, entre *hasard* et *nécessité*. Tout ce qui est réel est devenu nécessairement, et l'acte de volonté d'un homme est déterminé lui-même de la sorte. Un fait nous paraît nécessaire quand on l'envisage dans sa propre série causale; mais il apparaît comme fortuit, quand on le regarde du point de vue d'une autre série de causes, croisée par la sienne, et sur laquelle il vient ainsi à exercer une action que rien dans les faits antécédents de cette série ne pouvait faire prévoir rationnellement. Ainsi l'historiographie contemporaine a retrouvé spontanément cette pensée de Spinoza et de David Hume, qui constate que dans chaque fait du réel, il y a infiniment de séries causales qui s'entrecroisent. Tous les faits sont à la fois nécessités dans leur série propre et fortuits dans leur rencontre avec les autres séries. Il était nécessaire, dira Eduard Meyer, que Bismarck se trouvât à Kissingen et Guillaume Ier sous les Tilleuls à Berlin tel jour, et aussi que Kullmann et Nobiling fussent sur leur chemin. Mais c'est un hasard à la fois que leurs chemins se soient croisés et ne se soient croisés que de façon incomplète, en sorte que les attentats prémédités contre Guillaume et Bismarck ont eu lieu, mais ont échoué. C'est un hasard aussi qui a fait réussir les attentats contre Philippe de Macédoine, contre César et contre Alexandre II de Russie. L'histoire est faite de ces hasards[1]. Et ce sont des hasards de analogues, mais cette fois des interférences de séries intérieures de mobiles, qui font la *liberté* humaine. L'homogénéité psy-

1. Eduard Meyer, *Kleine Schriften*, p. 28.

chologique est probablement grande dans les hommes de civilisation primitive. Ils cèdent à des mobiles très simples; et leur conduite est ainsi mieux prévisible. Dans une civilisation qui a formé une sensibilité aisément vibrante et créé des situations qui nécessitent une activité intellectuelle complexe, les mobiles, au contraire, s'offriront en foule à la volonté réfléchie qui décide. Ainsi les suggestions qui appellent des réactions intérieures atteignent des volontés différemment préparées. Il est donc nécessaire que ces décisions réfléchies soient aussi différentes. Mais c'est par hasard que tel individu est appelé plutôt que telle autre à prendre ces décisions, et tel acte prémédité avec la réflexion la plus haute entraîne ainsi du hasard dans ses conséquences. Tout chef d'armées prudent, Parménion ou Philippe, eût reculé devant la décision funeste d'une expédition sur l'Indus : Elle fut naturelle à l'énergie turbulente d'Alexandre. Il était dans la politique d'Auguste de rendre une part d'autorité au Sénat. Mais l'esprit prudent de cette assemblée rendait impossible les grandes conquêtes. Auguste désormais dut renoncer à soumettre les Germains que, sans nul doute, l'armée romaine eût aisément réduits, comme César avait réduit les Gaulois. Eduard Meyer a coutume d'enseigner que, s'il y a aujourd'hui des peuples de langue allemande, cela est dû à cette libre décision d'Auguste, qui restitua au Sénat une part de sa volonté souveraine. Car la catastrophe de Varus eut dans cette volonté du Sénat une autre répercussion que dans la volonté de l'empereur[1].

En tout ceci, les historiens de l'école d'Eduard Meyer ne prétendent nier ni les lois des sociétés humaines ni celles de l'esprit humain. Mais ces lois enveloppent dans des mailles trop lâches la réalité diverse d'où elles sont inférées, pour être ensuite capables de l'étreindre. L'histoire n'est ni de la sociologie ni de la psychologie appliquée. Il y a des conditions générales sans lesquelles le développement d'une société est impossible. Mais, il n'est pas nécessaire que toutes les virtualités que ces conditions recèlent soient réalisées. La sociologie qui définit ces conditions ne nous apprend donc rien sur les raisons qui font qu'elles aient été stériles dans un cas et fécondes dans un autre. Et il en est de même des lois psychologiques. Elles se vérifient sans doute dans la pensée et dans le caractère des grands hommes. Aucune d'elles cependant n'explique qu'à

1. Eduard Meyer, *Kleine Schriften*, p. 230.

tel moment se soient rencontrés dans un homme les dons qui l'ont fait grand. Aucune d'elles ne rend compte du hasard fatal qui fait que de vrais grands hommes s'usent devant la résistance des circonstances ou que des génies égarés n'arrivent même pas à la lumière. César est moins important par les conséquences de son action qu'Auguste qui ne lui est pas comparable. Frédéric Guillaume Ier de Prusse fut d'une intelligence médiocre et lourde, mais il prit quelques résolutions qui entraînèrent les destinées de l'Europe. Ces faits décisifs sont isolés. Ils s'expliquent et sont explicatifs, et cela ne les empêche pas d'être irréductibles. A supposer qu'on pût se placer au-dessus des faits, dans une région d'où on apercevrait la totalité des séries causales, leur entrecroisement, fortuit aux yeux du spectateur, placé dans chacune d'elles, paraîtrait alors nécessaire, mais il n'en serait pas moins unique [1]. L'histoire est une trame où des causalités nécessaires brodent des configurations de hasard, au nombre desquelles sont nos actes libres. Mais cette trame ne se déroule qu'une seule fois dans le temps qu'elle remplit et qui s'est écoulé du même mouvement qu'elle.

2. *L'histoire sociologique.* — Il s'en faut que cette argumentation vigoureuse des historiens descripteurs trouve sans défense les historiens sociologues. Peut-être est-il regrettable que leur plaidoyer ait été présenté trop souvent avec confusion par un travailleur énergique et ambitieux, mais aussi dénué de dons spéculatifs et aussi imprudent dans ses généralisations que Karl Lamprecht. La proposition massive par laquelle Lamprecht ouvre un de ses plus récents traités de méthodologie, c'est que « la science de l'histoire est en première ligne une science de psychologie sociale [2] ». A ce compte, la science historique sera essentiellement le contraire de ce qu'imaginent les historiens artistes d'autrefois, et les historiens politiques qui, de nos jours, continuent, de propos délibéré, leur œuvre. L'histoire, en principe, s'occuperait surtout du *permanent* et de sa durée; du *général*, et de toutes les régularités qui en attestent la présence sous la diversité des faits mouvants; des phénomènes de *masse*, où les particularités superficielles s'évanouissent; des *lois*, que tout l'effort historique consiste moins encore à dégager qu'à vérifier. Ces lois sont en effet connues ou connaissables

1. Eduard Meyer, *Kleine Schriften*, p. 27.
2. Karl Lamprecht, *Moderne Geschichtswissenschaft*, p. 6 : « Moderne Geschichtswissenschaft ist an erster Stelle sozial-psychologische Wissenschaft. »

d'autre part, puisque ce sont les lois psychologiques. C'est donc Lamprecht surtout que vise la protestation d'Eduard Meyer contre les historiens qui feraient de l'histoire une simple *psychologie appliquée* [1]. Ce n'est pas que Lamprecht veuille négliger l'histoire des « États » et des « héros »; et inversement Eduard Meyer n'avait-il pas soutenu qu'il ne voulait pas négliger l'étude des « lois? » Le conflit est de savoir si les « États » et les « héros » sont les moteurs du mouvement historique et, dès lors, les objets vrais de l'étude historique. Lamprecht distingue deux formes extrêmes de la vie sociale. Il y a : 1° les petites sociétés primitives, où tous les individus sont de mentalité semblable; 2° les grandes sociétés, très évoluées, où les individus diffèrent fortement par le vouloir et par le sentiment. Peut-être Lamprecht conclut-il un peu vite que dans les sociétés peu différenciées, il est à peu près indifférent d'étudier la vie des individus, puisque ces sociétés ne sont guère qu'une somme d'unités qui se ressemblent. Peut-être est-ce de même avec trop de hâte que cet historien ne reconnaît une *vie psychique sociale* que dans les sociétés composées d'individus très différenciés. On conçoit au contraire que de la vie en commun d'individus très semblables, mais qui subissent le contact et la suggestion les uns des autres, il puisse résulter des normes de conduite et de pensée que les mêmes hommes n'auraient pas découvertes dans la solitude ou dans un groupement différent; et ainsi il serait vrai même des sociétés les plus homogènes et les plus simples que la vie individuelle n'épuise pas la vie de la collectivité. Inversement, s'il n'y avait pas le lien d'une vivante réciprocité d'action entre les hommes, les sociétés les plus complexes seraient à concevoir comme des assemblages d'individus dissemblables, mais simplement mélangés. S'il y a une âme sociale (*Sozial-Psyché*) où baignent les âmes des individus groupés, elle doit être présente dès qu'il y a groupe; et il faut une métaphysique nouvelle pour en définir la nature. Lamprecht ne nous a pas donné cette métaphysique.

Il suffit pas de dire qu'on peut discerner des périodes d'histoire différentes par leur âme sociale *(social-psychische Perioden)*. Car on peut, à coup sûr, définir des périphéries chronologiques à l'intérieur desquelles apparaissent seules certaines habitudes de pensée. Mais il sera toujours permis d'admettre que ces colorations

1. Voir aussi bien la définition de Lamprecht : « Geschichte ist nichts als angewandte Psychologie. » *Ibid.*, p. 16.

différentes de la mentalité observable à diverses époques ne sont que des reflets diffus et interférents qui rayonnent des individus eux-mêmes et se posent sur tout ce qu'ils touchent, institutions et rites, pensées ou œuvres d'art. La difficulté sans doute a été vue par Lamprecht. Il s'agit de découvrir, dit-il, les causes psychologiques qui donnent à toute une période de la civilisation une physionomie mentale unique, et d'atteindre les phénomènes profonds, élémentaires « vraiment derniers », dont est faite cette âme commune où tous les âmes individuelles se meuvent[1]. Cela va sans dire; et il n'est pas inexact non plus de soutenir qu'il faut, avant que l'historien découvre ces faits élémentaires, que le psychologue lui ait déjà appris à les comprendre. Wundt, Ebbinghaus, Münsterberg, Théodore Lipps, voilà les guides dont Lamprecht se réclame pour refaire sur des époques nouvelles la tentative que Jacob Burckhardt fit sur la Renaissance italienne. Mais ces théoriciens se sont occupés de psychologie individuelle, introspective ou expérimentale. Comment cette psychologie individuelle éclairerait-elle les profondeurs d'une « âme sociale », différente de l'âme de chacun? Or, si Lamprecht ne s'imagine pas cette *Sozial-Psyché* comme une matière d'âme diffuse et comme une pensée sociale mythologiquement conçue comme substantielle, s'il ne pense qu'à une *structure-type* de pensée, constatable avec des variantes dans les hommes d'un même temps, à ce point que les plus grands eux-mêmes ne reproduisent qu'avec plus d'intensité et d'ampleur des qualités qui ne leur appartiennent pas exclusivement, pourquoi inventer ce mot grandiloquent de *Sozial-Psyché*? Ne disposait-on pas des termes de *Volksgeist* et de *Zeitgeist*, dont avaient tant usé les romantiques allemands et les libéraux, leurs successeurs?

C'est pourquoi nous estimons la méthode de Kurt Breysig plus prudente, qui, sans s'intaller dans l'inconnaissable par des affirmations d'emblée impérieuses, approche la pratique des historiens avec une réflexion ingénieuse à discerner sous les formules, qui lui servent de règle apparente, les postulats qu'elle n'avoue pas et qu'elle suit à son insu. C'est un somptueux début que celui des premiers historiographes artistes, qu'ils soient Hébreux ou Grecs. Leurs œuvres ruissellent de la joie de dire ce qui est coloré ou émouvant. Toute historiographie est, à son origine, descriptive; et

1. Karl Lamprecht, *Moderne Geschichtschreibung*, p. 15-17.

toujours elle décrit d'abord des hommes et des faits isolés[1] ou encore l'histoire tout extérieure des États. Dans un aperçu panoramique se déroulent les batailles et les assemblées cérémonieuses qui discutent les traités de paix. L'explication des causes se hausse jusqu'à dire les décisions des rois, des chefs, chronologiquement, et avec la simplicité évidente qui caractérise les gestes des personnages sur de vieilles fresques. Pourtant, ces images, pour se succéder, n'en sont pas moins immobiles, mortes, et, à vrai dire, inintelligibles. L'historiographie est restée telle jusqu'au XVIIIe siècle. Et, au XIXe, les progrès accomplis ont été surtout des progrès de l'ingéniosité critique. On a mis une exactitude plus scrupuleuse à situer dans des registres plus détaillés, une masse plus compacte de faits fixés isolément et dont aucun ne semble s'être recommencé.

Mais c'est cette prétention de saisir le particulier et l'irréductible que Kurt Breysig essaie de montrer dans son inanité. On parle de faits isolés et irréductibles, de personnages dénués de ressemblance avec d'autres. Comment sait-on qu'ils sont tels, si ce n'est *par comparaison*? Et cette comparaison, l'histoire descriptive ne la fait jamais. La description de ce qui est unique dans les faits et dans les personnes n'exige-t-elle pas la connaissance de ce qui leur est commun? Il y a dans tout ce qui se passe, à faire la déduction de ce qui est *nouveau* et de ce qui se *répète*, de ce qui est *unique* et de ce qui s'est vu par *quantités d'exemplaires*. Il paraît bien que l'histoire se doit de se prononcer sur cette qualité des faits ou des personnages, qui les fait inédits ou qui les classe dans le connu. Il est donc nécessaire d'instituer méthodiquement cette comparaison que l'histoire descriptive a toujours omise.

Cela semble difficile en ce qui concerne les hommes. Aussi bien est-ce la biographie qui est restée, la plus exclusivement descriptive; et l'histoire politique, dans les monuments principaux qui la représentent, n'est guère que la biographie enchevêtrée des hommes réputés décisifs. Le parti pris où l'on est de vouloir décrire *des actes* et non des *états de chose* ajoute encore à cette difficulté de se détacher de ce qui est pure succession. Mais le sucessif n'est pas l'unique : et le jugement sur ce qui est décisif n'est pas motivé tant qu'on n'a pas atteint l'irréductible. La comparaison qu'on instituerait entre les hommes d'une époque, même entre ceux qui émer-

1. Kurt Breysig, *Kulturgeschichte der Menschheit*, I, p. 46.

gent dans l'éclat de la vieille biographie imagée, révélerait entre eux des structures d'esprit communes : il y a dans la courbe de leurs vies différentes des trajets analogues, des points culminants et des chutes placés en des points similaires. De Caïus Gracchus à César les chefs romains offrent des physionomies morales et des façons d'agir très reconnaissables[1]. Mais que l'on passe ensuite des hommes placés dans la lumière crue de la notoriété aux personnages de second et d'arrière-plan, que la documentation permet encore d'atteindre. Qu'on interroge leur vie avec le même souci de considérer leurs œuvres et leurs actes comme des symptômes de leur personnalité. On verra des types en nombre limité fourmiller, avec des déformations sans nombre, mais avec une structure pareille, dans la masse elle-même. Par degrés, une histoire des mœurs, des familles et des classes prendra ainsi la place, nécessairement, de l'histoire des grands individus d'élite et c'est la vie des grands hommes au contraire qui est destinée à rester incomprise tant qu'ils n'auront pas été situés dans la vie de la multitude.

Il en va de même des grands actes et des grandes œuvres. Fort heureusement les sciences voisines de l'histoire politique ont préparé la tâche. La science du droit, de l'économie politique, de la religion, de l'art, ont créé des séries historiques où se rangent les faits similaires. Ces sciences n'ont pas cessé d'être conceptuelles, pour être devenues historiques. Inversement l'histoire pure ne cessera pas d'être l'histoire, parce qu'elle deviendra conceptuelle. Il nous est familier de parler de contrats juridiques romains, dont il existe des centaines de milliers d'exemplaires attestés par des textes, ou de faits économiques, qui s'accomplissent journellement par centaines de millions. Mais nous avons appris à reconnaître que ces faits de droit ou d'économie ne se passent pas selon le même mode en divers siècles; et ce qui nous importe, c'est de définir le changement même de l'idée qu'on s'est faite des formes du droit ou des pratiques économiques selon les temps. Or, comment la même méthode ne serait-elle pas applicable aux grands faits de l'histoire politique? La méthode comparative nous révélera qu'il n'y a pas lieu surtout de faire l'histoire détaillée d'*un traité* (par exemple le traité de Westphalie.) Mais, comme, à une même époque, tous les contrats de droit privé se ressemblent, ainsi les traités entre les États dans un même temps : Les

1. Kurt Breysig, *Kulturgesch. der Menschheit*, I, p. 51. — *Kulturgesch. der Neuzeit*, II², p. 416 et suiv.

traités de dépouillement territorial ou de succession de famille entre les monarchies d'ancien régime se ressemblent tous entre eux. Ils diffèrent aussi, par des traits communs, des traités de paix entre nations modernes, remplis surtout de stipulations sur les tarifs de commerce ou les zones d'influence; et l'essentiel est de fixer ces formes, changeantes avec le temps, durables et communes en une même époque.

Contrairement à ce que pensaient les historiens descripteurs, il n'est donc pas vrai que l'histoire traite de faits uniques. Presque tous les faits, à quelque degré, se répètent et il importe avant tout de déterminer ces régularités. Il ne faut pas dire que l'histoire se refuse à décrire le *permanent*, mais qu'il y a du permanent même dans les actes qui s'écoulent. Car ils se ressemblent souvent, et cette ressemblance doit tenir à des conditions qui se reproduisent ou qui durent. *Die Wahrheit ist, dass alle Geschichte fliessende Zustandsgeschichte ist.*

Par la même raison, l'histoire sera, dans une large mesure, l'étude des phénomènes collectifs, que les historiens descripteurs voulaient exclure d'elle. On conçoit bien la pensée qui les inspirait. Ils sont les héritiers d'une façon d'écrire l'histoire encore tout artiste. L'art n'est pas le serviteur du réel. Il peut négliger tout ce qui est quotidien, tout ce qui est redite et phénomène de masse. Il forme ses images avec ce qui est particulier, individuel, émouvant, fort et beau. On devine que l'histoire descriptive a retenu beaucoup de cette inspiration artiste. Mais, objecteront les historiens sociologues, l'art lui-même sait que la réalité autour de nous est pleine de *répétitions*, du moins pour l'esprit. Il y a des milliers de paysages, de groupes d'arbres, de formes animales, d'attitudes, de silhouettes que l'art ne choisit pas, parce qu'il en juge la banalité trop grande. Dans le choix qu'il fait ou dans les déformations qu'il se permet, il y a le besoin de s'éloigner de cette redite constante de la nature; et c'est donc qu'il la connaît. L'histoire, qui est science, devra présenter le réel dans son aspect véritable. Elle ne pourra pas négliger les masses, la multiplicité de ce qui se répète. Elle en fera le fond obscur de son tableau. Elle laissera de côté, dans ces faits innombrables et pareils, le résidu misérable de particularité qui y demeure et qui les différencie, pour considérer seulement ce qui est commun et ce

1. Kurt Breysig, *Kulturgeschichte der Menschheit*, I, p. 50.

qui se répète. Un écrivain de l'originalité de Kurt Breysig ne redoutera pas de voir se fondre en monotonie grise la variété étincelante que les historiens du passé espéraient tirer du détail individuel. La vérité est que les faits irréductibles, uniques et rares n'apparaissent que là où cessent les identités et les différences. Ils apparaîtront au premier plan, quand l'analyse les aura détachés de ce fond terne. Il y aura beaucoup de plans intermédiaires, où la conduite des hommes apparaîtra liée de plus en plus aux institutions et coutumes. A l'arrière plan, des masses innombrables se confondront avec l'histoire de leurs coutumes et de leurs institutions[1].

Des régularités absolument générales, c'est-à-dire *des lois*, apparaîtront d'autant mieux qu'il s'agira de faits plus largement collectifs, tandis que les actes très individuels, sans échapper sans doute à une règle, ne laisseront pas apercevoir, de longtemps, les règles complexes qui les régissent. Ainsi l'histoire, en son entier, cherche à connaître des lois, contrairement à ce que pensaient les historiens descripteurs; et cela ne veut pas dire d'ailleurs que ces lois soient nécessairement connaissables. Il ne faut pas alléguer que les faits de l'histoire s'écoulent dans le temps, et qu'il est de l'essence d'une loi d'être intemporelle. Les lois de la nature aussi s'appliquent à du donné, qui nous apparaît situé dans le temps comme dans l'espace. Il se peut que de certains corps chimiques ne se trouvent en présence qu'une fois en mille années : la loi chimique en vertu de laquelle ces corps se combinent en sera-t-elle moins générale? Il va de soi qu'elle est en vigueur même dans les intervalles de temps où elle ne trouve pas l'occasion de s'appliquer. Il entre dans la définition de la loi que de certains faits subissent de la part d'autres faits une modification que la loi énonce, mais la loi n'a pas à dire si cette rencontre de faits a lieu en effet, et combien de fois dans le temps. Il ne faut pas alléguer non plus qu'en histoire il n'y a pas d'expérience possible pour s'assurer de la loi. La biologie n'est pas en état de faire des expériences; et qui doute qu'elle arrive à saisir des lois? C'est que la nature fait pour elle des expériences en grand que nos laboratoires vainement s'efforceraient de reproduire. De même il se peut que l'évolution des sociétés fournisse des confirmations aux lois que la science historique dégage. Quand elle les fournirait rarement, ce ne serait pas l'énoncé de la loi qui

1. Kurt Breysig, *Kulturgeschichte der Menschheit*, p. 87.

serait fautif. L'expérience a pour effet de vérifier la loi et ne la constitue pas. Si un « crépuscule des nations » enveloppait demain de ses ténèbres la civilisation caucasique détruite, les Mongols prendraient notre succession. On peut affirmer alors, dit Kurt Breysig que la civilisation mongole évoluerait comme la notre[1]. Cette prévision ne serait pas possible si nous n'avions réussi à dégager les *lois* de toute civilisation. Ce ne sont pas des lois statiques sans doute, mais des lois d'évolution. Peut-être les conditions sociales sont-elles de nature à amener des répétitions rares de conjonctures pareilles où la persistance des lois apparaîtrait aux yeux. Mais il y a sans doute des étapes que franchissent les civilisations diverses et durant lesquelles pour chaque peuple les conditions se retrouvent et avec elles les faits constants qui les accompagnent. Un peuple, comme la nation Abyssine qui vient de franchir l'étape de la civilisation primitive pour entrer dans la période de monarchie antique ou médiévale, doit ressembler par divers traits aux monarchies homériques ou mérovingiennes.

S'il en est ainsi, le litige est grave entre les historiens sociologues eux-mêmes, et notamment sur la notion *de loi historique*. Il paraît bien que les *lois psychologiques* auxquelles Lamprecht voudrait s'arrêter sont des lois statiques; et elles ne peuvent régir que les dernières unités psychologiques atteintes par notre investigation. Or, il semble bien alors qu'elles ne seraient vérifiables que si l'histoire des collectivités se confondait avec l'histoire de chacun des individus qui les composent. Aucun postulat ne va plus nettement à l'encontre de la doctrine même de Lamprecht, qui suppose l'existence d'une âme sociale. Au contraire s'il s'agit de *lois d'évolution*, comme chez Breysig, on conçoit qu'une histoire sociologique demeure possible. De même que la biologie détermine des lois d'évolution non pour des unités simples, mais pour des unités complexes, cellules, tissus, organismes, espèces, ainsi pourra-t-on admettre en histoire qu'il y ait une croissance et une décrépitude des formes dans lesquelles sont moulées les collectivités. Il serait toujours possible d'accorder aux historiens descripteurs que ces moules sont pétris par de puissants individus, qui y coulent la masse obéissante de l'humanité moyenne. Le conflit avec l'histoire descriptive serait reculé jusqu'à la difficulté nouvelle qui consiste à

1. Kurt Breysig, *Stufenbau*, p. 114.

définir les lois d'évolution par lesquelles sont régis les formes diverses et l'ensemble de la civilisation. Ce conflit se retrouverait, à vrai dire tout entier dans la manière de concevoir cette évolution.

II. — Le litige sur la nature de l'évolution historique.

I. *La marche de la civilisation dans l'histoire descriptive.* — Il peut sembler étrange que les historiens descripteurs essaient de construire une courbe de la marche historique, alors que pour eux les faits sont rigoureusement individualisés. La tentative de retracer une telle marche ne suppose-t-elle pas que les faits suivent une direction nécessaire, quand l'histoire descriptive professe une philosophie du contingent? Comment le hasard et la liberté tisseraient-ils ensemble une trame d'événements joints par une chaîne de nécessité? Mais il ne faut pas oublier que tous les faits de l'histoire impliquent l'intervention de la volonté humaine, et que toute l'activité passée des hommes laisse des œuvres durables où se discerne aussi le vouloir collectif ou individuel qui en fut l'artisan. Tout ce que l'effort passé des hommes nous a laissé constitue donc un acquis de civilisation pénétré profondément d'intelligence et de sentiment humain. Cet acquis nous détermine, et l'action qui en émane, comme celle des volontés humaines qui y sont insérées à chaque instant, ne peut être qu'elle-même intelligente. L'unité reconnaissable dans une histoire faite d'une infinité de contingences est ainsi celle d'une finalité, qui se construirait incessamment par les efforts de tous et dépasserait constamment les fins de chacun.

Il n'y a donc pas contradiction chez un historien pur, tel qu'Eduard Meyer, à vouloir construire une courbe de l'histoire, tracée par deux forces générales : 1° la *tradition* qui tend à uniformiser tous les actes et toutes les pensées; 2° le *pouvoir créateur de l'individualité*, qui tend à modeler le monde selon les besoins de la personne et selon la raison de l'homme. Il semble à cet historien que le spectacle même des faits tel qu'il nous les fait comprendre ne permet pas d'autre hypothèse explicative; et l'on admire l'érudition constamment éclairée des aperçus de la plus lumineuse intelligence, par laquelle sont disposés en foule les arguments qui font saisir les parallélismes et qui accusent les différences entre les diverses

civilisations. Merveilleusement on voit s'aligner les civilisations qui occupèrent la vallée du Nil et la plaine de l'Euphrate inférieur dès le trentième ou le quarantième siècle avant Jésus-Christ, comme dans une stratification immense de traditions. A coup sûr ces traditions bougent, même dans l'apparente immobilité égyptienne. Il y a progrès de la religion des pyramides à celle du Nouvel Empire, malgré l'analogie des formes rituelles. Mais sur cet échelon de la monarchie antique primitive, l'homme pense et agit comme un échantillon de son espèce. Sa personnalité peut être d'une infinie vigueur. Les pensées nouvelles, aux rares moments où il en a, s'emparent de l'individu plutôt qu'il ne les pense. Il les croit divines; il est magicien, voyant. Le génie est conduit par la tradition alors même que son œuvre tend à la changer[1]. C'est une grave alternative posée à une civilisation que celle de savoir si elle s'élèvera ou non à l'échelon où s'éveillent les personnalités conscientes.

L'affirmation principale de la *Geschichte des Altertums* d'Eduard Meyer, c'est que les civilisations successives reprennent, dans des formes nationales analogues, un effort mental aussi dont il faut qu'elles aient refait toutes les étapes, sans que rien garantisse jamais que les peuples nouveaux venus aient en eux la force d'atteindre le terme où étaient parvenus leurs prédécesseurs, et sans qu'on puisse compter qu'ils le dépasseront. L'analogie des Juifs et des Grecs, à ce point de vue, est significative, comme d'un autre côté le rapprochement qu'on fait de leurs destinées fait seul comprendre comment la destinée grecque est allée jusqu'à un point culminant où n'était pas parvenue la nation juive. Marquons ces étapes : 1° une agglomération vague de nomades israëlites erre sur les confins et dans les interstices des grands royaumes antiques d'Égypte, d'Assyrie et de Babylonie. Indéfiniment ils auraient pu adorer le dieu le plus grossier, ce génie du feu qu'ils croyaient leur guide et qui n'était autre qu'un de ces volcans d'Arabie, éteints aujourd'hui et dont le haut panache de fumée, le jour, ou la haute lueur enflammée, la nuit, leur paraissait se mouvoir avec eux dans leurs voyages. Ils traînaient dans une arche, un morceau de lave de ce volcan, talisman redoutable, et oracle gardé par une tribu sacerdotale. — Pareillement dans les interstices de la monarchie

1. Eduard Meyer, *Kleine Schriften*, p. 18, 219.

perse et des royaumes, très orientaux de civilisation qui ont fondé les cités cyclopéennes de Tirynthe, de Mycènes, d'Orchomène, de Cnossos, de Troie, errent des tribus grecques de pâtres et de pirates navigateurs. — 2° Un affaiblissement momentané des royautés assyriennes et babyloniennes permet aux Israëlites de se fixer. Leur oracle, ou Temple, est désormais sédentaire. Ils connaissent une sorte de moyen âge israëlite, de fédéralisme paysan à gouvernement patriarcal et local. — Ainsi les tribus grecques submergent les cités de l'âge mycénien; empruntent leur art et leur faculté artiste; fixent le siège de leurs oracles. Des doctrines religieuses secrètes, dont l'une, l'orphisme au VIe siècle encore faillit prédominer, les prédisposaient à la théocratie. La monarchie cependant surgit, en Israël comme en Grèce, toute médiévale : elle est unique dans le petit peuple juif; diffuse dans toutes les cités grecques et despotique partout. Elle assure la défense, la prospérité commerciale, les premières garanties financières du trafic (la monnaie). — 3° Mais les grands empires voisins aussi se redressent. Du coup, la détresse extérieure des Juifs est grande et la misère du dedans n'est pas moindre. Alors se produit chez les Israélites un grand fait pour la première fois : le *sentiment général que Dieu s'est détourné de son peuple*. La dévotion plus rigoureuse, qui multiplie les expéditions, est la forme traditionaliste de cette émotion nationale. Beaucoup d'Israélites, de cœur vulgaire ou pusillanime, se tournèrent vers d'autres dieux qu'ils supposaient plus puissants. Mais en quelques hommes le sentiment public atteignit à une pureté et à un enthousiame qui en firent un événement universel. Ils pensèrent que Dieu ne change pas, mais que c'est son peuple qui s'égare, qu'il faut le ramener à Dieu par une purification du cœur. Par ces hommes, Amos, Osée, Isaïe, pour la première fois la conscience humaine entra en conflit avec le monde. Les effets de ce conflit durent encore. Il eut lieu pour la première fois en Palestine, entre le VIIIe et le VIIe siècle avant Jésus-Christ. — Mais les Grecs aussi le connurent. L'éveil et la conscience vint par les déchirements d'une société versatile, menacée de périls extérieurs et agitée par les convulsions des classes en luttes. Hésiode fut le prophète de l'unité religieuse; Archiloque le prophète de la conscience outragée et tous deux se croient inspirés par les Muses, commes les rabbins d'Israël se croyaient pleins du souffle d'Élohim. — 4° L'œuvre séculaire de consolidation nationale et de législation

que les prophètes juifs avaient provoquée a eu son analogue en Grèce dans l'œuvre d'unification et de codification essayée par les grands législateurs. Laissons de côté les tentatives fragiles d'unification essayées à Thèbes, en Thessalie, à Syracuse, à Agrigente. Il reste en présence finalement Sparte et Athènes, l'une appuyée sur la confédération militaire du Péloponnèse et alliée à toutes les oppositions conservatrices de l'Hellade; l'autre, forte d'un vaste empire colonial et de l'enthousiasme que déchaîne sa politique démocratique. Dans toutes les cités grecques, le problème moral posé par les grands initiateurs assigne leur tâche aux législateurs. C'est le problème de la *justice*, c'est-à-dire de la *loi éternelle*. Il s'agit de créer une collectivité de citoyens égaux en droits en devoirs et de créer une hiérarchie de ces devoirs et de ces droits. Y arriverait-on par une communauté égalitaire de guerriers, assise sur des cités sujettes et sur une population de serfs cultivateurs? Ou bien, réduisant au minimum le travail servile, la métropole, entourée de colonies libres comme elle, pourrait-elle être dirigée par un *démos* d'artisans et de commerçants dont on tâcherait qu'ils ne fussent ni oppresseurs ni opprimés? C'est toute l'opposition entre Sparte et Athènes. L'*idée de l'homme* apparaît pour la première fois dans ce grave conflit où la conscience est engagée; et la *République* de Platon est la dernière « prophétie », où soit exprimée cette idée de la justice héllénique. Voilà par où les Grecs ont donné un exemple à son tour immortel et qui est leur innovation sociale profonde. La Grèce a péri de ce conflit; et Athènes notamment s'y est sacrifiée. Elle a voulu pousser à l'extrême l'esprit individualiste, et a cru possible, au moment même, la lutte contre Sparte et contre le royaume perse à qui elle pensait arracher Chypre et l'Égypte. Elle succomba, par un de ces hasards irréparables dont l'histoire est faite, le jour où les deux ennemies fondirent sur elle à la fois. L'œuvre de justice resta interrompue jusqu'à la législation romaine.

Il a fallu laisser deviner cette succesion de tableaux que déroule l'histoire d'Eduard Meyer, parce qu'on voit du même coup que l'histoire qui, selon les historiens descripteurs, a dans ce déroulement des faits sa raison d'être, a besoin de faire appel à d'autres principes explicatifs pour en rendre compte. Comment n'aurait-on pas l'impression que l'enseignement, dont elle est surtout féconde, est dans ces principes explicatifs sans lesquels les faits qu'elle présente

n'apparaîtraient pas enchaînés? On peut accorder que l'histoire se borne à relater les faits. Pourtant, il faut savoir à quelles conditions cette tâche qu'elle se donne est possible. Pour Eduard Meyer la continuité des faits ne se conçoit que par l'antagonisme de deux forces à tout prendre psychologiques. L'une d'elles, la *tradition* est surtout une force de psychologie sociale; l'autre, la *faculté d'invention*, réside surtout dans la conscience de l'individu. Mais il reste vrai que la tradition s'est faite de toutes les conquêtes individuelles accumulées et fixées comme possession permanente des collectivités; comme inversement, l'esprit le plus inventif, dès sa naissance s'imprègne de la tradition et ne sent sa faculté créatrice s'éveiller que sous le stimulant de l'ambiance sociale. Un mécanisme de psychologie sociale et individuelle, telle est donc même pour Eduard Meyer l'explication dernière des faits historiques. Une civilisation se définit par l'équilibre assigné aux forces antagonistes en elle de la tradition et de l'individualité créatrice. Le produit le plus haut que nous puissions concevoir de la civilisation humaine, c'est un esprit créateur assez indépendant pour ne jamais s'incliner devant la tradition sans libre enquête, et assez sage pour ne pas chercher à détruire la tradition uniquement parce qu'elle est tradition. De tels hommes et leur œuvre sont la *norme* et la *mesure* de la civilisation; et il en est, que nous appelons des génies, pour qui les circonstances extérieures loin d'être un obstacle, sont des moyens d'action. Sans aller à l'encontre des faits, ils ne se perdent pas dans les faits hostiles : ils les absorbent et les pétrissent dans une activité qui est à la fois *liberté* et *nécessité*. Or c'est là, comme l'avait dit Schiller, la forme d'activité la plus rapprochée de la condition divine :

Nehmt die Gottheit auf in euren Willen,
Und sie steigt von ihrem Weltenthron[1].

Eduard Meyer nous abandonne, quand, ayant décrit cette poussée psychologique par laquelle il explique la succession des faits, il a marqué dans la courbe sinueuse de leur torrent quelques îlots aux cîmes lumineuses et qui valent à eux seuls qu'on fasse le long trajet qui y conduit. Mais l'apparition même de ces points culminants où habitent les hommes dont la pensée oriente la conscience des autres hommes, en est-elle moins un fait tout contingent?

1. Eduard Meyer, *Kleine Schriften*, p. 217.

Pareillement. Théodore Lindner, dont la *Geschichtsphilosophie* croit découvrir dans l'histoire médiévale et moderne une courbe si semblable à celle qu'Eduard Meyer voit décrire aux faits de la civilisation antique, nous laisse sceptiques au sujet de l'explication psychologique par où il essaie de combler la lacune laissée par Eduard Meyer. En vain adopte-t-il un langage plus voisin de la biologie. Il est sans doute vrai que « l'homme est un morceau de terre », soumis à toutes les lois de la nature, et comme il est un morceau de matière organisée, on peut traduire en métaphores biologiques les régularités qu'Eduard Meyer traduisait en langage de psychologie. On pourra sans invraisemblance admettre que la tradition se fixe à quelque degré dans l'organisme et soutenir alors que l'histoire est une lutte de la *variation* contre l'*hérédité*[1]. On n'a fait que répéter ainsi qu'elle est lutte des forces de révolution contre des forces de permanence. L'apparition de la pensée en sera-t-elle mieux expliquée? Les *besoins*, dira Théodore Lindner en langage lamarckien, sont les moteurs de l'évolution, et ils naissent d'un déplacement graduel des circonstances, d'impulsions du dehors qui nécessitent une adaption nouvelle. Or, la conscience des besoins, accompagnée de la réaction nécessaire pour y remédier, c'est là ce que nous appelons des *idées*. Cette conscience s'éveille dans les individus, et ce sont des individus qui conçoivent les idées; mais la masse seule les soutient et les vit. Les idées ne triomphent donc que quand le besoin s'est généralisé, et quand, par l'exemple de quelques hommes, la multitude a appris à réfléchir sur ce besoin. La foule, dans sa détresse, est suggestionnée par l'élite des penseurs, puissamment. Et il y a des idées si obsédantes, et greffées sur de si pressants besoins qu'on les appelle des *principes*. Il y en a auxquelles on se donne d'une adhésion si religieuse, qu'on irait à la mort plutôt que d'y renoncer. Ce sont ces idées-là que nous appelons des *idéals*. Elles stimulent les énergies de la foule, jusqu'à l'extrême. C'est donc une garantie de vitalité pour un peuple que d'avoir des *penseurs*, c'est-à-dire des hommes qui inventent pour lui des moyens de s'adapter aux circonstances changées. Avoir des idées, c'est être capable de mieux survivre. Mais sans doute, au terme, les idées engendrent elles-mêmes, dira Lindner, les forces qui les détruisent. Nées du besoin, elles modifient, en se réalisant,

1. Lindner, *Geschichtsphilosophie*, p. 17-19, 23, 34, 35.

les circonstances qui les rendaient nécessaires. Elles ne sont plus portées par le sentiment de l'unanime détresse; et elles sont abandonnées quand elles ont accompli leur œuvre. Voilà le secret de la déception des grands hommes à la fin de leur vie. Ils se sentent inutiles, après un court triomphe, et quand s'achève l'œuvre qu'ils ont mise en branle, ils ne la reconnaissent pas. Elle a nécessité trop de collaborations et des compromis avec trop de volontés diverses, pour n'être pas défigurée dans sa pureté. Le dégrisement qui suit les grands accès d'enthousiasme collectif enferme les héros qui les avaient déchaînés dans une tragique solitude jusqu'à ce qu'une nouvelle détresse fasse appel à un nouvel effort d'idéalisme héroïque dont la destinée ne sera pas moins tragique.

On peut objecter à cette théorie, comme à celle d'Eduard Meyer que toutes les collectivités ont des besoins mais que toutes ne semblent pas avoir d'idées. Les sociétés les plus pauvres d'idées, les peuples éternellement primitifs, ont aussi le privilège de la plus longue durée. Le travail d'idéation semble assurer une ascension dangereuse vers des régions où naissent des *valeurs* nouvelles, plutôt que de garantir une résistance augmentée des collectivités dans la lutte pour la vie. Cela suffit, du reste, pour que nous y attachions un prix infini. L'humanité mériterait-elle d'être étudiée dans son histoire, si elle n'était qu'une espèce animale de plus? Il n'est donc pas évident que le besoin fasse nécessairement surgir des idées. Il se pourrait qu'aucune tête pensante ne surgît au-dessus de la multitude. Et de même le pouvoir des idées sur les masses reste douteux à de certaines heures. Il y a certainement eu des peuples où la multitude, dans la pire détresse, demeurait dans une stupeur qui n'accueillait plus aucune pensée. Ainsi ces généralisations d'historiens éminents paraissent, quand on les serre de près, des hypothèses à la fois vagues, audacieuses et banales. On éprouve quelque gêne à leur opposer des arguments de bon sens, auxquels on ne peut s'empêcher de songer et qui cependant s'imposent avec une évidence presque offensante. Pour expliquer la succession des faits dans leur ensemble, ces historiens font appel à la *tradition*, c'est-à-dire à un résidu de faits déjà révolus; et à la *pensée inventive*, c'est-à-dire à un fait dont rien ne peut jamais garantir l'apparition. On donne ainsi une autre expression à la difficulté qu'il faut résoudre; mais cette difficulté est ainsi reculée, non résolue. Les faits révolus, qui, par leur agglomération durable, ont édifié la tra-

dition ont dû se succéder en leur temps; et l'ordre général de la succession des faits n'est donc pas expliqué par eux. La *création inventive* n'est-elle même qu'un mot pour exprimer qu'un fait nouveau vient de se montrer à l'horizon de la pensée; mais c'est une explication de ce fait qu'il nous fallait, et non une dénomination nouvelle. Combien il est vrai de dire, avec les historiens descripteurs, que le spectacle direct et particulier des hommes, de leurs actions et de leurs pensées telles qu'elles, nobles ou basses, offre plus d'intérêt que leur ombre à la fois répétée et effacée dans une généralisation qui décrit anonymement le même spectacle sous prétexte de l'expliquer! Le problème qui, pour la théorie de la connaissance, résultera de cette pratique instinctive des meilleurs historiens, sera de savoir à quoi servent, dans l'élaboration historique, ces généralisations qui probablement y président autant qu'elles s'en dégagent à son terme. La supériorité des historiens sociologues est assurément de s'en être rendu compte plus complètement.

II. *L'histoire sociologique.* — 1. *Karl Lamprecht.* — Pour découvrir les raisons de la succession des faits il faut sortir de la succession. La préoccupation méthodiquement la plus légitime d'un Karl Lamprecht est de l'avoir compris. Il ne suffit pas de projeter sur l'écran de notre savoir une image affaiblie à la fois et plus confuse de cette succession même, comme dans ces théâtres d'ombres chinoises qui représentent des bataillons en marche par des taches où les figures indistinctes n'offrent plus qu'un contour d'ensemble. Pour que ces images se meuvent, il faut que le mouvement qui les déroule leur vienne d'ailleurs. L'incertitude de Lamprecht est de n'avoir pas su décider si ce principe, qui les meut, leur est immanent ou extérieur; et, dans son embarras, il a imaginé à la fois un principe interne et externe. La difficulté étant de savoir comment naît la pensée et quelle en est l'action effective et novatrice, il a admis deux pensées : l'une individuelle, que nous savons présente en nous; l'autre sociale, atmosphère psychique, où flottent les âmes individuelles et qui les emporte au gré de ses courants. L'expédient d'une métaphysique aussi élémentaire, bien qu'elle semble se mouvoir déjà dans des régions de réalité transcendante, est cependant assez ingénu; et il est pareil à l'expédient même qu'il voudrait dépasser. Il est à craindre que cette pensée sociale où il absorbe, mais par le mouvement de laquelle il veut expliquer

les pensées individuelles, ne soit à son tour un fantôme, une ombre confuse et collective de ces individualités pensantes dont on efface, pour obtenir la *Psyché sociale*, les contours intérieurs. Il y a plus d'une sociologie contemporaine qui use du même et peu subtil stratagème.

Dans l'application, Lamprecht croit apercevoir, comme autrefois Jacob Burckhardt, que les périodes de l'histoire se décèlent par des mentalités distinctes. L'esprit des individus change en même temps que les représentations collectives. Mais on distingue aussi que le contenu des consciences se fait ou se défait par des apports externes. De quelle nature sont ces stimulants? Voilà où Lamprecht apparaît comme très influencé par Karl Marx, puisqu'il les croit de nature économique. On pourra donc désigner par une double dénomination toutes les étapes de l'histoire. Ou bien, on leur choisira un nom emprunté aux habitudes de pensée qui y sont constantes; ou bien on les dénommera par le régime économique, qui a rendu nécessaires ces habitudes de pensée. Pour l'Allemagne, depuis l'origine jusqu'au XIXe siècle, Lamprecht croit devoir distinguer six périodes mentales et autant de régimes économiques : 1° la période de l'*animisme préhistorique*, qui fut celle aussi de l'*occupation collective et nomade* de la terre; 2° la période du *symbolisme*, déjà épanouie à l'époque de Tacite, et qui fut celle de l'*occupation individuelle* de la terre par des tribus encore nomades. Elle s'étend jusqu'à l'invasion des barbares; 3° la période de *typisme*, jusqu'au XIe siècle environ, que marque une *économie collective sédentaire et naturaliste*, c'est-à-dire médiocrement préoccupée d'échange et qui tire de la terre, cultivée sédentairement, un revenu en nature; 4° la période de *conventionnalisme*, qui s'achève avant la Renaissance et durant laquelle l'*économie naturaliste*, se fait *individuelle*; 5° la période *individualiste d'esprit*, dont l'œuvre principale fut la Réforme et qui, par le grand commerce d'outre-mer, la découverte des pays de l'or, fut amenée à introduire *économie monétaire*, mais dans des *formes corporatives* (guildes, hanses, etc.); 6° la période *d'esprit subjectiviste*, qui commence vers 1750, et où l'individu se détache de l'ensemble social au point que la collectivité a peine à discipliner les intérêts privés en lutte; tandis que, d'un pareil mouvement, l'*économie monétaire* se fait *individuelle*. — Ainsi, en deux mille ans, trois régimes économiques se sont succédé. Chacun de ces régimes a passé par une discipline juridique collectiviste et par un droit

individualiste. Ces régimes économiques ont suffi à alimenter six formes d'esprit[1].

L'obscurité inhérente à une telle interprétation, c'est qu'elle recule la difficulté à résoudre et la transpose dans un nouveau langage, sans la lever. 1° Quel rapport y a-t-il entre l'art de graver des ornements *symboliques* ou *typiques* et le régime de l'exploitation de la terre? 2° A supposer qu'on fasse saisir ce lien entre l'activité de l'imagination plastique et les formes de l'activité économique, en est-il moins vrai que la succession des régimes de la propriété reste elle-même inexpliquée? Nous aurons un parallélisme de faits, mentaux et économiques; et la série des faits économiques serait décisive. Mais nous ne sommes pas sortis de la considération du successif, donné brutalement comme un fait dénué lui-même d'explication. C'est à ces objections que Lamprecht semble préoccupé de répondre dans ses opuscules théoriques.

Il lui a paru naturel de désigner les périodes historiques par les

1. Résumons, pour plus de clarté, les traits généraux de la IIe et de la IIIe période germanique, celle du *symbolisme* et du *typisme*, d'après Lamprecht.

a) *Période symboliste* (époque de Tacite). — Ni les individus ni la collectivité ne raisonnent par concepts. Toute idée et tout vouloir sont symbolisés par un *acte significatif*. Ceci est le fait psychologique central. Ex. : le cortège de Nerthus, ou le cortège des agriculteurs qui accueillent par des chants le compagnon qui occupe un champ nouveau. Le symbolisme juridique, devant les tribunaux, est très développé et domine sans doute les mœurs. La pensée procède par inférences analogiques. La nature est donc interprétée par des symboles, des images idéalisées mises à la place des phénomènes réels, c'est-à-dire des dieux. Il n'y a pas d'autre État que l'armée. Les *centuries* (*Hundertschaften*) qui la composent ont un caractère généalogique. Dans cette *gens*, l'individu est un exemplaire, interchangeable avec tout autre, non une personne. Le sol, réparti comme un butin de guerre entre les centuries, est divisé; mais il reste collectif dans la centurie. L'art plastique se réduit à des *ornements en forme de ruban*, qui sont un simple symbole de rythme et de mouvement.

b) *Période du typisme*. — La conscience est élargie et approfondie. L'individu s'affranchit de la tutelle de la *gens*, sinon de celle de la famille. Il se sent un *Germain-type*. Il y a donc deux pôles dans cette conscience plus ample : 1° l'individu est magnifié sous la forme-type, le *héros*; 2° la collectivité se conçoit distincte des autres types de collectivité, c'est-à-dire se conçoit comme nation. Il y a, après le IXe siècle, deux types de nations, les nations latines et les nations germaniques. L'agriculture n'est plus communiste. Le sol, indivis dans chaque village, est réparti tous les ans entre les familles, et cultivé selon une rotation fixe. L'Église et l'État sont d'emprunt, sont l'une chrétienne et l'autre antique (l'Empire); ils ne peuvent servir à déceler la particularité germanique. Mais il reste le lien personnel des Germains entre les chefs militaires et les subalternes, la *loyauté-type*, le lien féodal. — Les manifestations de l'Imagination sont : 1° l'*épopée*; c'est-à-dire le *lai* funèbre, qui répète pathétiquement dans des formes-types les émotions du héros mort; 2° l'*art décoratif* nouveau; les rubans ornementaux se changent en formes vivantes, reconnaissables dans leur *type* (quadrupèdes, oiseaux, plantes), mais non dans leur *espèce* (on ne sait s'il s'agit de chiens ou de chevreuils, d'oies ou d'aigles, d'herbes ou d'arbres).

habitudes de l'imagination qui la remplit. La psychologie expérimentale n'a-t-elle pas constaté que de toutes activités mentales, celle qui traduit les expériences et les associations les plus fortement alimentées par la nature des individus eux-mêmes, c'est l'imagination[1]? Mais ce que la psychologie observe dans la pensée des individus, l'historien doit l'étendre aux représentations collectives. Lamprecht croit s'apercevoir que les hommes à l'origine vivent en groupements vagues pour un travail d'abord grossier, et d'une vie mentale consciente pour une part, sub-consciente pour la part la plus grande. Cette limite du conscient et du sub-conscient est notre horizon intérieur : elle est la ligne à laquelle nous rapportons toutes nos évaluations et vers laquelle fuient, pour notre regard, toutes les perspectives intérieures. Les sociétés sont sûres d'elles-mêmes et de leur orientation tant que cette ligne est immobile. Mais elle n'est pas immobile indéfiniment. Beaucoup de choses qui se tenaient à distance de la limite sub-consciente ou en deçà d'elle et étaient plongées déjà dans l'ombre, peuvent venir au premier plan, parce qu'elles ont été souvent conscientes par hasard, ou parce que l'attention s'est souvent portée sur elles. Le cercle de la *conscience habituelle* et du *contenu de la conscience attentive* s'élargit sans cesse. L'ampleur de la conscience *totale* est croissante. Mais ce qui la fait croître, c'est l'afflux de faits psychiques élémentaires, qui viennent de la vie économique, des circonstantes changeantes auxquelles le groupe et les individus s'adaptent ou qu'ils changent eux-mêmes parce que leur énergie est plus ambitieuse ou parce que leur nombre va grandissant. Or, une fois les énergies de l'âme stimulées, les activités qui les manifestent se groupent spontanément autour de pôles différents et contraires. Les sentiments, les vouloirs, les associations d'idées s'isolent ou se joignent, se reploient sur l'individu ou englobent la collectivité. Des courants plus ou moins intenses, prolongés ou continus, rejoignent des pôles éloignés. Toute une *vie fonctionnelle* de l'âme se développe, dont la largeur dépend à son tour du champ qui lui est ouverte par la conscience. Ce sont là des faits qu'on ne peut pas inférer; il faut les avoir vécus et les observer dans leur oscillation et dans leur

1. Lamprecht, *Moderne Geschichtsphilosophie*, p. 122 : « Welche Wege die Phantasietätigkeit geht, dies zeigt am unmittelbarsten, welche Erfahrungen und Associationen in einem Individuum seiner Natur zufolge Energie gewinnen, und damit, wes Geistes Kind das Individuum ist. »

rythme. L'observation qu'on fera, c'est qu'il y aura toujours dans ce concert des activités intérieures une *dominante*. Elle apparaît par une comparaison très prolongée, appuyée sur des millions de documents et étendue à des périodes séculaires confrontées entre elles. Les relations de l'âme avec les objets du dehors sont multiples; mais nécessairement en fin de compte de certaines impulsions sont victorieuses par le fait de la coutume, de certaines émotions se fixent en jugement arrêtés et traditionnels. La vie normale de l'esprit a besoin que le flot dont elle est faite soit dirigé et rythmé; et ce rythme s'empare de toutes les activités. Mais il n'y en a pas où il soit plus délicatement accusé que dans la libre activité imaginative. L'imagination est ainsi le meilleur indice des fluctuations qui rident le courant sur lequel elle flotte. Il n'est donc pas superficiel, selon Lamprecht, de désigner les *dominantes* de l'activité intérieure par leur expression imagée dans l'art ornemental. Quand le *style* des arts a changé, c'est que l'âme elle-même a changé dans ses profondeurs.

En revanche, les époques de transition sont celles qui, avec une ampleur toujours pareille et peut-être accrue de la conscience, manquent de *dominante* mentale. Ce sont les temps où se disjoignent les associations d'idées les mieux cristallisées; où les jugements vont à la dérive des opinions vagues; où les résolutions coutumières cèdent aux entraînements du dehors ou s'orientent malaisément dans un monde transformé. L'incertitude des sentiments, des croyances, l'action impulsive, ballottée entre l'extrême faiblesse et l'emportement furieux; un refoulement de la pensée sur elle-même, qui la cantonne dans la négation, l'analyse de soi ou la perversité, et qui la rend incapable de fixer des *fins* et des *valeurs*; le découragement général, les suggestions épidémiques, les modes extravagantes, les folies collectives : ce sont là les symptômes auxquels se reconnaissent les époques désorientées. Lamprecht pense que nous avons vécu une telle époque, très ample sans doute de conscience, mais de mémoire surchargée et de sentiment émietté, débile, et où le savoir analytique, descriptif, restait infécond, parce qu'il lui manquait, comme à notre vouloir, la force d'étreinte qui reconstruit et unifie. Une telle expérience nous aide à comprendre ce que furent, avant la nôtre, les décadences analogues, c'est-à-dire les *époques de désagrégation* qui suivent les époques fortement constructives. Mais il est non moins nécessaire qu'une telle époque d'affirmation

reconstructive reparaisse, après un temps de dissolution. Les jugements contradictoires ne finissent-on pas par se trier, à force d'avoir été passés à l'épreuve de l'analyse? et avec les matériaux neufs et homogènes ne pourra-t-on pas édifier une superstructure de concepts supérieurs d'où l'on découvre, à nouveau et d'ensemble, le monde? N'est-ce pas une telle *Weltanschauung* nouvelle qui unifiera et facilitera la décision volontaire? Ne sera-ce pas une époque naturellement active et victorieuse que celle dont la résolution sera ainsi concentrée et soutenue par un jugement plus haut? Or, cette simplification d'un jugement épuré ayant gagné la sensibilité même et l'émotion, il naîtra dans les arts aussi un idéalisme nouveau, une régularité nouvelle de l'expression, une tradition expressive, c'est-à-dire un *style*. Alors les temps seront mûrs pour l'éclosion des grands artistes. Car une grande personnalité ne peut se traduire que dans une forme sociale reçue, dans un *style*, qu'elle transforme et élargit, mais qui la soutient aussi et qu'elle ne peut créer de toutes pièces.

Lamprecht pense avoir défini par là de façon nouvelle les rapports des grands hommes et de leur temps. Il y a probablement des grands hommes en tous les temps, mais ils ne sont pas de même espèce et leur action n'est pas toujours également efficace. Dans les périodes primitives, les âmes simples sont fortement cimentées. Les volitions et les émotions collectives tiennent fortement l'individu. Il faut la science surchargée et l'ampleur de conscience des civilisés pour que le faisceau des faits psychologiques se défasse et s'effiloche. Dans un milieu d'âmes ainsi désintégrées peut-être l'action des génies sera-t-elle d'une rapidité et d'une force intensité foudroyantes. Dans l'hyperesthésie générale la vigueur d'un tempérament d'élite trouvera toujours une répercussion lointaine et profonde. Il ne s'ensuit pas qu'elle sera toujours bonne. Les génies eux-mêmes peuvent être équilibrés ou déséquilibrés, selon que leur *dominante* sera harmonieusement maîtresse de toutes les facultés, ou ne sera qu'un rythme désordonné. Les génies harmonieux ne seront accueillis que par les époques déjà en voie de construire une civilisation positive. Les génies dysharmoniques au contraire exerceront des ravages aux temps de dissolution. Ainsi, même les génies sont enfermés dans leur époque. Ils s'épanouissent, quand ils suivent le fil et la tendance évolutive de leur temps; et cette tendance dépend de la *dominante* psychologique de leurs contem-

porains. En dernière instance, cependant, les tourments ou les satisfactions de l'âme qui donnent naissance à tout le travail idéologique, sont dus aux déplacements infinitésimaux d'une vie toute instinctive qui est économique, ou aux changements brusques que produisent les catastrophes naturelles, les guerres, ou les migrations des peuples. Enfin il peut y avoir des endosmoses et des exosmoses de nation à nation, rapides ou lentes, libres ou contraintes, dissolvantes ou favorables au travail d'une cristallisation mentale nouvelle. En fin de compte, on conçoit que l'unification de toutes les civilisations humaines soit le terme où tend l'histoire entière. Seules cependant les influences aisément véhiculées, comme celle des idées religieuses ou morales, des idées scientifiques, celle surtout de l'art et de la poésie peuvent réaliser cette unité. Quand ce ne serait que pour cette raison, il faudrait disposer les faits de l'histoire d'après la place qui est faite dans les sociétés aux activités mentales supérieures et d'abord les plus volatiles, les plus impondérables, les plus dégagées des formes du langage national et verbal qui encore les localisent, c'est-à-dire aux œuvres de l'imagination figurée.

Il y a sans doute infiniment de travail dans le monument que Lamprecht a élevé à son peuple dans sa *Deutsche Geschichte*; et dans les considérations psychologiques par lesquels il le justifie, il y a plus d'un aperçu à retenir. Mais cette justification fait souvent l'effet d'un plaidoyer improvisé après coup, plutôt qu'elle ne s'appuie sur une idée préalable qui aurait effectivement dirigé la recherche. On attachera toujours plus de prix aux exposés de faits judicieux que Lamprecht nous offre souvent, selon une méthode traditionnelle et modestement descriptive. Son instinct judicieux d'historien formé par une longue pratique de l'histoire monographique le soutient alors même qu'il s'abandonne à son aventureuse ambition de généraliser. On estime son savoir; on ne peut s'empêcher de rester en défiance devant sa pensée, où s'agglomèrent confusément les thèses de plusieurs psychologues contemporains avec les thèses marxistes. Déjà le lien n'était pas saisissable que Lamprecht suppose existant entre l'idéation sociale et l'idéation individuelle. Ensuite, si du développement économique, du milieu tellurique bouleversé par les catastrophes ou pacifié par le travail de l'homme, nous voulons conclure à la pensée humaine, l'inférence nous abandonne à mi-chemin. On peut préciser quelques accidents

où la pensée, individuelle ou sociale, suspend sa toile. La forme dans laquelle elle se tisse dépend d'une activité pensante que le milieu et la vie économique peuvent alimenter ou faire mourir, mais qu'ils ne peuvent pas déterminer, parce qu'elle est d'un autre ordre qu'eux.

2. *Kurt Breysig.* — Il nous paraît bien que, là encore, la pensée d'un historien plus prudent et plus nuancé dans sa pensée, Kurt Breysig, compromet moins une cause que, pour beaucoup de raisons, on aimerait à souhaiter bonne. A vrai dire il a d'emblée laissé tomber l'hypothèse d'une *Psyché* sociale; et il n'en est que plus à l'aise pour étudier, avec les ressources de la psychologie moderne, les pensées individuelles pour l'étude desquelles cette psychologie a créé son outillage. Breysig ne cherche pas à expliquer ce qui, pour l'historien, est du donné et doit être au contraire principe explicatif : l'âme humaine. Pour lui, la relation du moi à son milieu se traduit par une activité secrète et également présente à toutes nos émotions, à toutes nos recherches, et à tous nos actes. Mais autour d'un noyau central et fluide, inaccessible et incommunicable, il admet une série de couches concentriques faites de sentiments et d'idées plus coagulées, et où prennent naissance les réflexes et les pensées d'une vie active à la fois et contemplative, plus extérieure, plus durcie, plus semblable d'individu à individu, et partant plus sociale. Il y a ainsi trois zones qui abritent, comme une triple écorce, le principe formatif intérieur. 1° Tout proche de la sensibilité la plus profonde en nous, notre vie active construit nos sentiments intimes, nos amours, nos amitiés, les inclinations de notre sociabilité; et notre vie contemplative établit dans cette région aussi ses croyances les plus secrètes, comme elle y alimente son activité imaginative la plus intérieure, celle qui se traduit en rythmes musicaux ou décoratifs. — 2° C'est une couche déjà moins profonde que celle des sentiments par lesquels nous nous attachons à notre profession, à notre groupe de travail, à notre caste ou à notre classe, et ce sont ces sentiments généralisés qui deviennent nos coutumes économiques et notre droit privé ou public. Mais la vie contemplative aussi s'extériorise en formes de plus en plus communicables, dans les images plastiques de la peinture et de la sculpture, ou dans les images idéales de leur moi que projettent en dehors d'eux, pour nous inviter à leur ressembler, les poètes. — 3° Toutefois ce que notre activité a

créé de plus dur, de plus figé et de plus universel, ce sont les règles coercitives de notre art politique et militaire; et de même ce qu'il y a de plus glacé, de plus rigide dans la vie contemplative, c'est la région des concepts scientifiques. Breysig estime qu'on ne peut atteindre avec une certitude rigoureuse que cette activité la plus extérieure du vouloir collectif d'un peuple, son activité politique, et la forme la plus généralisée de sa pensée, sa science. Il faudra donc, en groupant par périodes les faits écoulés de l'histoire, les grouper comme faisaient Ranke et Eduard Meyer, c'est-à-dire envisager l'*histoire des États*, — parce que les peuples manifestent dans leur vie politique, à la fois leur vouloir le plus massif et leur pensée la plus saisissable. Mais pour tous les actes, pour toutes les institutions, pour toutes les pensées des hommes l'historien devra assigner la région psychologique, où se forme par une mystérieuse combinaison l'état d'esprit qu'ils manifestent. Au terme, la maturité réelle d'une civilisation tient à la qualité de cette énergie tout intérieure, qui forme autour d'elle ces anneaux concentriques de substance pensante et d'œuvres pensées.

Il s'en faut que les peuples d'un même temps aient acquis la même maturité d'énergie créatrice et sensible. Le premier soin de Kurt Breysig, comme celui de Lamprecht, sera donc de distinguer les degrés de cette maturité qui seront autant de phases de la civilisation. Il les dénomme par les créations les plus grossières de l'esprit, par les formes politiques, tandis que Lamprecht prétendait tirer leur nom des créations les plus fragiles de notre imagination décorative. Breysig a discerné aussi quatre périodes de l'histoire : 1° la période des civilisations primitives (*Urzeit-Voelker*); 2° celle des royautés antiques; 3° celle des civilisations médiévales; 4° les civilisations modernes, de modernité reculée ou contemporaine. Il lui paraît qu'il y a des solidarités de structure fonctionnelle qui relient entre elles toutes les activités d'une société tant qu'elle demeure sur le même échelon[1]. Quel que soit le caractère dis-

1. Pour plus de clarté, résumons les traits distinctifs des deux périodes les anciennes.

I. *Civilisation primitive* (par exemple les Germains de Tacite ou les Peaux-Rouges de la Nouvelle-Colombie avant 1870) : A) *Vie active*, partiellement nomade : 1° Polygamie de l'homme; chasteté des femmes. Fidélité personnelle. 2° Propriété collective de la terre et des fonds de pêche. Propriété individuelle des instruments (canots, filets, armes). Le clan, c'est-à-dire l'ensemble des hommes issus d'un même aïeul, est le groupement décisif, la cellule de la vie politique. 3° L'autorité politique est l'assemblée des chefs de clan. — B) *Vie con-*

tinctif qu'on choisisse pour définir les phases de la vie civilisée, il devra être entendu que la variation de ce caractère entraîne une variation fonctionnelle de tous les autres. L'architecture et la sculpture égyptiennes supposent la domination d'un roi divinisé comme elles supposent une croyance en un Soleil-Roi, monarque de l'univers. Le moyen âge grec comme le moyen âge français et germanique connaissent le morcellement politique; la floraison de la vie communale; la lutte entre nobles et bourgeois libres; l'oppression des paysans, la grande architecture communale (dorique, ionienne et ogivale); le repliement de la personne sur elle-même (chez Sapho ou Archiloque, comme chez Dante ou dans les Troubadours); enfin, tout au fond, le mysticisme religieux (dans les Orphiques, comme chez saint François d'Assise ou Tauler). Il n'est pas nécessaire que tous les peuples atteignent la cime européenne de cette évolution, c'est-à-dire la modernité. Rien n'est difficile au contraire à un peuple comme de gravir un échelon supérieur de civilisation. Il y faut une force d'âme que les circonstances extérieures, le climat, le soleil, le privilège d'une situation fluviale ou maritime, un sol gras et fertile en richesses favorisent, mais ne créent pas. Ainsi l'histoire est comparable à une grande pyramide. Ils sont innombrables les peuples morts ou demeurés stagnants au niveau le plus bas de la civilisation primitive; moins nombreux déjà, ceux qui se sont élevés jusqu'à la royauté antique. Les civili-

templative : 1° Infinie variété des croyances (culte des pierres, des arbres, des animaux, culte des morts; au sommet, culte d'un héros rédempteur, invincible et jeune. Infinie variété de l'art décoratif (mal connu), invention des premiers outils (charrues, etc.), contes folk-loriques. 2° Représentations théâtrales très complexes de signification rituelle, qui constituent un art véritablement intégral, pittoresque, plastique, mais d'une poésie encore réduite à peu de formules. 3° L'individu est prêtre, artiste, est poète en même temps que guerrier et cultivateur.

II. *Royauté antique* (par exemple les petits royaumes africains d'aujourd'hui; la Babylonie, l'Assyrie, l'Égypte, la Perse; les royautés de l'âge mycénien; le Mexique, le Pérou, avant la conquête, etc.). Traits caractéristiques : A) *Vie active.* 1° Évolution complexe du droit de famille. 2° Agriculture sédentaire. Naissance d'une population urbaine d'artisans et de commerçants à l'abri des sanctuaires ou d'une enceinte fortifiée. 3° Oppression des chefs de clans rivaux par un chef plus puissant qui unifie les clans en lutte : monarchie absolue. Socialisme d'État, plus ou moins poussé. Création des féodalités de fonctionnaires et des armées de métier. Grandes conquêtes.

B) *Vie contemplative.* — 1° Simplification des croyances. Polythéisme, avec prédominance croissante d'un dieu du soleil ou du ciel; et finalement monothéisme conçu à l'image de la monarchie absolue. 2° Constructions de murailles cyclopéennes, de tombes prodigieuses (pyramides). Sculpture mégalithique. 3° Les corporations de prêtres unifient les mythologies, avec l'aide de quelque grand monarque. Invention de l'écriture. Premières observations astronomiques.

sations médiévales groupent encore moins de peuples. Enfin, deux groupes de peuples seulement ont édifié l'échelon de la civilisation moderne; le groupe gréco-latin du monde antique, et le groupe germano-latin de l'Europe depuis le XVIe siècle[1]. Tout objet de l'histoire (par exemple une institution) est donc un moellon encastré dans cette muraille large de base, et qui va se rétrécissant vers son sommet. Ou encore, comme le dit le même historien avec une autre image, en décrivant une institution, on devra la situer par rapport à un système de trois axes de coordonnées. On peut présenter de chaque institution historique accumulée un triple profil : 1° un *profil en hauteur*, qui est celui de l'échelon de civilisation, où est parvenu à un moment donné le peuple qu'on étudie; 2° un *profil en largeur*, qui nous offre l'image des nations dans lesquelles apparaissait cette institution; 3° un *profil en longueur*, qui offrira l'image de la même institution chez tous les peuples. Une étude du droit japonais se situera *en hauteur* à l'échelon médiéval; *en largeur*, dans l'histoire des nations, à l'endroit occupé par le Japon; en *longueur*, dans le droit et spécialement au point assigné à la forme juridique visée. Kurt Breysig a le pressentiment que, dans un tel groupement des faits, des régularités se découvriront, qui rendront visibles beaucoup de relations encore aujourd'hui inaperçues : ainsi la relation des formes de l'art avec les formes politiques; le rapport des unes et des autres aux régimes économiques. Il espère qu'avec la loi de croissance des ensembles

1. Voici donc, au total, la pyramide :

I. *Peuples arrêtés à l'état de civilisation primitive.* Toute l'Australie; une partie notable de l'Afrique et de l'Asie; presque toute l'Amérique de race rouge.

II. *Peuples arrêtés à la royauté antique. a*) L'Égypte, la Babylonie, l'Assyrie, la troisième civilisation perse; *b*) L'ancienne civilisation mongole; *c*) les Néo-Sémites, le Khalifat arabe, Grenade; *d*) Les Néo-Mongols, les Huns, les Khans mongols; *e*) Les vieux empires mexicains et péruviens; *f*) Quelques royaumes nègres; *g*) La Russie d'aujourd'hui. (On discernera dans ce dernier classement un préjugé anti-russe très prononcé de Breysig.)

III. *Peuples arrêtés au niveau de la civilisation médiévale. a*) Les Indous, les Japonais; *b*) Les Chinois, les Arabes, les Juifs se sont élevés partiellement jusqu'à cet échelon; *c*) Peut-être quelques États malais du Pacifique; *d*) La Pologne. (Le préjugé allemand contre la Pologne se reconnaît dans ce dernier classement.)

IV. *Peuples arrivés à un état de civilisation moderne. a*) Les Grecs et les Latins de l'antiquité; *b*) Les Germains et les Latins d'aujourd'hui. Il s'agit à présent de dépasser cet échelon. On s'explique ainsi que, dans son livre intitulé *Kulturgeschichte der Neuzeit*, Kurt Breysig ait commencé par exposer les faits généraux de l'évolution grecque et romaine. Cela ne veut nullement dire qu'il ait ensuite à expliquer l'histoire du moyen âge européen. Mais la difficulté sera sans doute dans le passage de la modernité hellénique et romaine à la modernité européenne d'aujourd'hui.

sociaux se révélera aussi la loi de croissance mentale des individus d'aujourd'hui qui reproduit sans doute en raccourci cette longue croissance sociale, comme en biologie l'ontogénèse reproduit en abrégé la phylogénèse. Enfin peut-être n'est-il pas interdit de penser qu'on lèvera un jour l'obscurité qui recouvre encore les lois qui règlent la transmission des civilisations et les lois en vertu desquelles, pacifiquement ou par la violence, les peuples luttent, s'influencent et enfin se dominent. Nul doute qu'une telle œuvre, si elle pouvait s'achever, n'avançât infiniment, avec les résultats de la science historique, la détermination des conditions sous lesquelles la marche de l'histoire serait intelligible.

*
* *

Le litige entre l'histoire descriptive et l'histoire sociologique a posé ainsi à la réflexion philosophique des problèmes multiples. Ils lui sont parvenus, par ce conflit même, dans un état de maturité favorable à de nouvelles tentatives de solution. Il y a tout lieu de croire que le travail si profondément imprégné de critique, auquel se sont livrés les historiens contemporains, permet de mieux discerner les conditions que suppose préexistantes dans l'esprit toute tentative de constituer le savoir historique. L'échec des anciennes « philosophies de l'histoire » a tenu non seulement à ce que les philosophes n'avaient pas assez de connaissances historiques, mais à ce qu'ils ne se faisaient pas une notion exacte de cette matière nouvelle, et toute morale, qu'il y a lieu de faire tenir dans les formes de la pensée. A lire la *Critique de la Raison pure* de Kant, on ne se douterait pas qu'il y a lieu de définir la possibilité d'une autre science que celle de la nature. Le travail séculaire où s'est consumé la théorie de la connaissance depuis Kant a renouvelé la question de l'*a priori* dans les sciences mathématiques et naturelles. Mais aucune philosophie n'avait encore posé le problème de l'*a priori* qui préside à la formation des concepts historiques. C'est par la définition de cet *a priori* que la philosophie allemande contemporaine a tâché de concevoir le *fait* et la *loi* en histoire, et aussi l'idée même d'une *évolution historique*, de façon à concilier les exigences de l'histoire descriptive avec celles de l'histoire sociologique. Il nous reste à étudier ces essais de définition.

CHARLES ANDLER.

(*La fin prochainement.*)

TRANSLATION SOLAIRE

OU DÉFORMATION DU SYSTÈME SIDÉRAL?

La distribution des étoiles. — Les étoiles ne sont pas réparties au hasard sur la sphère céleste. Elles y affectent au contraire un certain ordre.

D'abord leur répartition n'est pas faite par étoiles isolées, mais par groupes ou amas partiels de condensation. Ceux-ci ne sont pas, bien entendu, les constellations, qui ne forment que des arrangements visuels commodes pour la connaissance de la topographie du ciel; mais de véritables unités, dans lesquelles les étoiles paraissent liées d'une matière physique particulière et subir une commune destinée générale. Les groupes eux-mêmes appartiennent d'ailleurs à deux espèces. Les uns en effet, purement optiques, ressemblent encore à des constellations, mais manifestent un arrangement remarquable qui ne peut être attribué au hasard, ce qui les en distingue. L'exemple le plus grandiose en est l'arc stellaire du Navire ou arc de Gould, qui comprend à lui seul plus de 500 étoiles parmi les plus brillantes, c'est-à-dire presque toutes les belles étoiles. Notre système planétaire en fait vraisemblablement partie; car dans son plan, incliné de 25° environ sur la Voie Lactée, il nous enveloppe de toute part. Citons encore le disque de l'hémisphère nord qui couvre les 322 du ciel et celui de l'hémisphère sud qui occupe la moitié de cet hémisphère.

C'est la décomposition du ciel en amas de condensation de l'espèce de ceux que nous venons de citer, qui faisait dire à W. Herschell que la Voie Lactée était une immense collection d'amas d'étoiles.

L'autre catégorie de groupes est constituée par des amas définis par des étoiles qui ont même mouvement propre; ce qui signifie, quelle que soit la signification exacte du mouvement propre, signification que nous chercherons tout à l'heure, qu'il existe entre elles

une certaine conformité physique, une certaine liaison cinétique. On connaît plusieurs de ces groupes : la plupart des Pléiades en forment un. Ajoutons-y le courant stellaire signalé par Boss dans la constellation du Taureau, le groupe formé par les étoiles β, γ, δ, ε, ζ de la Grande Ourse et par Sirius; enfin le groupe dont M. Stroobant vient de s'efforcer de démontrer l'existence en faisant remarquer que sur les 105 étoiles dont la grandeur est plus petite que 2, 5, sept sont en connexion probable avec le soleil. Ce seraient α Cassiopée, β et α Persée, α Scorpion, γ Cygne, ε et α Pégase. M. Stroobant essaie de montrer que si on suppose au soleil une vitesse de 19 km. 4 à la seconde, le soleil et ces étoiles semblent se diriger vers une calotte sphérique de 14° de rayon avec des vitesses comprises entre 11 et 22 kilomètres [1].

Mais les groupes de l'espèce qui seraient les plus importants, par le nombre des étoiles qui les constitueraient, seraient les courants de Kapteyn. Au nombre de deux, ils grouperaient les étoiles de telle sorte que dans un même courant les vitesses seraient de même sens, mais de sens opposés d'un courant à l'autre. L'existence de ces courants opposés ne paraît pas suffisamment démontrée toutefois.

En tout cas, on voit que le ciel est formé d'un agrégat de groupes, eux-mêmes formés de groupes plus petits. Sa nature est donc complexe.

Voyons maintenant comment sont distribués les groupes d'étoiles. On sait que, à ce point de vue, le plan moyen de la Voie Lactée constitue une région de condensation maximum. A mesure qu'on se rapproche de ce plan galactique en s'éloignant de son pôle, le nombre des étoiles augmente en effet d'une manière continue dans la proportion de 4 à 122; et c'est, de plus, dans le voisinage du plan galactique que la variation de la densité stellaire atteint sa plus grande valeur. Par contre, les nébuleuses vraies, c'est-à-dire celles dans lesquelles la matière paraît douée de propriétés caractéristiques, qui la distinguent de la matière stellaire, sont réparties tout autrement. Leur nombre est maximum dans les régions où la condensation des étoiles est minimum et réciproquement. La matière cosmique manifeste ainsi cette sorte de polarité qui faisait annoncer à Herschell l'existence d'un principe nébulaire et celle d'un principe sidéral; et peut-être que l'évolution cosmique est une tendance à

1. *Bulletin astronomique*, décembre 1910.

la dissociation de ces deux éléments, tandis qu'on l'exprime d'ordinaire en imaginant qu'elle se fait de l'état nébulaire vers l'état sidéral ou réciproquement.

Si le nombre des étoiles qui se projettent sur une surface donnée du ciel, n'est pas proportionnel à cette surface, comme nous venons de le voir, le nombre d'étoiles contenues dans une sphère décrite du centre du soleil n'est pas davantage proportionnel au volume de cette sphère. Car si on suppose les étoiles de même éclat réel, de telle sorte que leurs différences d'éclat apparent soient dues seulement à leurs distances, on trouve, en interpolant la loi empirique qui relie le nombre des étoiles de grandeur comprise entre 6 et 8, 5 à leur éclat, que le ciel tout entier doit contenir 1 200 millions d'étoiles de grandeur inférieure à la 16e. Or, d'après les jauges d'Herschell, ce nombre total serait de 20 millions seulement ; et, s'il paraît, d'après des recherches récentes, devoir être augmenté, il reste bien inférieur au premier nombre donné. Il faut en conclure que les étoiles n'ont pas même éclat réel moyen ou qu'un même volume n'en contient pas partout la même quantité. Vraisemblablement du reste, ces deux conséquences doivent être admises à la fois.

De plus, au point de vue chimique, la distribution paraît tout aussi hétérogène. Si M. Lockyer, à la suite d'immenses recherches spectroscopiques, affirme que la matière cosmique est la même dans toutes les régions du ciel, et que les étoiles diffèrent seulement par leur température ; il donne les arguments qui suivent en faveur d'une distribution chimique non homogène. Avant de les énumérer, remarquons d'abord que la repartition des nébuleuses en est déjà une preuve, puisque les nébuleuses sont caractérisées par un état particulier de la matière, c'est-à-dire par un corps spécial, le nébulium, non identifiable avec ce que l'analyse spectrale montre ailleurs. Mais nous trouvons aussi dans l'*Évolution inorganique*[1] que les étoiles à carbone sont relativement plus nombreuses dans les régions éloignées de la Voie Lactée que dans les régions qui en sont rapprochées; que les étoiles les plus chaudes, au nombre de 55, caractérisées par les raies brillantes du protohydrogène et des gaz de la clévéite, sont toutes situées dans la partie dédoublée de la Voie Lactée; que les novæ, d'interprétation si difficile, et qui sont pour quelques-uns les étoiles dont l'évolution est la plus avancée, loin

1. Lockyer, *L'Évolution inorganique*, Paris, 1905.

d'être les plus jeunes, sont groupées de la même manière. Enfin M. Lockyer admet aussi, avec Kapteyn que les étoiles sont d'autant plus éloignées du soleil, qu'elles sont plus chaudes, et toutes ces observations sont bien des preuves qu'au point de vue chimique les étoiles ne sont pas réparties uniformément. Enfin si les étoiles ne diffèrent vraiment que par leur température, c'est alors la distribution par température qui n'est pas homogène; et cela revient au même.

La conclusion la plus importante à tirer de ces quelques arguments, c'est que l'ensemble des étoiles forme un système, manifeste une unité propre, et que par conséquent il faut tenir compte de ce caractère fondamental de l'univers stellaire dans toute étude destinée à mieux le faire connaître.

W. Herschell affirmait déjà cette solidarité générale des étoiles en écrivant qu' « au lieu d'être isolées, les étoiles dépendent les unes des autres, font partie d'un ensemble qui change et évolue et constitue en réalité quelque chose de vivant ». Nous avons encore plus de raisons que lui de souscrire à ces conclusions.

Les mouvements propres. — Cet ensemble est-il stable ou bien se déforme-t-il? Telle est la question que nous allons maintenant examiner. Elle consiste à se demander si les étoiles sont, ou non, fixes les unes par rapport aux autres. Or l'étude des mouvements propres d'une part; la détermination spectroscopique des vitesses des étoiles sur la ligne qui les joint au soleil d'autre part, démontrent que leur ensemble subit des changements. Il suffit d'examiner ici la question des mouvements propres; car celle des vitesses radicales a une signification toute simple. Nous allons voir au contraire qu'il est très difficile de déterminer les mouvements propres et d'en préciser la signification.

On obtient en principe le mouvement propre d'une étoile en comparant les directions successives dans lesquelles elle apparaît. Commes ces directions ne peuvent évidemment pas être comparées directement, puisqu'elles n'existent pas à la fois, on cherche à les rapporter à un système de comparaison propre à les repérer. Dans l'état actuel de l'astronomie, ce système de référence est constitué par l'équateur céleste : prolongement de l'équateur terrestre jusqu'aux étoiles, et par un point de cet équateur. Or, il est sans doute très commode et très pratique, en particulier pour la détermination des positions terrestres, c'est-à-dire pour les applications géogra-

phiques de l'astronomie, de rapporter les astres à l'équateur; mais le choix du même plan comme plan fondamental dans l'étude des étoiles en elles-mêmes est peut-être moins indiqué, car il entraîne des difficultés et des complications dont il paraît difficile de s'affranchir. L'équateur céleste, lié à la terre, participe en effet à la sensibilité de cette petite planète, et il est par suite sujet à des mouvements qu'il faut parfaitement déterminer pour pouvoir comparer ses positions successives.

Et cette comparaison est nécessaire à établir, pour dépouiller du déplacement de l'équateur, le changement constaté dans la direction des étoiles repérées par rapport à ce plan.

Essayons d'analyser le problème en détail. Remarquons d'abord que l'équateur est bien ici plan de repère. En effet, on considère d'ordinaire comme plan repère principal l'écliptique d'une certaine date, appelé écliptique fixe; mais cet écliptique est déterminé en fin de compte par rapport à des étoiles dites fondamentales et celles-ci sont situées par les observations méridiennes, destinées à donner leur distance à l'équateur d'une part; leur distance, comptée sur l'équateur, à un point de cet équataur, d'autre part.

Mais l'équateur subit des déplacements dans l'espace. Occupons-nous en premier lieu de ceux qui dépendent des déformations de la terre. Celle-ci subit d'abord des déformations périodiques. Les marées de l'écorce terrestre sont de cet ordre. La rigidité du globe n'étant pas absolue, il doit subir dans son ensemble des mouvements analogues aux marées océaniques. L'amplitude de ces mouvements est sans doute très petite; cependant le double pendule horizontal de Hecker [1], installé à Potsdam vient de permettre la mesure des différences entre les déplacements de la verticale et ceux de la normale; et ces différences apparaissent aussi sur le bain de mercure de pointés nadiraux très précis. Les déplacements de la normale donnent la mesure de la déformation en vue.

Les variations périodiques de la latitude, qui ont pour cause le déplacement du pôle à la surface de la terre, démontrent aussi l'existence de déformations terrestres périodiques. L'association géodésique internationale a établi qu'en 1890 le pôle s'est déplacé de 0″,49, soit de 15 mètres environ autour de sa position moyenne; et on a pu constater l'existence de trois mouvements périodiques de

1. *Annuaire du bureau des Longitudes*, 1909, Notice B.

l'espèce dont un a une période voisine de 14 mois, les deux autres de 12[1].

Sans doute des déterminations aussi délicates que celles qui précèdent sont sujettes à bien des incertitudes; on doit tout de même admettre qu'elles existent. Elles sont alors une preuve directe de la plasticité du globe, c'est-à-dire de sa capacité de déformation. Et cela permet de conclure facilement que la terre est soumise aussi à des déformations géologiques permanentes et non plus seulement périodiques, d'où résulte un déplacement imprévisible et indéterminable actuellement de l'équateur parmi les étoiles supposées relativement fixes.

On doit remarquer cependant que ces déplacements sont très petits et qu'ils sont négligeables dans la recherche des mouvements propres. Ceux-ci, d'après Madler, sont plus petits, il est vrai, que 0″,1 par an pour ses 3 136 étoiles de grandeur inférieure à 7; mais le déplacement permanent de l'équateur ne doit pas entraîner d'erreur pratiquement appréciable dans leur détermination. Il convenait cependant d'en signaler l'existence. Il n'en est plus de même des déplacements équatoriaux qui vont suivre.

Par suite de leur existence, une étoile, repérée par rapport à l'équateur à un certain moment, est repérée ensuite en fait par rapport à un autre équateur, à un second moment aussi distant que possible du premier. Pour avoir son mouvement propre, on situe alors le deuxième équateur par rapport au premier, de manière à pouvoir rapporter les deux déterminations à un plan unique. Cela se fait en réalité en corrigeant les coordonnées d'une des déterminations des variations apparentes qu'elles ont subies par suite du déplacement de l'équateur dans l'intervalle des deux déterminations. Les termes qui permettent le calcul de ces variations apparentes sont rapportés à la précession et à la nutation de l'équateur. La précession produit sur l'équateur en 13 000 ans un mouvement de bascule qui a pour amplitude 47°; la nutation ne produit un mouvement de bascule que de 18″ en 9 ans 3 dixièmes. Réservons la nutation pour le moment et occupons-nous de la précession. Pour déterminer ses constantes : valeur et période fixée à 26 000 ans, on a nécessairement et naturellement recours aux étoiles; à *quelques* étoiles. On voit ainsi qu'on se sert d'étoiles pour déterminer le déplacement de

1. *Annuaire du bureau des Longitudes*, 1911, Notice A.

l'équateur d'une part, puis qu'on se sert du déplacement de l'équateur pour déterminer ceux des étoiles d'autre part. Or il est clair qu'en opérant de cette manière, l'équateur ne devient qu'un simple intermédiaire et qu'on ne repère plus réellement les étoiles que par rapport aux fondamentales *en petit nombre* qui servent à déterminer cet équateur; de telle sorte que les mouvements propres que l'on obtient par les comparaisons successives des directions des étoiles expriment non pas les déplacements des étoiles par rapport à un équateur fixe, mais leurs déplacements par rapport à ces fondamentales. Si ces fondamentales faisaient partie par exemple de l'arc stellaire du Navire, les mouvements propres n'exprimeraient que les déplacements des étoiles par rapport à ce groupe d'astres, et non pas quelque chose de plus absolu. En résumé, la méthode suivie serait très légitime, si les étoiles étaient fixes les unes par rapport aux autres. Car alors un équateur fixe origine serait parfaitement déterminable parmi elles; mais si on recherche des mouvements propres, c'est qu'on les suppose en mouvement, ce qu'elles sont en réalité, et alors la méthode n'est plus applicable sans cercle vicieux; car elle ne l'est que s'il y a rigidité absolue du ciel. Or les mouvements des fondamentales qui servent à déterminer l'équateur, sont de l'ordre des mouvements recherchés. Ils ne sont donc pas négligeables.

Mais de plus, ce ne sont même pas des coordonnées équatoriales que l'on détermine. En effet, le seul mouvement d'un astre, c'est-à-dire son mouvement réel, total, résultant, celui qui apparaît à l'observateur terrestre, a lieu par rapport à l'horizon de celui-ci et n'est repérable que par rapport à sa verticale. L'analyse des coordonnées équatoriales le démontre d'ailleurs. L'ascension droite, en effet, coordonnée équatoriale, est donnée par la pendule sidérale. Or celle-ci est réglée par la rotation de la terre, c'est-à-dire par le mouvement de la verticale autour de l'axe du monde; ou plutôt par le mouvement apparent du ciel sur l'horizon; l'ascension droite dépend donc à sa manière de l'horizon. Quant à la distance à l'équateur, elle est déduite de la mesure de la distance zénithale; c'est à dire qu'elle est rapportée à la verticale. Le déplacement vrai d'une étoile a donc lieu sur l'horizon et il résulte 1° du changement apparent dû à la rotation de la terre; 2° du changement apparent dû à la précession et à la nutation de l'équateur qui, entraînant l'équateur, entraîne l'horizon et la verticale; 3° du mouvement de la terre

autour du soleil, d'où dérive le changement apparent appelé parallaxe annuelle; 4° de l'aberration due aux vitesses de la terre et de la lumière; 5° enfin des changements réels qui peuvent provenir des déformations du système sidéral.

Revenons maintenant aux changements apparents dont la période est courte : nutation, mouvements apparents annuels. Leurs périodes sont déterminées encore par l'observation de certaines étoiles. L'année sidérale, par exemple, est déterminée par le retour du soleil à une même étoile, et non point à un même point de l'écliptique, puisque ce point n'est repérable qu'au moyen des étoiles. On détermine donc seulement, et on ne peut déterminer, que la valeur moyenne du retour du soleil aux étoiles observées dans ce but. Donc l'erreur commise sur l'année réelle est de l'ordre de la moyenne des mouvements propres des étoiles considérées; et quand on applique après les corrections qui dépendent de cette valeur de l'année à d'autres étoiles, on ne fait que repérer ces autres étoiles par rapport aux premières. Là encore on voit qu'on ne détermine pas le changement des directions dans lesquelles elles apparaissent par rapport à ces directions mêmes; mais leur changement par rapport aux étoiles qui ont servi à la mesure des constantes utilisées pour calculer les corrections de leurs coordonnées apparentes. Et s'il s'agit d'une des étoiles repères, on détermine ainsi son changement par rapport à la moyenne de ces étoiles repères.

Ces remarques s'étendent évidemment à la détermination des amplitudes de ces divers mouvements et on voit alors qu'il reste, de ce fait, une incertitude inévitable et qui tient à la nature même du système stellaire sur les constantes adoptées par la Conférence Internationale des étoiles fondamentales.

Veut-on, par exemple, déterminer la durée de la rotation de la terre? On pourrait songer, pour y parvenir, à observer deux passages consécutifs au méridien d'une étoile équatoriale; mais si une étoile est équatoriale un jour, elle ne l'est plus le lendemain. Ensuite, puisqu'il y a déformation du système sidéral, diverses étoiles ne donneront pas le même résultat.

On ne doit donc jamais oublier que toutes nos déterminations, se faisant par rapport à certaines étoiles, ne sont valables que par rapport à elles; non pas rapport aux autres, dont les relations aux premières sont variables.

Ainsi, ou bien nous supposons le système des étoiles fixes et

alors tout est clair et simple, et il est facile de s'entendre sur le sens logique d'un mouvement repéré par rapport au système des étoiles; mais cette hypothèse est inadmissible; ou bien le système des étoiles est déformable et alors se posent des problèmes nouveaux compliqués mais inévitables. Les difficultés sont sans doute d'ordre logique plutôt que d'ordre pratique, mais, n'en déplaise au pragmatisme, l'attitude de l'esprit en face des choses ne peut être que logique ou bien elle est intolérable.

En opérant comme on le ferait si le système des étoiles était fixe, on ne fait d'ailleurs que tenter l'étude des mouvements apparents des astres comme on étudie sur la terre le mouvement d'un système déformable par rapport à un *système fixe* de repères liés invariablement entre eux. Mais les étoiles ne sont pas des repères liés et les contradictions naissent de ce qu'on veut transporter à ces repères dont la figure se déforme ce qui ne vaut que pour des repères fixés.

En adoptant la verticale d'un lieu pour étudier les mouvements des étoiles, on place d'ailleurs l'astronomie sidérale sous le contrôle de la terre et on la complique alors autant peut-être que les conceptions de Ptolémée ont compliqué l'astronomie planétaire avant Copernic.

La déformation du système sidéral. — Supposons qu'existent seuls le centre du soleil et une étoile. Un observateur placé au centre du soleil ne pourra alors connaître que la distance de ces deux points, et rien d'autre ne lui sera accessible. Il ne pourra avoir aucune idée de l'orientement de la droite qui les joint et de sa translation. Il lui faudrait pour cela des repères qui lui manquent. Nous pouvons à la vérité concevoir le déplacement d'une telle droite dans l'espace absolu, imaginable à titre d'idée pure; et par conséquent nous pouvons concevoir qu'il existe des déplacements absolus des extrémités de la droite dans cet espace absolu idéal; mais nous ne pouvons avoir aucune connaissance sensible de ces déplacements.

Supposons maintenant qu'il existe deux autres points dont la distance varie de telle sorte que nous puissions, de la connaissance de la distance de ces deux nouveaux points, conclure celle des deux premiers. Nous arrivons ainsi à la notion de *temps* et nous appellerons, si l'on veut, la notion acquise ici le temps géométrique.

On voit que le temps géométrique intervient d'une manière générale à titre de paramètre qui définit l'état d'un système, en ce sens

que ce paramètre relie l'état de ce système à celui d'un autre. Il n'y a rien de plus dans cette notion.

On voit aussi qu'on ne pourra pas parler de la vitesse de l'un ou de l'autre des premiers points donnés ci-dessus; mais seulement de la variation de la distance qui les sépare, c'est-à-dire que la vitesse se définit par deux termes et non par un seul.

Concevons maintenant qu'il existe trois points ABC et eux seulement. La seule connaissance géométrique que nous pourrons avoir sera celle des formes et des grandeurs successives du triangle ABC.

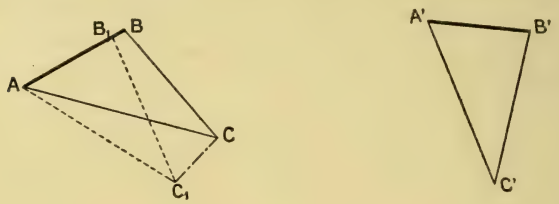


Fig. 1.

Nous en connaîtrons par exemple les états successifs ABC, A′B′C′; mais rien ne nous permettra de connaître quelles sont les distances parcourues dans l'espace absolu par les points ABC, pendant que la figure se transforme. Les distances AA′, BB′, CC′ restent absolument inconnues. En quel sens précis alors pouvons-nous parler de mouvements de B et de C? Construisons, dans le plan ABC, un triangle AB_1C_1 identique à A′B′C′, en mettant A′ en A et B_1 sur AB. Le seul sens défini du mouvement de B est la variation BB_1 ; le seul sens défini du mouvement de C est le changement CC_1. On voit que ces changements sont tout relatifs.

Si la longueur AB est invariable et s'il existe des points reliés à AB, le mouvement CC_1, défini par rapport à AB, permettra de définir le mouvement de C par rapport aux points liés à AB, et c'est ce qui nous porte sans doute à parler de mouvement d'un point à la surface de la terre, comme de quelque chose d'absolu; parce que cette surface se compose de points liés de telle sorte que le mouvement d'un point, par rapport à trois d'entre eux fixés, donne alors le mouvement du même point par rapport aux autres.

Considérons enfin le soleil et trois étoiles, formant un tétraèdre déformable. En quel sens pouvons-nous parler du déplacement du soleil? Le système SABC devient S′A′B′C′. Transportons S′A′B′C′ de

manière à mettre A′ en A; B′ en B_1 sur AB et C′ en C_1 dans le plan ABC; S′ viendra en S_1; le seul sens du déplacement du soleil sera le changement SS_1. Et pour connaître SS_1 il faudra avoir les longueurs des côtés des tétraèdres SABC, $S_1AB_1C_1$.

Ainsi, si on pouvait connaître les états successifs du triangle formé par trois étoiles et si on connaissait en même temps les valeurs successives des distances des autres étoiles aux trois premières, on aurait une idée géométrique précise des mouvements célestes.

Nos moyens de mesures intersidérales sont bien loin de nous per-

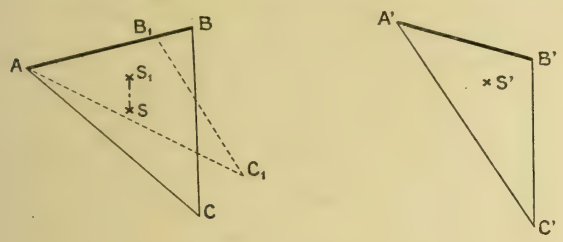


Fig. 2.

mettre l'emploi d'un pareil procédé. On ne peut davantage songer à substituer aux connaissances des distances SA, SB, SC, celle des angles d'où on voit du soleil les distances AB, BC, AC, le point S étant alors déterminé par le point commun aux trois tores, lieux géométriques des points d'où on voit les côtés AB, BC, AC sous les angles donnés; car il faudrait encore connaître ces dernières distances.

Non seulement nous ne pouvons pas connaître directement les distances des étoiles entre elles; mais les simples distances du soleil aux étoiles, données par les parallaxes, ne nous sont presque pas moins accessibles, actuellement. La détermination des parallaxes a cependant une grande importance; car elles seules nous donneront l'idée exacte des dimensions de notre système sidéral. Malheureusement cette détermination est très incertaine. Il suffit de consulter le catalogue que M. Bigourdan vient d'en donner pour s'en convaincre [1]. A la recherche d'une même parallaxe, des mesures diverses attribuent des valeurs très différentes. Celle d'Aldébaran par exemple a été fixée à des valeurs variant entre 0″2 et 0″516, qui

1. *Bulletin astronomique*, 1909-1910.

sont entre elles comme 1 est à 2,5, rapport qui est de même grandeur que celui qui existe entre les distances qui en sont déduites. Celle de la 61e du Cygne, la plus grande après celle de α du Centaure, a été estimée, par 105 observations absolues ou différentielles considérées comme bonnes, entre 0″128 et 0″55; valeur qui sont entre elles comme 1 est à 4, 3.

La méthode spectroscopique donne un autre moyen pour la mesure de la parallaxe quand il s'agit d'étoiles doubles. Le spectroscope permet, par l'application du principe de Doppler-Fizeau, de mesurer la vitesse sur l'orbite. Or, si on admet que la loi de Newton s'étend identiquement à ces systèmes d'étoiles doubles, c'est-à-dire si on admet que le coefficient d'attraction en particulier y est le même que dans le système planétaire, on peut conclure, de la vitesse, la valeur du grand axe de l'orbite; et si l'observation donne sa valeur angulaire, on peut avoir la distance du système.

Mais ce moyen n'a encore rien donné de précis. D'ailleurs le procédé est d'un emploi délicat pour plusieurs raisons. Le déplacement des raies du spectre qui sert à la mesure de la vitesse peut tenir à une autre cause qu'à une vitesse radiale. Et l'extension pure et simple de la loi de Newton aux étoiles doubles n'est encore qu'une probabilité, non une certitude. C'est ce que montre l'étude du problème de Bertrand[1] : « Trouver la loi de forces centrales dépendant de la seule position d'un mobile et lui faisant décrire une conique, quelles que soient les positions initiales. » L'extension ne serait démontrée, entre autres, que si on pouvait démontrer que l'étoile principale est au foyer de l'ellipse réelle; et on ne peut faire cette démonstration.

Quant à estimer la distance d'une étoile par son éclat ou par la valeur de son mouvement propre, il n'y faut pas songer. La 61e du Cygne, plus rapprochée de nous que Sirius, est à peine visible à l'œil nu; et l'étoile 1830 Groombridge, dont le mouvement propre est de 7″05 par an, a une parallaxe faible, égale à 0″15 seulement.

Le principe de Doppler-Fizeau peut toutefois donner dans la plupart des cas la vitesse radiale des étoiles, et nous verrons comment on pourrait utiliser cette donnée pour l'étude poursuivie ici.

Si nous ne pouvons déterminer la distance des étoiles entre elles, ni celle du soleil aux étoiles, nous pouvons déterminer les angles

1. Cf. Appell, *Traité de mécanique rationnelle.*

que forment entre elles, les directions allant du soleil aux étoiles. Quelles sont alors les modifications du système des étoiles que nous pouvons atteindre? Supposons que nous ne connaissions que les directions S*a*, S*b* qui vont du soleil à deux étoiles A et B, nous pourrons évidemment comparer les valeurs différentes de l'angle *a*S*b*; mais il nous sera impossible d'affirmer autre chose des mouvements de S, de A et de B.

Supposons aussi que nous puissions relier les différentes valeurs de l'angle *a*S*b* aux valeurs successives correspondantes d'un autre angle variable *mpq*. Les différentes valeurs de *mpq* serviront à définir

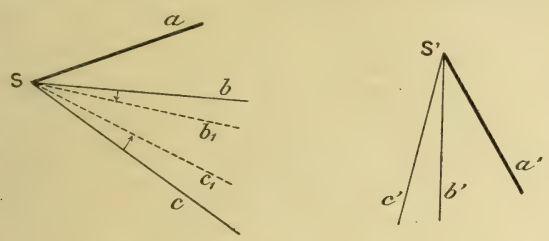


Fig. 3.

celles de *a*S*b* en fonction du temps. Le temps géométrique sera ici mesuré par des valeurs angulaires et non plus par des valeurs linéaires, comme précédemment; mais cela ne change pas la nature de la relation qui relie l'état d'un système au temps; c'est toujours sa relation à l'état d'un autre système. On sait d'ailleurs qu'en astronomie c'est par des valeurs angulaires qu'on mesure effectivement le temps : valeurs angulaires qui dépendent de la rotation de la terre pour le temps sidéral; de cette rotation et du mouvement du soleil pour le temps moyen de la vie civile. Soit maintenant trois directions S*a*, S*b*, S*c* allant du soleil à trois étoiles. Elles sont données par les angles respectifs qu'elles forment entre elles; et elles deviennent S'*a*', S'*b*', S'*c*'. La seule comparaison qu'on puisse établir entre les deux trièdres S*abc*, S'*a*'*b*'*c*' consiste à placer S'*a*' sur S*a*, la face *a*'S'*b*' sur la face *a*S*b*; à construire Sb_1 dans cette face placé par rapport à S*a* comme S'*b*' l'est par rapport à S'*a*' et à situer Sc_1 par rapport à *a* Sb_1, comme S'*c*' l'est par rapport à S'*b*'. Nous pourrons alors dire que S*c* s'est déplacé d'un mouvement angulaire égal à *c*Sc_1, et S*b* d'un angle égal à *b*Sb_1. Quant au déplacement réel de ces distances : translation et rotation, il est indéterminable.

Ceci posé, supposons, qu'au lieu de rapporter les étoiles à l'équateur terrestre, si mobile, on détermine leurs positions respectives par la mesure des angles que leurs directions forment entre elles. Cette détermination est possible ; car ces angles peuvent se déduire des coordonnées des directions par rapport à l'équateur, et si ces coordonnées sont mesurées au même moment à peu près, les angles

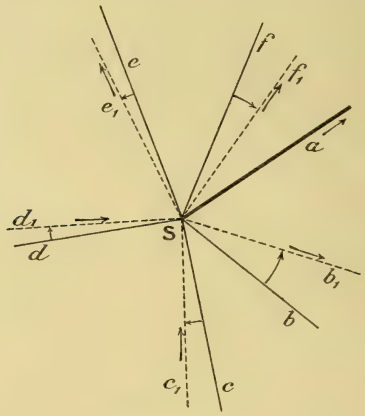


Fig. 4.

conclus seront affranchis des erreurs dues aux incertitudes qui restent sur les mouvements de l'équateur ; car l'équateur ne servira ici qu'à déterminer l'angle que font entre elles deux directions pratiquement simultanées. On aura donc ainsi les différentes valeurs de ces angles à des époques différentes. Ainsi nous pouvons déterminer à chaque instant, d'une part la variation de la distance du soleil à une étoile, d'autre part la variation des angles que forment entre elles les directions des étoiles, prises deux à deux. Dès lors ayant construit au temps t la figure S $a\,b\,c\,d$, $a\,b\,c\,d$ étant les directions des étoiles vues du soleil ; nous pouvons comparer à cette figure, la figure S$'\,a'\,b'\,c'\,d'$ qui représentera l'état de S $a\,b\,c\,d$ au temps t'. Pour cela nous indiquerons, par le genre de superposition décrit ci-dessus, les angles $b\,s\,b_1$, etc., dont auront tourné les rayons $s\,b$.. ; et de plus nous tracerons sur chacune de ces directions une flèche indiquant le chemin radial parcouru par l'étoile correspondante. Nous aurons ainsi, en fin de compte, une image saisissante de la transformation instantanée de l'univers stellaire auquel nous aurons appliqué nos méthodes et la signification de cette transfor-

mation sera parfaitement nette et sans ambiguïté; elle représentera une acquisition précise. Quant au soleil, il n'aura servi que d'intermédiaire; mais il est clair que ses relations avec le reste des étoiles apparaîtront dans la construction qui précède.

Si on s'en tient aux directions seules, la construction proposée revient à construire la sphère céleste en rapportant les étoiles, à des époques successives, à deux d'entre elles choisies arbitrairement et il est très facile de figurer la construction qui précède sur un globe céleste. Enfin on remarquera que la méthode est indépendante des constantes astronomiques.

La translation du soleil. — Proposons-nous de rechercher la signification, s'il y en a une, de la translation solaire? Résumons d'abord les principales méthodes suivies jusqu'ici dans la recherche de l'apex, c'est-à-dire du point vers lequel se dirige le soleil et dans celle de la vitesse de cet astre vers ce point du ciel[1].

William-Herschell, qui a annoncé ce mouvement, a employé, pour le déterminer, une méthode graphique grossière, qui n'a pas été reprise, mais qui était fondée, comme les méthodes qui ont suivi, sur la connaissance des mouvements propres. Elle a d'ailleurs donné des résultats sensiblements identiques à ceux qui ont été annoncés après lui. Bessel, Argelander, Airy ont traité géométriquement la question en combinant plus ou moins le calcul et des graphiques. La méthode d'Airy dont les équations, qui peuvent servir de type, reviennent à celles d'Argelander, consiste à écrire que le mouvement propre d'une étoile est la résultante de son mouvement réel et de son mouvement apparent dû à la translation solaire. Les équations étant écrites pour chaque étoile à mouvement propre connu, on applique à l'ensemble des équations, qui doivent donner le mouvement du soleil, les règles du calcul des probabilités, en traitant les mouvements réels comme des erreurs accidentelles d'observation. On applique donc aux équations le principe des moyennes. On élimine ainsi ces mouvements réels inconnus et l'emploi de la méthode des moindres carrés donne les valeurs les plus probables des quantités à déterminer; c'est-à-dire les coordonnées de l'apex et la vitesse du soleil.

Il y a selon nous deux critiques fondamentales à faire à ces méthodes. D'abord elles utilisent les mouvements propres sans se

1. Cf. André, *Traité d'astronomie stellaire*, Paris.

préoccuper de déterminer leur signification réelle. Or nous avons vu que cette signification, difficile à préciser, n'est pas celle qu'on en conçoit d'ordinaire, puisque le mouvement propre ne représente pas les angles que forment entre elles les directions successives d'une étoile; ce qui veut dire qu'il n'est pas ce qu'il doit être. C'est que le problème des mouvements propres est en effet mal posé. Les différentes constantes employées à la réduction des coordonnées sont données par différentes étoiles qu'on ne prend pas soin d'indiquer à côté du mouvement propre conclu; l'aberration est calculée par certaines étoiles, la précession par d'autres, etc. Que reste-t-il alors au bout de toutes ces opérations? On peut à bon droit déclarer qu'on n'en sait trop rien.

La seconde objection provient de l'emploi *a priori* du principe des moyennes. Pourquoi peut-on admettre que la somme des mouvements réels vus du soleil est nulle? On annule cette somme, par impuissance pure, sans aucune raison. On supprime ainsi des termes de même grandeur que le terme recherché; mais on ne s'en soucie pas. De plus, précisément, toute la question est de savoir comment se produisent les modifications qui surviennent dans l'ensemble des étoiles; et on résout ce problème *a priori*, en admettant la légitimité de l'application du principe des moyennes. Les résultats particuliers, étoile par étoile que l'on peut obtenir aujourd'hui, et systématiser comme nous l'avons dit, sont seuls d'ailleurs à présenter vraiment de l'intérêt. Que les mouvements réels soient nuls en moyenne, cela peut être vrai; mais il faut le démontrer, non le déclarer; et il faut montrer, comment ils sont nuls dans leur somme; car la manière dont ils le sont a un intérêt capital pour notre connaissance de l'univers. Supposons, par exemple, que les courants de Kapteyn existent. Alors la moyenne des mouvements réels est nulle effectivement; mais il n'est pas indifférent de savoir qu'elle est nulle par suite de l'existence et de l'équivalence de ces courants de sens contraires; car elle pourrait être nulle d'une infinité d'autres manières; et si elle l'est, c'est la manière réelle dont elle l'est qui importe. La raison de la pétition de principe faite dans ce problème est d'ailleurs facile à donner. Admettre que les mouvements réels peuvent être traités comme des erreurs accidentelles d'observation, cela veut dire clairement qu'on suppose fixe le système des étoiles; et la tendance à une pareille suppositions dans la question actuelle est très naturelle parce que

cette hypothèse est nécessaire pour que le mouvement du soleil ait un sens bien précis. Malheureusement cela n'est pas; et si cela était, comme le soleil n'est qu'une étoile, son mouvement dans le système des étoiles fixes serait un bien singulier phénomène. Nous tombons dans l'anthropocentrisme. Enfin supprimer les mouvements réels, c'est supprimer des termes de l'ordre de grandeur du terme recherché; et ce n'est pas là procéder par approximations successives.

Tisserand, dans le même problème, retient des étoiles contenues entre les parallèles célestes de $+30^{\circ}$ et de -30°[1], il découpe dans la zone ainsi délimitée des régions limitées par des méridiens célestes; puis il applique dans chaque région le même principe qui consiste à écrire que la somme des mouvements réels y est nulle. Il prévient alors qu'on doit sentir que le point faible de sa méthode consiste à admettre cette compensation dans chaque région, alors « qu'on écrit en général qu'elle a lieu pour le ciel tout entier ». Mais pourquoi serait-elle plus vraie pour le ciel tout entier que pour une zone, c'est ce qu'on ne dit pas, et c'est pourtant ce qui importe.

Enfin il existe des méthodes qui, basées sur les mesures des vitesses radiales, appliquent le même principe. Elles donnent d'ailleurs, pour la vitesse trouvée, des nombres qui varient de 17 à 61 kilomètres à la seconde.

Donc attribuer une vitesse au soleil, cela ne veut rien dire; car une vitesse repérée par rapport à certaines étoiles, diffère avec les étoiles repères, de sorte qu'on ne peut parler que des variations des longueurs qui séparent le soleil des étoiles prises une à une et que des variations des angles que forment les étoiles vues du soleil. La comparaison banale du voyageur qui s'avance dans une plaine plantée d'arbres et qui mesure son mouvement en observant que les arbres rapprochés se projettent d'abord sur l'avant, puis sur l'arrière des arbres éloignés, ne vaut plus rien ici; et cela non pas seulement parce que dans le ciel les étoiles, qui tiendraient lieu des arbres, se déplacent; mais surtout parce que dans le ciel il n'y a pas autre chose que les étoiles et que, nulle part, il n'y a de plaine fixe à laquelle rapporter le soleil et les étoiles. De sorte que ce qu'il faut définir ici, c'est le mouvement d'un point dans un ensemble de points dont la figure se déforme sans cesse.

1. *Bulletin astronomique*, 1895.

On trouve pourtant quelque chose, et il en doit être ainsi. En effet on écrit des équations déterminées qu'on traite d'une manière déterminée. On arrive donc fatalement à un résultat. Mais, de plus, les résultats sont à peu près concordants. Cette concordance peut tenir à plusieurs causes. 1° Elle peut être due à ce que les données sont à peu près les mêmes, chaque méthode contenant les principaux mouvements propres et traitant les équations de la même manière; 2° ou bien elle peut tenir à l'existence d'erreurs systématiques sur la détermination successive des coordonnées; 3° elle provient plus probablement encore d'une déformation systématique, orientée et non accidentelle, du système des étoiles. En tout cas les résultats sont imprécis; tandis qu'au contraire la vue d'ensemble des résultats partiels précis que nous avons esquissée substituerait à ces résultats vagues une donnée qui exprimerait réellement quelque chose; la tendance de l'univers vers un état différent de son état actuel.

Et pour illustrer ces conclusions, nous reviendrons sur la méthode de Tisserand, prise schématiquement. Supposons le système sidéral réduit au soleil S et à 4 étoiles 1, 2, 3, 4, formant un carré dont S occupe le centre. Soit SQ une direction parallèle à 12 tenant lieu d'équateur. Supposons que le système S 1 2 3 4 devienne S 1′ 2′ 3′ 4′; 1 et 2 s'éloignant l'une de l'autre et du soleil, 3 et 4 se rapprochant l'une de l'autre et du soleil. Les distances angulaires des étoiles à SQ peuvent avoir toutes varié négativement et Tisserand, qui conclut à la translation solaire du fait que les déclinaisons des étoiles de ses zones diminuent en moyenne de 10 à 20″ par siècle, conclurait que le soleil a eu un mouvement de translation *vers les étoiles 1*, *2*. Il y verrait une « preuve éclatante » d'une pareille translation. Or cette preuve ne serait valable que si 1 2 3 4 étaient restées invariables; et il est bien plus vrai de conclure à un mouvement du soleil *vers 3 et 4* puisque les distances de S à 1 et 2 ont augmenté, tandis que ses distances à 3 et 4 ont diminué. Qu'on se contente, comme nous le proposons, de comparer S 1 2 3 4 et S 1′ 2′ 3′ 4′, ainsi qu'il a été indiqué plus haut; c'est la seule chose précise que nous puissions faire. En tout cas, des données sur les *variations des angles seuls*, si elles ne sont pas complétées par d'autres données sur les *variations des distances*, ne peuvent suffire à donner une idée de ce qui se passe.

En résumé, nous pensons que l'idée de la translation solaire est

une idée confuse et impossible à préciser, et qu'il faut lui substituer la notion de déformation du système sidéral; cette notion exprimant tout ce qu'il y a de clair dans celle de translation solaire qui est une première approximation.

Géométrie et mécanique. — Jusqu'ici nous n'avons fait que de la géométrie. Il convient d'examiner si la mécanique est susceptible d'apporter quelque changement aux résultats énoncés.

Remarquons d'abord que, parmi les mouvements célestes, il y en a que nous ne connaissons que géométriquement; tels sont les

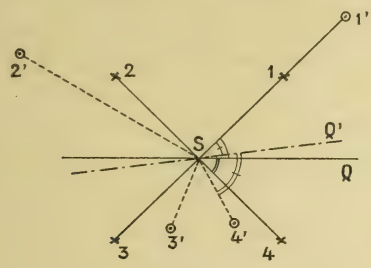


Fig. 5.

mouvements de rotation et les vitesses initiales. Les mouvements de rotation échappent si bien à toute entreprise déductive qu'ils sont toujours compris dans les données à partir desquelles se sont construites les diverses hypothèses cosmogoniques bâties jusqu'ici; avec qu'elle témérité déductive pourtant! Laplace se donne une nébuleuse initiale en rotation; et dans l'hypothèse dualiste de M. Belot, la dernière en date des hypothèses cosmogoniques [1], l'auteur se donne également une rotation du tourbillon initial.

Mais sur quoi repose la mécanique et quelle est la nature des vérifications que nous sommes en mesure de faire subir aux lois qu'elle nous impose, pour en évaluer la valeur et la nature?

Le fondement expérimental, physique, de la mécanique, paraît hors de doute. Mach la fonde tout entière sur l'expérience qui nous apprend que le travail est déterminant de vitesse [2]. Elle a donc un sens relatif tout physique; et, à ce titre, elle est moins générale et moins absolue, pourrait-on dire, que la connaissance géométrique qui représente un degré d'abstraction de plus que la connaissance

1. Belot, *Essai de cosmogonie tourbillonnaire*, Paris.
2. Mach, *La Mécanique*, Paris, 1904.

physique. D'autre part, les résultats de la mécanique ne peuvent être vérifiés que par des mesures portant sur des étendues situées dans l'espace géométrique. Ainsi, fondée sur la physique, ses principes ne peuvent être tenus pour vrais qu'autant que des mesures qui portent, en fin de compte, sur des longueurs ou sur des angles, vérifient les déductions qu'on en tire. Rien donc ne nous autorise à attribuer à la connaissance mécanique une valeur autre que celle que nous attribuons à la connaissance géométrique.

Newton a-t-il ajouté à la connaissance que Képler nous a donnée des phénomènes régis par ses trois lois? D'autres mouvements célestes que ceux qui ont été découverts par Képler ont été connus géométriquement avant de l'être mécaniquement, avant d'être expliqués, suivant l'opinion courante, par la mécanique; telle est la précession. Les lois de Képler ont donc été à l'origine uniquement géométriques. Képler aurait-il ajouté quelque chose à notre pénétration de la nature de l'univers, si, comme Newton, il était allé au delà? Nous pensons que non. On s'étonne qu'il ne l'ait pas fait sans songer qu'il ne pouvait pas le faire, bien qu'il paraisse en avoir approché de très près, pour une raison bien simple : c'est que, les principes de la mécanique newtonnienne étant très loin d'être élaborés de son temps; en particulier les concepts de force et de masse n'ayant pas été à beaucoup près posés et définis, il ne pouvait évidemment pas formuler ses lois en termes inexistants pour lui. Or la loi de Newton ne fait qu'énoncer sous une forme particulière les lois de Képler. Ce n'est pas une loi nouvelle qui leur est ajoutée; c'est seulement une forme nouvelle des premières; un énoncé original de ces lois; une manière d'expression qui, n'étant rien autre, ne nous renseigne pas davantage. Elle en montre l'unité dit-on. Mais la géométrie aussi; car elles résultent des mêmes éléments géométriques; et si ces éléments comprennent le temps, le temps, nous le savons, n'est qu'une donnée géométrique. Là encore cela ne signifie donc qu'une chose : c'est qu'elle nous donne un moyen rapide et simple de condenser en une seule les trois lois des mouvements célestes; que par là elle ménage notre esprit et facilite nos recherches ultérieures. C'est un excellent outil, très commode pour nos moyens de déduction mathématique; mais ce n'est qu'un outil. Loin d'expliquer les lois de Képler, il est bien plus vrai de dire qu'elle est fondée sur elles; car les lois de Képler sont fondées sur l'observation, existent à titre de faits et donnent à la loi de Newton toute

la réalité qu'elle a; car c'est elle qui tire sa vérité des trois autres. Ici comme toujours, l'ordre de la nature est inverse de celui de la connaissance scientifique. Dans le réel, ce qui existe nettement, sans ambiguïté, ce sont en effet les lois de Képler, et c'est sur elles que nous bâtissons la loi de Newton, comme nous bâtissons la mécanique, plus généralement, sur une expérience physique. Mais, dans ces constructions, tout ce qui n'est pas donné en fait, dans la nature, n'est qu'apport de l'esprit.

Ce qui prouve encore ce qui précède ce sont toutes les incertitudes de l'esprit qui s'applique à préciser les notions de force et de masse, de temps, et s'efforce de donner à ces notions une signification naturelle, de les poser en elles-mêmes, comme des réalités. Qu'on ne les interprète au contraire strictement qu'à la lumière des faits géométriques auxquels elles sont destinées à servir de langage, et leur sens devient très clair. Donc la force, la masse, le temps sont des auxiliaires de la géométrie. Ils ont été créés pour l'être et ne peuvent être autre chose. Ainsi la loi de Newton ne confère aucune valeur particulière aux lois de Képler, bien qu'en un sens elles en soient effectivement issues. Elle n'en change ni la nature, ni la signification. Elle n'est qu'un procédé de l'esprit, qui pour être jugé au point de vue de sa valeur dans la nature ne peut l'être qu'au moyen des preuves géométriques tirées de l'observation du mouvement des planètes dans le sytème des étoiles; mieux même, qui est initialement dérivé de l'observation de ces mouvements; et en résumé la mécanique newtonienne ne nous fait pas sortir de la géométrie.

Ces réflexions s'appliquent à une autre question capitale de l'astronomie, à celle du mouvement de la rotation de la terre. On a coutume de penser aujourd'hui que si, au point de vue cinématique, géométrique, on ne peut décider entre la rotation de la terre ou la rotation du ciel, la mécanique *démontre* que c'est la terre qui tourne et non les étoiles. Mais d'abord la rotation de la terre tout court, cela ne signifie rien. La proposition complète c'est la rotation de la terre parmi les étoiles; c'est-à-dire qu'elle contient deux termes et n'exprime que les aspects successifs de ces deux termes en présence. Or la mécanique est fondée précisément sur la connaissance expérimentale de ces aspects relatifs; elle ne peut donc les fonder; elle n'est, ici encore, que leur expression, dans le langage particulier qui lui est propre, que leur traduction par des signes. L'expérience

ne donne pas la rotation de la terre d'une part, les étoiles dans lesquelles s'effectue cette rotation d'autre part; elle indique seulement qu'une ligne qui joint le centre de la terre à un point de sa surface, passe successivement par des étoiles différentes, ou que la ligne qui joint une étoile au centre de la terre passe successivement par différents points de la terre. La mécanique, en exprimant ce fait à sa manière, exprime aussi enfin l'unité de ce fait et d'un certain nombre d'autres faits observés ou observables, tels que les déplacements relatifs du gyroscope et du pendule de Foucault, l'aplatissement aux pôles du sphéroïde terrestre, la déviation vers l'est des corps qui tombent, la rotation des vents alisés, des courants marins et des cyclones. Cela veut dire que les lois de la mécanique newtonienne rendent commode pour l'esprit la connaissance de ces différents faits en montrant plus aisément que la géométrie leurs rapports et leur identité, comme la loi de Newton montre l'unité des lois de Képler; elles n'en changent pas la nature alors qu'ils servent à les fonder, soit directement, quand elles sont l'expression directe de l'expérience sur le rapport du travail et de la vitesse, dont elles sont issues, soit en vérifiant la légitimité de l'usage que nous en faisons. En sorte qu'au point de vue mécanique, comme au point de vue géométrique, on ne peut décider entre la rotation du ciel ou celle de la terre; parce que la mécanique n'a qu'un sens géométrique et parce que ce qui est donné géométriquement ce n'est que l'aspect variable du système de la terre et des étoiles, dans lequel les deux termes, donnés à la fois, sont inséparables. Quand une toupie tourne sur le sol, on peut dire soit que c'est la toupie qui tourne sur la terre, soit que c'est la terre qui tourne sous la toupie, à la condition de vouloir dire par là cette seule chose : c'est que la ligne qui joint l'axe de la toupie à un point du sol ne passe pas toujours par les mêmes points de la toupie ou que la ligne qui joint l'axe de la toupie à un point de sa surface décrit une courbe fermée sur le sol; et rien de plus, littéralement. M. Jouguet[1] conclut sur cette question de la rotation de la terre en écrivant : « La terre tourne où il est plus commode de supposer que la terre tourne », cela revient au même. Mais précisément ce que nous ne comprenons pas, c'est la proposition « La terre tourne », si on entend par là autre chose que la définition toute géométrique et relative que nous venons de donner. La terre seule

1. Jouguet, *Lectures de mécanique.*

tournant, cela n'est pas concevable, est inintelligible, parce que cela est absolu. C'est de plus une chose tout à fait invérifiable et pour laquelle notre mécanique, qui part du donné sensible et qui se vérifie par le donné observable, n'est pas faite, à laquelle par conséquent elle ne peut apporter ni confirmation, ni démenti.

On conclut encore de ce qui précède, que la question des axes absolus n'existe pas; car si la mécanique n'est qu'une géométrie expéditive, le recours aux axes n'est qu'une méthode en mécanique, méthode qui ne peut avoir aucune influence sur sa signification propre, ni en changer la fonction.

Ainsi la mécanique ne pénètre pas plus avant que la géométrie dans la réalité; ce qu'elle donne n'est vrai que d'une vérité géométrique, n'est ni plus ni moins absolu, et ses résultats ont exactement la même valeur que ceux de la géométrie descriptive ou déductive. Méthode commode, pratique, qui éclaire certains rapprochements entre des données spaciales, elle reste dans le pur domaine de l'espace qu'atteint notre expérience et ne va pas au delà. Découvrir scientifiquement le monde, c'est d'abord y trouver des qualités, puis les relier par des lois; c'est par conséquent les mesurer. Or toute mesure se ramène toujours à celle d'un élément de l'espace. La force, quelle que soit sa nature physique, qui paraît si variée, n'est rien de précis tant qu'elle n'est pas rigoureusement associée à certaines quantités géométriques. Ordonner scientifiquement l'univers, c'est donc mesurer le monde, le décrire en termes géométriques.

En particulier par conséquent, la mécanique ne déterminera pas les relations des étoiles entre elles autrement que la géométrie. Et pour donner une idée claire de ces relations, il faut les donner géométriquement. La mécanique ne pourra nous servir, une fois une idée élaborée, qu'à l'examiner rapidement sous toutes ses faces, à en épuiser le contenu. Toutefois, si l'extension des lois de la chute des corps aux phénomènes qui régissent le système solaire a été un incontestable trait de génie, il est actuellement permis de douter que notre mécanique planétaire puisse s'étendre telle quelle au système cosmique tout entier. Cela serait bien extraordinaire et le monde tout entier serait bien uniforme s'il en était ainsi. Il est vrai que l'univers visible a déjà avec le nôtre une identité à signaler : c'est que la nature de la lumière des astres que nous étudions ressemble à la lumière solaire et à celle des sources lumineuses que

nous expérimentons sur la terre, puisque nous y sommes sensibles, et on peut s'attendre à trouver d'autres éléments d'unité.

On constituerait une astronomie parfaitement logique et très claire si on pouvait la ramener à l'étude des déformations de tétraèdres tels que ceux qu'on peut former en joignant une planète : la terre par exemple, à trois autres planètes ; ou au soleil et à deux planètes telles que Jupiter et Saturne. On n'aurait plus nécessairement alors recours au système des étoiles comme système de référence. Il n'y aurait que des angles de directions bien définies, que des distances de deux points. Mais nous ne connaissons actuellement ni la géométrie, ni la mécanique d'une telle astronomie. Quant à l'extension de cette méthode au système tout entier des étoiles, on ne soupçonne pas ce que cela peut être.

F. Marguet.

Février 1911.

DEVOIR ET DURÉE[1]

L'œuvre du moraliste, telle qu'on la comprend aujourd'hui, se compose de trois parties :

1° Une démarche scientifique aboutissant à l'examen de certains faits sociaux qu'on appelle moraux;

2° Une volte-face nous faisant passer, et sans absurdité, du geste du savant qui enregistre à l'attitude où on se reconnaît le droit de légiférer et qui est celle du moraliste proprement dit;

3° Une démarche pratique déduisant du catalogue des faits et de la forme du commandement le détail de nos devoirs.

En d'autres termes, il faut :

1° Faire une science des mœurs;

2° Fonder l'impératif;

3° Préciser les impératifs, et, au besoin, les renouveler.

1° Science des mœurs.

C'est une vérité aujourd'hui acquise que les faits moraux sont, au moins par un certain côté, des faits sociaux. On peut donc les observer comme des faits sociaux ordinaires. La science des mœurs est une description desintéressée, peuple par peuple et siècle par siècle, des commandements que les hommes reconnaissent et de la manière dont ils les pratiquent, et, quand c'est possible, elle est encore une explication, c'est-à-dire qu'elle groupe les faits géographiques, économiques ou politiques en connexion avec les faits moraux; mais elle n'a pour but que de fournir des documents sans porter de jugements ni donner d'ordres; elle établit un diagnostic sans s'apitoyer et sans guérir : elle n'est qu'un chapitre de la sociologie. Tous les sociologues reconnaissent aujourd'hui la légitimité et

1. Extrait d'un livre qui doit paraître prochainement à la librairie Alcan sous le titre : *Devoir et Durée*, essai de Morale sociale.

l'utilité de cette science; M. Durkheim en a montré l'esprit; M. Lévy Bruhl en a écrit le manifeste : nous ne pouvons pas ne pas être d'accord avec eux, au moins dans ce qu'ils affirment.

Cependant les faits moraux de l'*Année sociologique* ne sont pas tous les faits moraux possibles. Pour arriver à les objectiver, — ce qui était nécessaire pour les faire entrer dans la science, — les disciples de M. Durkheim les ont trop volontiers considérés dans leurs aspects extérieurs, dans leurs résultats matériels, dans leurs statistiques, dans leurs codifications : ils en ont fait des choses. Mais ils obéissaient ainsi à une philosophie d'après laquelle il n'y aurait de connaissance que du statique. Or on peut aussi connaître, — par d'autres procédés, il est vrai, que par ceux de la science, — ce qui est de l'ordre de la durée, c'est-à-dire les progrès, les tendances, les tensions, les intentions; par là, on atteindrait expérimentalement le devoir.

On l'atteindrait par degrés.

1° Déjà des succédanés du devoir apparaissent dans la logique inductive. La science ne s'explique pas sans l'invention, et l'invention est une œuvre créatrice où déjà une tendance morale s'affirme, morale de simple esprit et de pur solitaire, c'est possible, mais tout de même quintessence de morale ou morale en germe, dont le principal idéal est une victoire de l'esprit sur la matière.

2° Mais le devoir se trouve dans notre vie ordinaire plus pleinement que dans celle du savant. Les cadres économiques de la société moderne semblent faits pour que la moralité les remplisse.

Avant d'en esquisser la preuve, nous définirons la moralité: Pour nous, vivre moralement, c'est non seulement suivre certains préceptes, mais avant tout les suivre par devoir, et le devoir suppose deux choses, qu'on fait effort et qu'on se donne. Les patriarcaux qui honorent leurs parents ne sont pas moraux par le fait seul de cette déférence, car elle s'explique par l'inévitable effet de la loi de l'herbe, et non par la soumission volontaire à un précepte dur. L'inventeur qui use sa vie à trouver un secret qui enrichira, guérira ou consolera ses semblables n'est pas moral, malgré sa réussite, si elle s'explique par la passion de la science et non par la passion de l'humanité. Peu importe la matière des commandements : ce qui importe, c'est la forme de l'impératif. Reste à savoir si la morale, telle que nous venons de la définir, existe ailleurs que dans notre définition.

Or les moindres souvenirs historiques, — en dépit de quelques myopes que la vue de corruptions passagères ou locales pousse à opposer systématiquement le progrès du bien-être à la décadence des mœurs, — les moindres souvenirs historiques nous assurent que, non seulement cette morale existe, mais encore qu'elle s'est développée dans l'humanité, moins vite que l'industrie sans doute, mais dans le même sens. Bien plus, ce parallélisme n'est pas fortuit. En effet, l'industrie prépare à la morale de deux manières.

A. *Négativement*, elle nous libère de la matière. Dans son essence, elle vise à remplacer nos organes par des machines. Les hommes d'autrefois et presque d'hier employaient à des travaux manuels la meilleure partie de leur temps et la plus grande partie de leur fatigue ; aujourd'hui, et mieux encore demain, le moindre ouvrier se contentera de diriger des esclaves mécaniques, ou, si l'on préfère, des organes mécaniques : les machines sont des organes extérieurs, plus puissants, plus agiles, plus parfaits : elles nous donnent des corps artificiels qui rendent inutiles nos muscles de chair : elles nous font tendre, de si loin que ce soit, vers l'état de purs esprits.

B. *Positivement*, l'industrie a créé, à la place des communautés isolées et amorphes, des sociétés larges et hiérarchisées. Les premières ignoraient, ou connaissaient beaucoup moins, l'effort pour un progrès d'ensemble et les efforts pour des devoirs réciproques : tout allait tout seul sous l'empire du déterminisme naturel. Les secondes s'imposent une tension pour remplir la tâche commune, et obligent tous leurs membres à des contraintes dans leurs rapports. Évidemment, nul n'est forcé de coopérer à l'œuvre et de se gêner avec ses voisins : aucune loi physique ne le fera agir, et bien agir, malgré lui : s'il se révolte ou se dérobe, il végétera ou périra, mais il ne s'en apercevra que quand il sera trop tard. C'est donc sa volonté qui doit se décider, et par des secousses vigoureuses. Des conditions économiques sort ainsi une coercition nouvelle qui n'aboutit à nos actes que par l'intermédiaire de notre bon vouloir. Elle n'est pas une poussée, elle est un impératif. Son allure nous est familière. Il faut lui donner le vieux nom de devoir. *Bref, les sociétés industrielles ont un devoir plus grand, parce qu'elles sont lancées vers un plus grand effort, et un plus grand nombre de devoirs, parce que chacun a des rapports avec un plus grand nombre de gens.*

Mais ce devoir contient, en même temps qu'un effort, une générosité. Nous ne sommes plus aux temps primitifs où les principales

ressources des hommes venaient de la culture extensive; alors le sol ne donnait qu'un produit limité; donc, quand des dominateurs se superposaient aux paysans, ils les exploitaient comme ceux-ci exploitaient la terre; la richesse des riches était faite de la pauvreté des pauvres, et l'on ne pouvait à la fois travailler pour être grand et se sacrifier pour être bon. Aujourd'hui l'industrie tire du sol, ou de la mer, ou de l'atmosphère, plus qu'ils ne donneraient d'eux-mêmes : fabriquer du fer, de la soie, de la fécule, de la soude, des nitrates, c'est créer de la richesse, et, au lieu que le fabricant vive aux dépens de ses ouvriers, ce sont eux au contraire qu'il fait vivre sur ses profits. Parfois, il est vrai, les profits s'exagèrent : mais aussitôt, soyez sûr, les associations ouvrières y mettent ordre, et, dans l'état de demi-paix qui s'établit alors, tout le monde peut trouver la place dont il est digne. Il faut même, pour la prospérité de cette hiérarchie d'hommes libres, que chacun soit content de soi et donne sa confiance aux autres. *Il en résulte que si l'on était tenté de ne songer qu'à soi dans l'entreprise, l'expérience vous avertirait qu'il n'est que sage d'y voir surtout autrui, et comme la nature humaine contient quelque chose de plus grand que la sagesse, l'égoïsme aura été, dans nos sociétés complexes, la source de la charité.*

Cependant la vie industrielle ne saurait créer la notion du devoir. Le devoir est une donnée irréductible qui ne peut grandir en nous que si elle y était au moins en puissance. Pour ne prendre qu'un exemple, les loisirs que le machinisme procure sont une durée neutre dont il n'indique pas l'emploi, puisqu'il sépare radicalement la vie d'atelier et la vie de famille : sans doute, quand l'ouvrier rentre chez lui, il n'a que huit heures de travail et ses muscles sont frais, mais, après tout, il peut boire, courir, et retomber sous la puissance du corps à laquelle le machinisme commençait à le soustraire. L'industrie ne conduit à une vie spirituelle que si on la complète par des forces d'un autre ordre. Elle n'impose pas, elle permet. Elle ne crée pas, elle réclame. *Le progrès matériel est pour le progrès moral une condition et non une cause.* Même ainsi réduite, la thèse est capitale.

3° Sa portée s'accroît encore quand on considère, au lieu des seules nations modernes, l'ensemble de l'évolution humaine. Cette évolution est aidée, aujourd'hui plus que jamais, par le machinisme et la division du travail qui caractérisent nos sociétés. Machinisme et division du travail, en même temps qu'ils lient l'individu à ses contemporains, l'insèrent donc dans l'histoire de la race. Dès lors,

d'une part l'humanité s'élève avec autant de sûreté que si elle était un individu, d'autre part le progrès, qui m'a porté dans mes ancêtres et qui orientera mes descendants, m'abandonne pendant les quelques années de ma vie personnelle, pour me laisser agir suivant ma liberté seule. Ce contraste n'a qu'une explication. Il y a, pour chacun de nous, une tâche unique à laquelle il est plus spécialement préparé par son hérédité et grâce à laquelle il pourra être plus utile à l'humanité qui vient. L'état social et la phase historique de son pays, la fortune, la profession et le caractère de ses parents, les premières amitiés, les premiers goûts, une maladie, un deuil, un livre lu, un paysage qui a fait rêver, toutes ces nécessités et tous ces hasards se combinent pour agir sur lui de façon si originale qu'on peut dire que l'un est né pour être ministre, l'autre médecin, un tel pour élever beaucoup d'enfants, celui-ci pour finir martyr, celui-là pour défricher un champ. Cela est surtout vrai des sociétés où le travail est divisé : tout le monde y est indispensable à tout le monde, puisque les plus humbles, un gardien de phare, un aiguilleur, un télégraphiste, peuvent tenir en mains le sort d'un empire. Sans doute, au commencement de la vie, chacun reçoit, avec l'appel privilégié, une foule de tentations de gloire, de richesse ou de bonheur ; s'il y succombe, il aura mené « une » vie magnifique, il aura manqué « sa » vie, et, dans la minute de lucidité qui précède parfois la mort, il s'apercevra qu'il s'est suicidé depuis longtemps déjà, puisqu'il a tué le meilleur de lui-même avant de l'avoir réalisé. A cette œuvre, je ne suis pas forcé, mais prédestiné; ce n'est pas une contrainte, c'est une « vocation »; elle est ma part réservée, même si je n'en profite pas; je puis m'en moquer, mais alors il eût mieux valu que je n'eusse pas été. L'idéal est aussi un rendement maximum. *Ces caractères sont précisément ceux du devoir.* Son impératif exige de moi *effort*, puisque je vais travailler à un progrès, et *abnégation*, car c'est le progrès des autres. Mais *un effort et une abnégation incomparablement plus grands que ceux qu'indiquait la sociologie statique; l'effort maintenant tend toute ma vie, entre la poussée du passé et la poussée sur l'avenir; l'abnégation la consacre à toute la race* : je suis citoyen de la durée aussi bien que de l'espace : « Aimez-vous les uns les autres », c'est-à-dire les vivants, les morts, ceux qui naîtront, et aimez avec ceux cet élan de l'humanité qui, penchée sur les générations à venir, veut que les enfants de ses enfants deviennent plus grands que les plus grands de ses morts. Donc, plus notre

pensée s'efforce d'être large, plus le devoir grandit à nos yeux.

Nous avons déduit ces trois remarques de la comparaison des sociétés occidentales d'aujourd'hui aux sociétés d'Orient ou d'autrefois. Nous voulions montrer alors que l'évolution humaine est un progrès de moralité. Mais entre l'homme achevé et l'homme primitif, il y a moins une différence de nature que de degré. Les qualités des contemporains nos voisins se retrouvent en germe dans le passé le plus lointain et l'Orient le plus amorphe. Ainsi les pasteurs purs donnent un peu d'efforts, puisqu'ils savent domestiquer les animaux, ont un peu de bonté, quand même elle serait faite surtout de la sensibilité égoïste que la vie communautaire développe, et ils contribuent au progrès, même en conservant leur immobilité, puisque si, par hasard, le manque d'herbe les force à se faire agriculteurs, ce sont leurs anciens troupeaux et leurs anciens usages qu'ils emploieront dans le régime supérieur. De même les purs chasseurs ont entrevu l'effort dans la joyeuse poursuite du gibier, ont essayé la bonté dans la fragile fraternité des clans, et les outils de pierre taillée furent les premières ébauches des machines modernes. La morale des nations supérieures est donc la morale de toute l'humanité, et on peut la définir par ces trois caractères, qui supposent le devoir :

1° Affranchissement de la matière;

2° Union à nos contemporains par l'effort et par l'amour;

3° Insertion de l'individu dans le progrès humain auquel il ne contribue de façon efficace qu'en se conformant à sa vocation.

Voilà des « données ». Comment, de là, passera-t-on à des « préceptes »?

2° Fondement du devoir.

Avant de tenter ce saut, nous pouvons rappeler que les morales empiriques et les morales rationnelles ont toujours été engagées dans une lutte dont les nombreux travaux de nos contemporains ont encore accru l'acuité. Les morales rationnelles soutiennent que des préceptes ne peuvent être obligatoires pour quelqu'un que s'ils le sont pour tous. Elles ont des maximes de ce genre : « Agis de manière que ton action puisse être érigée en règle universelle » ou : « Ne fais aux autres que ce que tu voudrais qu'on te fît à toi-même ». Elles ajoutent qu'aucune règle de cette envergure ne peut sortir de

l'examen des faits. Elles ont raison. — Mais les morales empiriques leur répondent que leur maxime absolue n'est qu'une maxime théorique. Elle ne nous renseigne dans aucun cas de conscience particulier. Il y a des devoirs différents sous les tropiques et sous les cercles polaires, en république et en monarchie, pour les chefs et pour les serviteurs, pour les mères et pour les filles. En un mot, la morale s'adapte. Elles ont raison encore. — Même, plus l'humanité vieillit, plus la pratique lui montre et la contingence des morales observées et la nécessité d'une morale universelle : des deux groupes de systèmes rationalistes et empiristes, aucun ne tient la vérité complète et chacun vaut surtout par l'insuffisance de l'autre.

Mais la morale qu'on sent apparaître sous notre exposé semble échapper à ce double danger.

Il est vrai qu'elle n'arrive pas à expliquer le devoir, si expliquer veut dire reconstruire avec des éléments étrangers. Mais les autres morales ne peuvent pas non plus y prétendre. L'obligation, qui est une partie essentielle du devoir, n'apparaîtra jamais comme la résultante d'idées fournies par la raison spéculative ou de phénomènes ramassés dans une expérience décousue. Sur la notion de devoir, l'analyse ne mord pas. C'est un élément premier. Qu'on l'appelle vérité ou fait, ce n'est pas une vérité ou un fait comme les autres, qu'on puisse isoler de sa conscience pour le faire poser devant son esprit : c'est lui qui nous saisit et on ne le pénètre que dans la mesure où on se laisse dompter. On ne peut connaître le devoir des autres que dans ses apparences : en tant que devoir, on ne comprend que le sien propre : c'est pourquoi « devoir » doit être toujours accompagné de l'adjectif possessif de la première personne : « mondevoir » s'écrit en un mot, « leur devoir » est une contradiction dans les termes. Ce devoir, qui n'est lui que s'il est mien, se présente donc toujours avec des caractères d'obligation personnelle qui rendent inutile tout effort dialectique pour l'amener jusqu'à moi : on ne l'expose pas, il s'impose, et le préfixe « in » et la forme pronominale sont liés. On peut encore dire que la seule manière d'expérimenter le devoir, c'est de le pratiquer, ce qui réduit singulièrement la distance entre le fait moral et la loi morale : en somme, il y a là des réalités d'un certain ordre dont on ne se rend compte que par des actes de leur ordre.

Jusqu'ici rien de bien difficile, car il y a fort peu de gens qui n'aient eu, au moins une fois dans leur vie, l'expérience de l'obli-

gation. Mais comment obtenir d'eux que cet essai d'un jour devienne la règle de tous les jours?

La plupart des moralistes ont à plaisir rendu le problème insoluble. Hantés par la royauté de l'intelligence, ils ont cru que la loi morale serait diminuée si elle n'avait pas pour l'esprit la rigueur des lois mathématiques ou physiques, et tout leur effort s'est porté sur la forme de sa formule. Méconnaissance de leur rôle. Ils devaient faire deux choses, et rien que deux choses, *d'abord obtenir en fait que les hommes pratiquent leur morale, ensuite l'obtenir par des procédés que le progrès nécessaire de l'humanité ne parvienne pas à désavouer*, sans quoi ils n'auraient pas moralisé, mais dupé leurs contemporains.

Or notre morale dit en substance : « Faites votre devoir, car le devoir est contenu dans la définition de l'humanité », et cette définition, étant la plus large de celles qu'on a données jusqu'ici est, par cela même, celle qui impose le moins de postulats. A quoi on peut faire deux réponses, suivant qu'on appartient à une société grégaire ou à une société hiérarchisée. Dans le premier cas, rien n'empêche de répliquer : « J'admets que l'humanité ait des devoirs, mais l'humanité c'est la majorité et non la totalité des hommes, et, comme tous les hommes sont à peu près pareils, les choses n'iront pas plus mal si je suis seul à m'abstenir. » L'argument est sans réplique dans les hordes homogènes. Il vaut incomparablement moins dans les cités où le travail est spécialisé. Là chacun doit reconnaître qu'il a une vocation, l'invitant à rendre à la collectivité des services beaucoup plus grands que son rang ne paraît l'indiquer, si bien que tout ce qui s'adresse à l'ensemble de l'organisme humain l'intéresse personnellement. Il est vrai que vocation n'est pas contrainte, et qu'on peut toujours faire le sourd. Mais ce n'est là qu'un geste. Pendant qu'ils se bouchent les oreilles, l'exemple, l'opinion, le besoin de faire effort, le plaisir de se donner, toute l'organisation de la société entraîne au devoir ses membres qui se proclament rebelles. L'obligation n'est donc pas une idée qu'il faille dialectiquement produire. Elle est, sans rien de plus. Il n'y a donc qu'à se laisser remplir d'admiration quand on la rencontre dans son cœur, ou plutôt dans sa vie, et dans toutes les vies qui nous ont précédés, qui nous entourent et qui nous suivront, car le devoir est une réalité plus enveloppante encore que le ciel étoilé. Pour le kantisme, c'est une réalité première; pour les philosophies de la durée, c'est

la réalité dernière, qui dépasse l'autre dans la mesure où les fins dépassent les causes. Tant de devoir n'est contenu que dans la société moderne ou, mieux encore, dans la société prochaine, et en tant qu'elle évolue. En nous y soumettant, nous n'obéissons pas à un dogme désuet, mais bien à la formule de l'avenir; nous ne courons, d'accord avec toute notre race, que les risques d'une expérience qui est la moins artificielle de toutes parce qu'elle est la plus générale. *Ainsi, tout en refusant de prouver le devoir, parce qu'à cause de son irréductibilité on ne pourrait le prouver sans le nier du même coup, nous n'avons pas voulu laisser son affirmation dans un mystère qui exigerait de l'homme un pur acte de foi; nous avons tenu à ce que le devoir fût situé; son lieu, c'est la trame des sociétés vivantes, et par là son existence se trouve indéfiniment garantie, puisque, s'il est remplacé, ce sera par quelque chose de plus obligatoire que l'obligation elle-même.*

C'est pourquoi notre morale prétend avoir toute la rigueur des morales rationnelles, toute la richesse des morales empiriques.

C'est que, si elle ne dédaigne pas l'expérience, elle ne veut s'attacher qu'à l'expérience de la vie totale. Encore se méfie-t-elle de ce que le mot vie a souvent d'imprécis. Pour elle, il ne s'agit pas de trouver des équivalents de l'obligation dans certaines formes de l'impulsion, poussée de la vie qui tend d'elle-même à devenir de plus en plus intense et de plus en plus expansive, idée de l'action supérieure qui est à elle seule une force tendant à la réaliser, caractère plus sociable des plaisirs élevés qui nous entraînent davantage vers autrui. Quelque profondes que soient ces analyses, elles n'atteignent pas le devoir strict parce qu'elles ne détaillent pas la vie complète. Aussi avons-nous longuement décrit une vie d'autant plus pleine qu'elle est plus sociale et d'autant plus sociale qu'elle est plus historique. Cette expérience, si on peut encore lui laisser ce nom, est d'une espèce unique, car, avec les faits présents et passés, elle contient des faits futurs; elle les devine du moins, parce que notre être, en contractant la durée antérieure, la prolonge dans l'avenir par une sorte de détente; elle perçoit une vitesse qui nous étale hors du monde des phénomènes; elle sent une montée qui nous fait comprendre, sous la direction actuelle, l'intention transcendante. Ainsi, tout en restant autonome, la morale est liée à la métaphysique, car cette superexpérience saisit à la fois le principe de la vertu et l'énigme de l'humanité, et elle tient à la religion, car

ce genre humain, nous l'avons vu, ne grandit que par un Dieu agissant en lui. C'est une morale indépendante, en ce sens qu'elle n'est pas déduite, et elle n'est pas indépendante, en ce sens qu'elle n'est pas isolée. Dès lors apparaît sa parenté avec les morales de la raison; comme elles, elle peut prendre une devise universelle; elle dit à chacun de nous : « Agis de façon que le progrès de l'humanité reçoive le maximum. » Mais en même temps on la sent cousine des morales de l'expérience; si tout le monde produit « le » maximum, c'est que chacun donne « son » maximum; un second décret vient compléter la première loi : « Tu donneras ce maximum en suivant ta vocation. » *Donc la morale de la vocation est générale dans la forme, particulière dans la matière de ses préceptes. Sa formule est à la fois intransigeante et adaptable. Elle a toute la rigidité d'un commandement et permet toutes les souplesses aux opportunistes. Elle associe l'impératif catégorique dans son but d'ensemble et le conditionnel hypothétique dans le procédé de chaque décision. Elle dérive, sans contradiction, de la raison et de l'observation à la fois, parce que raisonner et observer ne sont que deux attitudes particulières dans la démarche qui saisit l'ensemble du progrès créateur.*

Cependant nous n'avons jusqu'ici qu'écarté de faux problèmes. Fonder le devoir n'est pas la besogne capitale, et la preuve, c'est que les moralistes qui sont partis des principes les plus différents et les plus révolutionnaires ont tous abouti à justifier la pratique commune : ils ont construit cent systèmes et n'ont pas modifié un précepte : on eût dit qu'ils avaient peur de se mettre en révolte contre l'opinion. Or, pendant qu'on discute, la société change. Donc de nouveaux devoirs s'imposent. Nous les ignorons. Rappelez-vous vos angoisses dans des cas que ne prévoyait pas la morale apprise dans votre enfance : devoirs d'un père envers des fils à qui s'offriront des conditions de vie qu'il n'a pas traversées lui-même; devoirs envers la patrie quand ses frontières historiques et ses frontières économiques ont cessé de coïncider; devoirs envers une usine, un syndicat ou un trust, alors qu'on ne peut être bon envers tout le monde à la fois et que nous sentons obscurément s'élaborer des formes supérieures de bonté qui révoltent nos coutumes les plus sacrées. La crise n'est pas celle du support, mais du contenu de la morale. La préface du code est assez bonne; c'est une foule d'articles qu'il faut réformer. Au lieu de creuser un fondement sous des murs qui tiennent depuis des siècles, qu'on donne donc un peu d'air à la vieille maison.

3° Le renouvellement des devoirs.

Si nous nous sommes attardés aux préambules théoriques, c'est que notre méthode était grosse de conclusions pratiques. En s'insinuant dans l'évolution, on peut, après avoir diminué la distance entre l'indicatif et l'impératif, redescendre de la loi formelle aux règles de détail. La science des mœurs serait trop modeste si elle se contentait de fournir des renseignements à la morale : elle peut encore donner son avis. C'est que, la moralité étant la réalisation du maximum de progrès à travers la variété des circonstances, l'inspiration d'ensemble vient de la morale proprement dite, alors que c'est à la science à préciser dans le détail les vocations particulières des hommes, des familles et des peuples. La morale donne l'intensité de l'élan vers le souverain mieux, la sociologie en fixe le point d'attache, la direction, la forme, le moment. La morale ordonne de progresser, la science conseille de le faire en s'adaptant. S'il est possible d'associer dans une même œuvre la morale qui commande et la science qui renseigne, c'est que, pour nous, science et morale ont une même origine, la science venant de l'expérience ordinaire, la morale s'appuyant sur une expérience extraindividuelle et hyperdurable, entre lesquelles il n'y a opposition de nature que parce qu'il y a une trop grande différence de degré. Quelques exemples feront comprendre comment les deux disciplines s'associent. Il est écrit : « Tu aimeras ton prochain » ; il n'y a aucune ambiguïté sur l'obligation d'aimer ; mais il y en a sur la définition du prochain : la science nous apprend ce que chaque société entend par là. Il est écrit encore : « Tu ne tueras pas » ; mais, suivant que le pays qu'on habite possède ou non de tribunaux réguliers, on n'a pas ou on a le droit de se faire justice soi-même. La monogamie est un idéal, mais dans les contrées où le besoin de domestiques a institué la polygamie, il y a du moins une certaine pureté qui est de devoir strict. Il faut condamner tout régime de travail qui emploie des esclaves ; mais, aux époques où l'esclavage était provisoirement nécessaire, le devoir provisoire consistait pour les maîtres dans la plus grande somme d'humanité. Le père de famille doit élever ses enfants de la meilleure façon, mais la meilleure façon n'est pas la même s'il est italien ou espagnol. Le chef d'industrie doit payer ses ouvriers le

plus possible, mais ce plus possible est différent suivant qu'ils sont anglais ou hindous. Le vol est un péché, mais qu'est-ce que le vol dans les pays de cueillette? Dans tous ces cas, bien vivre, c'est aider au progrès spirituel en fonction des lois sociologiques. *La morale, c'est de la science des mœurs sous la poussée d'un cœur qui se veut meilleur.* Voilà le pont établi entre commander et s'adapter : en d'autres termes, *la science des mœurs est réintégrée dans la morale proprement dite.*

Mais la morale n'en reste pas moins déductive ou plutôt elle est — un peu à la façon de toutes les disciplines humaines — déductive et inductive à la fois, grâce à des principes souples qu'on pourrait appeler, d'un mot défini ailleurs, des *incepts moraux.*

Ils fonctionnent de deux façons quelque peu différentes suivant qu'ils sont employés par l'individu isolé ou par un chef responsable d'une partie de sa génération.

Par l'individu.

Mon premier devoir, c'est d'obéir à ma vocation. Il me faut donc d'abord la chercher, ensuite m'y tenir. On obtient ainsi autant de codes que de personnes. Celui qui a pour tâche de purifier des idées doit s'interdire les moindres faiblesses de la chair; celui qui est appelé à conduire des hommes commettrait parfois un grand péché en s'attardant au plaisir de penser; l'artiste peut dédaigner tout rapport avec ses concitoyens; l'industriel a surtout une morale sociale statique; pour l'inventeur, le devoir de progresser prime tout; pour l'ouvrier, il ne compte même pas. On pourrait établir une liste indéfinie. Mais, dans la pratique, la conscience ne se trompe jamais.

Cependant notre vocation ne nous suggère que nos devoirs les plus solennels. Nos obligations quotidiennes nous sont communes à tous. Il faut une norme pour les hiérarchiser. Puisque vie et moralité sont synonymes, c'est notre définition de la vie qui nous la fournira. Pour nous, la vie, au lieu d'être la notion vague au nom de laquelle on pourrait autoriser le débridement de tous les instincts, est une « évolution qui va de la matière à l'esprit par le moyen de la société, et qu'on peut saisir grâce à cette expérience séculaire où s'effacent les accidents de l'histoire ». Si nous proposons comme idéal la vie pleine, la vie large, la vie intense, — malgré l'abus qu'on a fait de ces mots, — nous entendons par là la vie où les actions ont l'importance qu'elles méritent, et l'ordre de leur excellence est fixé

par l'évolution elle-même. L'homme a d'abord été un bel animal; puis il a formé des sociétés stables; enfin la vie sociale est devenue une condition de son progrès. Nous nous devons donc d'abord à notre corps, mais à la manière rude et dans la mesure où ces soins sont nécessaires à l'accomplissement de nos devoirs sociaux; puis nous devons aimer nos contemporains, mais seulement de façon que le bien que nous leur ferons soit un acheminement au bien des générations futures : de sorte que le service de l'avenir est l'obligation suprême à laquelle toutes les autres se subordonnent. En une formule, nous avons trois classes de devoirs qui sont, des moindres aux plus sacrés :

a) *Les devoirs d'hygiène et d'ascétisme à l'égard de notre corps;*

b) *L'effort et l'abnégation dans les relations sociales statiques;*

c) *L'effort et l'abnégation pour constituer la surhumanité.*

Celui à qui ces règles seront présentes les précisera par sa vie même. Elles seront pour lui des maximes directement utilisables. Il se sera constitué son *art moral.* Voilà pour n'importe qui. Mais pour l'homme qui veut, dans le même esprit, écrire un traité de morale, l'improvisation du moment ne suffit plus. Il faut être plus *scientifique.* Non pas qu'on doive revenir à la science des mœurs pour l'appliquer telle quelle : ce qu'on fait n'est pas ce qu'on doit faire; les mœurs ne sont pas les lois; M. Durkheim et M. Lévy Bruhl l'ont nettement établi contre des disciples trop zélés. Pourtant nous ajouterons à leur méthode d'observation désintéressée un complément qui la rendra féconde pour le moraliste lui-même et que nous résumerons dans les deux schémas suivants.

A. — Soit une société passant normalement d'un état A à l'état supérieur B (par « normalement » nous entendons parallèlement à l'évolution que nous avons prise pour idéal, sans nous dissimuler les difficultés qu'une définition pareille rencontre dans l'application). La morale « pratiquée » à l'état B a été l'idéal « prêché » à l'état A. Les « mœurs » observées à l'état B peuvent donc être prises comme « norme », mais pour l'état A seulement.

Cela admis, appelons M l'état moral de la société actuelle, L celui de sa phase antérieure, X celui de sa phase prochaine. M et L sont donnés par la sociologie; X est inconnu. La perfection d'hier est l'honnêteté d'aujourd'hui et la perfection d'aujourd'hui ne sera qu'honnêteté demain. D'après le postulat de toute extrapolation, nous pouvons admettre que d'hier à aujourd'hui et d'aujourd'hui à

demain, le progrès est le même. Dès lors, s'il est permis d'appliquer à des questions aussi complexes des métaphores mathématiques, nous dirons que *les préceptes d'aujourd'hui doivent être les pratiques d'aujourd'hui augmentées de la différence entre elles et celles qui les ont immédiatement précédées*, ou, symboliquement :

$$X = M + (M - L).$$

La science des mœurs devient un code de devoirs si l'on antidate ses données.

B. — Mais avec l'évolution il y a l'adaptation. L'histoire nous apprend qu'un même précepte général, effectivement prêché, a été rempli avec des transpositions diverses dans les différentes sociétés. Par exemple, une société étant caractérisée par les circonstances C, C′, C″,... une grande loi (comme l'amour du prochain) s'est manifestée en introduisant des coutumes H, H′, H″... *Dès lors, si notre société présente quelques-uns des mêmes caractères, c'est en reprenant des habitudes semblables que le commandement se réalisera parmi nous.* Comme rien ne se répète parfaitement, cette comparaison d'aujourd'hui et d'autrefois ne pourra se faire sans critique et on ne pourra pas remonter dans le passé au delà d'une certaine époque, sous peine de ne plus y trouver aucune analogie avec le présent. Même réduite, la comparaison donne des renseignements précieux. La science des mœurs est l'aide de camp qui précise les commandements en se servant des recueils d'ordres anciens.

Est-il besoin de dire que cette « logique » est loin d'être aussi simple en réalité que dans cet exposé? Pour s'assurer de la complexité du problème, il suffira d'appliquer les principes précédents à la recherche de nos principaux devoirs, devoirs envers nous-mêmes, devoirs familiaux, devoirs nationaux, devoirs de classe et devoirs envers Dieu.

JOSEPH WILBOIS.

LA LOGIQUE DÉDUCTIVE

DANS SA DERNIÈRE PHASE DE DÉVELOPPEMENT

(*Suite et fin*[1]).

Relations entre les symboles « $\frown$ $\smile$ $-$ ».

107. Les idées représentées par nos symboles « $\frown \smile -$ » sont reliées entre elles par quatre relations, qui ont été découvertes par De Morgan (a. 1858) :

103. $-(a \smile b) = (-a) \frown (-b)$ *105.* $a \smile b = -[(-a) \frown (-b)]$
104. $-(a \frown b) = (-a) \smile (-b)$ *106.* $a \frown b = -[(-a) \smile (-b)]$

En supposant d'abord que a et b soient des Cls quelconques, conjointes ou disjointes [43, fig. 4 ou 6] :

tout individu, qui *n'appartient pas* à leur *réunion*, n'appartient ni à l'une ni à l'autre, et par suite il *appartient* à l'*intersection* des Cls *contraires*, et réciproquement [P 103];
de même, tout individu qui *n'appartient pas* à leur *intersection*, n'appartient pas à une au moins de deux Cls données, et par suite il *appartient* à la *réunion* des Cls *contraires*, et réciproquement [P 104].

En adoptant la terminologie de Leibniz et de ses disciples [39], la lecture de ces deux P devient très suggestive :
« *la négation d'une somme est le produit des négations de ses termes* », « *la négation d'un produit est la somme des négations de ses facteurs* » ; dont la seconde serait, d'une certaine manière, la propriété *logarithmique* de la *négation*, étant tout à fait semblable à la P arithmétique bien connue : « le logarithme d'un produit est la somme des logarithmes de ses facteurs ».

1. Voir le n° de novembre 1911, p. 828-883, et le n° de janvier 1912, p. 48-67.

Maintenant, comme on peut transporter le signe « $-$ » d'un membre à l'autre d'une égalité [P 96], on passe des P 103 et 104 aux P 105 et 106, qu'on peut énoncer ainsi :

« La *réunion* de deux Cls est le *contraire* de l'*intersection* de leurs *contraires* » [P 105], « l'*intersection* de deux Cls est le *contraire* de la *réunion* de leurs *contraires* » [P 106]. Ainsi donc la P 105 nous donne une manière d'exprimer une *réunion* par une *intersection* et la P 106 nous donne une manière d'exprimer une *intersection* par une *réunion*. D'où il apparait que, le signe « $-$ » étant connu, on pourrait conserver *un seul* des signes « $\cup$ » et « $\cap$ », celui qu'on voudrait, en se passant de l'autre.

Ce n'est qu'une remarque de *possibilité*, car les deux signes considérés sont si commodes qu'on ne saurait conseiller de renoncer à aucun d'eux.

108. Comme exemple d'application de nos procédés idéographiques, je vais montrer comment de la vérité des quatre P, dont je viens de parler en supposant que a et b étaient des Cls, découle celle des mêmes P, en supposant qu'a et b soient des *conditions* par rapport à une même variable.

En effet, si x est cette variable, on pourra déterminer [60] deux Cls u et v telles que

$$x \varepsilon u = a \qquad\qquad x \varepsilon v = b \qquad (1)$$

Comme u et v sont des Cls, elles vérifient la P 103, c'est-à-dire

$$-(u \cup v) = (-u) \cap (-v)$$

En opérant sur les deux membres de cette égalité par l'écriture « $x \varepsilon$ » [P 10], on obtient

$$x \varepsilon -(u \cup v) = x \varepsilon [(-u) \cap (-v)]$$

Dans le second membre on peut distribuer l'écriture « $x \varepsilon$ » par rapport au signe « $\cap$ » [96]; on obtient ainsi

$$x \varepsilon -(u \cup v) :=: x \varepsilon -u \,.\cap.\, x \varepsilon -v$$

Puisque u et v sont des Cls, « $-(u \cap v)$ », « $-u$ » et « $-v$ » sont aussi des Cls [P 14, 24]; on peut donc transposer partout les deux signes « ε » et « $-$ » [P 28], après quoi on peut même transposer partout x et « $-$ » [P 22]; on obtient

$$-[x \varepsilon (u \cup v)] :=: -(x \varepsilon u) \,.\cap.\, -(x \varepsilon v)$$

Dans le premier membre on peut distribuer l'écriture « $x \varepsilon$ » par rapport au signe « $\cap$ » [96]; donc

$$-[x \varepsilon u \,.\cup.\, x \varepsilon v] :=: -(x \varepsilon u) \,.\cap.\, -(x \varepsilon v)$$

Maintenant, en remplaçant « $x \varepsilon u$ » et « $x \varepsilon v$ » par a et b (1), on retrouve la P 103 dont nous sommes parti et qui résulte vraie aussi dans le *second rôle* des signes « $\cup$ » et « $\cap$ ».

Et de même pour les trois autres P [107].

109. Mais ce qu'il y a de plus remarquable dans les quatre P dont nous nous occupons, c'est que, pour passer de la P 103 à la P 104 (et réciproquement) ou de la P 105 à la P 106 (et réciproquement), il suffit d'*échanger* entre eux les signes « $\cup$ » et « $\cap$ » (et par suite, dans la lecture de ces P, il suffit d'*échanger* entre eux les mots « *réunion* » et « *intersection* », ou les anciens mots « *somme* » et « *produit* »).

Cette propriété est tout à fait analogue à celles qu'on rencontre dans la *géométrie projective*, dont les P restent vraies en y *échangeant* entre eux les mots *point* et *droite* dans le plan, *point* et *plan* dans l'espace, *droite* et *plan* dans la gerbe. L'ensemble de ces propriétés est appelé par les géomètres « *loi de dualité* ».

Dualité logique.

110. Il y a donc une *loi de dualité* (ou de *corrélation*) aussi dans la Logique [109]; c'est M. Peirce qui en 1867 lui donna ce nom et lui reconnut une étendue que les seules P de De Morgan [107] ne permettaient pas de soupçonner.

D'abord je précise le plus grand champ d'application de la dualité logique.

Cette loi s'applique (comme on verra tout de suite [111]) à toute P dans laquelle chaque *variable* représente une Cls et — en dehors des écritures du type « $a \varepsilon$ Cls », « a, $b \varepsilon$ Cls », etc. et des signes de *ponctuation* — on trouve seulement les *symboles*

$$= \supset \cup \cap \wedge \vee -$$

Elle s'applique aussi aux P *à double rôle*, c'est-à-dire dans lesquelles les *variables* sont toutes des Cls ou toutes des conditions, et

par suite, en dehors des *variables* et des signes de *ponctuation*, on ne trouve que les *symboles*

$$= \supset \cup \cap -$$

mais, même en ce cas, on opérera comme si chaque *variable* devait représenter une Cls, pour interpréter ensuite la P *corrélative* comme P *à double rôle*.

111. J'appelle *transformation corrélative* celle au moyen de laquelle, une P du type considéré [110] étant donnée :

1) tout « $\cup$ » de *réunion* est changé en « $\cap$ »; et, réciproquement, tout « $\cap$ » d'*intersection* (même *sous-entendu*, dans des écritures du type « $a - b$ » [P 29]) est changé en « $\cup$ »;

2) on échange entre elles les deux Cls entre lesquelles se trouve un « $\supset$ » d'*inclusion*;

3) tout « $\wedge$ » est changé en « $\vee$ », et réciproquement.

On ne doit pas faire d'autres changements; par suite, les *symboles* « $=$ », « $-$ » et les signes de *ponctuation* demeureront toujours *invariés*, ainsi que le symbole « $\cup$ » d'*affirmation alterne*, le symbole « $\cap$ » d'*affirmation simultanée* (ordinairement sous-entendu [P 2]), le symbole « $\supset$ » d'*implication* et les *variables*, sauf dans le cas 2).

Ainsi la transformation corrélative résulte *réciproque* par définition, c'est-à-dire : si α est une P du type considéré et si β est sa *corrélative* (obtenue en assujettissant α à la dite transformation), alors la corrélative de β est derechef α.

112. Avant de *justifier* la *loi de dualité* (selon laquelle, si une P du type considéré [110] est *vraie*, alors sa *corrélative* [111] aussi *doit* être *vraie*), il est bon de se familiariser avec la *transformation corrélative*.

Commençons par les P les plus simples, dans lesquelles on trouve seulement les symboles « $= \cup \cap$ »; il y a *dualité* entre les P 72 et 73 [94], 74 et 75 [*ibid.*], 78 et 80 [95], 79 et 81 [*ibid.*], 82 et 83 [*ibid.*].

Si l'on veut des P *corrélatives* dans lesquelles entre aussi le symbole « $-$ », on n'a qu'à observer les P 103 et 104 [107], 105 et 106 [*ibid.*], ainsi que je viens de dire [109]; tandis que les P 68 et 69 [92], 92 et 94 [98], 93 et 95 [*ibid.*] nous offrent des couples de P *corrélatives* dans lesquelles entre aussi le symbole « $\supset$ ».

Celles-ci sont toutes des P à *double rôle* dans lesquelles, en opérant comme si chaque *variable* devait représenter une Cls [110], on

ne trouve que les symboles « $\cup \cap \supset$ » qui soient assujettis à la loi de dualité.

Mais, par exemple, dans la P 84

$$a \supset b \cap c :=: a \supset b \,.\, a \supset c$$

on trouve deux « $\cap$ » (dont un *sous-entendu* entre « $a \supset b$ » et « $a \supset c$ ») dont *le premier seulement* est assujetti à la transformation corrélative (car, si a, b, c sont des Cls, le *premier* est un symbole d'*intersection*, tandis que le second est *tout de même* un symbole d'*affirmation simultanée*); donc sa *corrélative* est la P 87

$$b \cup c \supset a :=: b \supset a \,.\, c \supset a$$

Pour un autre exemple, dans la P 88

$$a \supset b \,.\, \supset .\, a \cup c \supset b \cup c$$

il y a trois « $\supset$ » dont seulement le *premier* et le *troisième* sont assujettis à la transformation corrélative (car, si a, b, c sont des Cls, ils sont des symboles d'*inclusion*, tandis que le *deuxième* est *tout de même* un symbole d'*implication*); donc sa *corrélative* est la P 89

$$b \supset a \,.\, \supset .\, b \cap c \supset a \cap c$$

Ainsi donc la P 90

$$a \supset b \,.\, c \supset d : \supset : a \cup c \supset b \cup d$$

a pour *corrélative*

$$b \supset a \,.\, d \supset c : \supset : b \cap d \supset a \cap c$$

c'est-à-dire (en échangeant entre elles les lettres a et b, et aussi c et d) la P 91

$$a \supset b \,.\, c \supset d : \supset : a \cap c \supset b \cap d$$

On se tromperait donc en croyant réciproques entre elles des P telles que les P 85 et 86

$$b \supset a \,.\, c \supset a : \supset : b \cap c \supset a$$
$$a \supset b \,.\, \cup .\, a \supset c : \supset : a \supset b \cup c$$

car on assujettirait à la transformation réciproque un symbole d'*affirmation simultanée* (le « $\cap$ » qui est sous-entendu dans la première) ou d'*affirmation alterne* (le premier « $\cup$ » de la seconde). Ces P ont respectivement pour *corrélatives* les P

107. $a \supset b \,.\, a \supset c : \supset : a \supset b \cup c$

108. $b \supset a \,.\cup.\, c \supset a : \supset : b \cap c \supset a$ (Mc Coll, a. 1878.)

113. Nous avons donné plusieurs exemples de dualité entre des P à *double rôle* [112]; maintenant, nous allons en donner entre des P qui appartiennent exclusivement à la théorie des Cls.

Les P 18 et 19 [68] sont *corrélatives* entre elles, ainsi que les P

$$\bigwedge \varepsilon \text{ Cls} \qquad \bigvee \varepsilon \text{ Cls}$$

(dont se compose la P 20, à cause de la P 4), ainsi que les P 32 et 34 [74], 33 et 35 [*ibid*,], 36 et 37 [*ibid.*], 70 et 71 [92][1].

114. Ainsi qu'il arrive dans la géométrie projective [109], il y a des P logiques qui (sauf un changement de lettres, sans aucune importance) ont pour corrélatives les mêmes P; on peut les appeler *auto-corrélatives*.

C'est le cas, par exemple, du *syllogisme* en *Barbara* dans sa *forme collective* [82 P 47,105]

$$a \supset b \,.\, b \supset c : \supset : a \supset c \qquad (1)$$

que la dualité transforme dans la P

$$b \supset a \,.\, c \supset b : \supset : c \supset a$$

(d'où, en appliquant au signe « $\cap$ » sous-entendu la propriété *commutative* [P 73] et en échangeant entre elles les lettres a et c) on retourne à la (1).

De même pour le *sorite* dans sa *forme collective* [P 101].

Parmi les P *auto-corrélatives* il y a aussi des égalités sur lesquelles la dualité ne produit d'autres effets que l'échange des deux membres entre eux; par exemple, la P de Schröder (a. 1890)

109. $(a \cup b) \cap (b \cup c) \cap (c \cup a) = (a \cap b) \cup (b \cap c) \cup (c \cap a)$

qui est vraie pour les deux rôles des signes « $\cap$ » et « $\cup$ » et que l'on peut vérifier pour les Cls dans la fig. 7 [95][2].

1. Parmi les P que nous avons eu l'occasion de remarquer, sont aussi *corrélatives* les P 7 [66] et 14 [67], 8 et 17 [*ibid.*], 54 et 55 [88], 76 et 77 [94]; tandis qu'il y a seulement une *apparence* de corrélativité entre les P 3 [64] et 15 [87], 13 [66] et 16 [67].

2. La transformation réciproque ne produit aucun effet sur les P 24, 25, 26 [70], 96, 98 [99], elle produit un simple échange de lettre dans la P 99 [99] et la commutation d'une affirmation simultanée dans les P 52, 53 [87]. Donc ces P sont aussi *auto-correlatives*.

115. L'*idéographie logique* adoptée par M. Peano ajoute aux autres mérites celui très remarquable de rendre très aisée et immédiate la *transformation corrélative* [111], parce que cette transformation s'obtient en *renversant* les caractères typographiques qui correspondent aux symboles à transformer[1].

La *loi de dualité*, dont il me paraît superflu de relever l'importance intrinsèque, nous offre aussi le *pourquoi* de certains faits que par d'autres voies on n'avait pas expliqués; par exemple le fait que *chacun* des signes « $\cup$ » et « $\cap$ » a la propriété *distributive* par rapport à l'autre (parce que les P 78 et 79 [95] ont respectivement pour *corrélatives* les P 80 et 81), tandis que le signe « $\supset$ » a la propriété *distributive* (à gauche) par rapport au signe « $\cap$ » mais *non* (ni à gauche, ni à droite) par rapport au signe « $\cup$ » [97].

En effet la P 84

$$a \supset b \cap c :=: a \supset b \,.\, a \supset c$$

n'a pas pour corrélative la P fausse [97]

$$a \supset b \cup c :=: a \supset b \,.\cup.\, a \supset c$$

mais la P 87

$$b \cup c \supset a :=: b \supset a \,.\, c \supset a$$

et ainsi la transformation corrélative nous conduit d'une P dans laquelle entrent deux « $\cap$ » (dont un sous-entendu) à une P dans laquelle entrent un « $\cup$ » et un « $\cap$ » (sous-entendu), sans que cela forme aucunement un cas d'exception.

116. Je m'attends à la question suivante : d'où tire-t-on la *certitude* que, une P *vraie* du type considéré [110] étant donnée, sa *corrélative* [111] aussi doit être *vraie?*

Dans quelques éditions du *Formulaire* (par exemple celle de l'an 1902) on dit que « la loi de dualité dépend des deux points de vue de l'extension et de la compréhension, sous lesquels on peut envisager les « Cls » [26].

Examinons la valeur de cette explication.

1. Cela est évident pour les signes « $\cup$ $\cap$ », « $\wedge$ $\vee$ »; en outre, les signes « $=$ $\prec$ » ne changent pas en les renversant. Le signe « $\supset$ » deviendrait « $\subset$ », et en effet, la formule corrélative de « $a \supset b$ » serait « $a \subset b$ » [31]; mais l'on préfère écrire à sa place « $b \supset a$ », en conservant ainsi le symbole « $\supset$ » [32] et en échangeant entre elles les variables [111].

Nous avons déjà remarqué [27] que, les Cls a et b étant données, si

« a contient b » au point de vue extensif,

alors

« b contient a » au point de vue compréhensif;

et réciproquement.

Donc, dans le passage d'un *langage* à l'autre (de l'extension et de la compréhension) la formule « $a \supset b$ » devient « $b \supset a$ », c'est-à-dire qu'elle est assujettie à la *transformation corrélative* [111]. Admettons pour un moment (ce qui n'est pas vrai[1]) que cela arrive sans exception pour toute formule composée moyennant les symboles considérés [110]; quelle conséquence pourra-t-on en tirer?

Ce ne sera pas la *loi de dualité*, mais la *dualité* entre les deux langages dont je viens de parler; au sens que, si par exemple α est une P du type considéré [110] qui soit *vraie* dans *un* des deux langages, la P β qu'on obtient en assujettissant α à la *transformation corrélative* devra être *vraie* dans l'*autre* langage; de manière que α et β exprimeraient un *même fait* par *deux langages différents!*

Or la *loi de dualité*, dont nous avons vu de nombreuses applications, [112, 113] dit tout autre chose, et précisément que, si α est *vraie* dans *un* des deux langages (pour nous celui de l'*extension* [27]), β aussi est *vraie* dans le *même* langage; de manière que (sauf le cas des P *autocorrélatives* [114]) α et β expriment dans le *même langage* deux *faits différents!*

117. Il faut donc *démontrer* la *loi de dualité* moyennant l'analyse des symboles dont il s'agit [110], en les considérant toujours *au même point de vue* (par exemple celui de l'*extension*, ainsi que nous l'avons fait jusqu'à présent)[2].

Soit α une P du type considéré [110].

Pour compliquée qu'elle soit, au moyen des *substitutions litté-*

1. Je me propose de justifier ailleurs cette assertion, qui est contraire à l'opinion commune; ici il n'est pas nécessaire de le faire, parce que ce n'est pas sur elle que s'appuie ma réfutation.

2. Ma première démonstration de la loi de dualité, que j'avais donnée à ce point de la leçon, présupposait plusieurs notions de Méthodologie, dont j'avais dû anticiper concisément l'exposé. Maintenant, pour suivre un ordre plus systématique, je préfère en différer la publication (voir la note au titre de cet ouvrage) et la remplacer ici par une autre démonstration dont l'idée, un peu vague, m'a été suggérée, dans une conversation, par le prof. E. E. Levi, de l'Université de Gênes.

rales opportunes (dont je vais donner un exemple en note), on peut la transformer de manière qu'elle se compose *seulement* des formules du *type*

$$\text{« } a \supset b \text{ »}, \quad \text{« } a \cup b = c \text{ »}, \quad \text{« } a \cap b = c \text{ »},$$
$$\text{« } a = \wedge \text{ »}, \quad \text{« } a = \vee \text{ »}, \quad \text{« } a = b \text{ »}, \quad \text{« } a = -b \text{ »} \qquad \text{(I)}$$

dans lesquelles $a, b, c, \ldots$ sont des Cls; ces formules étant *reliées* entre elles par des signes « $\cup$ » d'*affirmation alterne*, « $\cap$ » sous-entendus d'*affirmation simultanée*, « $\supset$ » d'*implication*, « $=$ » d'*égalité entre des conditions*, outre que par des signes de *ponctuation*[1].

En assujettissant la P α à la *transformation réciproque* [111], on obtiendra une P β dans laquelle à la place des formules (I) on trouvera respectivement les formules

$$\text{« } b \supset a \text{ »}, \quad \text{« } a \cap b = c \text{ »}, \quad \text{« } a \cup b = c \text{ »},$$
$$\text{« } a = \vee \text{ »}, \quad \text{« } a = \wedge \text{ »}, \quad \text{« } a = b \text{ »}, \quad \text{« } a = -b \text{ »} \qquad \text{(II)}$$

dans lesquelles $a, b, c, \ldots$ sont aussi des Cls et *reliées* entre elles comme les (I) dans la P α.

Or, en posant

$$\text{« } a' = -a \text{ »}, \quad \text{« } b' = -b \text{ »}, \quad \text{« } c' = -c \text{ »}, \ldots, \qquad \text{(III)}$$

des P connues [P 36, 37, 96, 99, 105, 106] on déduit

$$b \supset a \,.=.\, -a \supset -b \,.=.\, a' \supset b'$$
$$a \cap b = c \,.=.\, -[(-a) \cup (-b)] = c \,.=.\, (-a) \cup (-b) = -c \,.=.\, a' \cup b' = c'$$
$$a \cup b = c \,.=.\, -[(-a) \cap (-b)] = c \,.=.\, (-a) \cap (-b) = -c \,.=.\, a' \cap b' = c'$$
$$a = \vee \,.=.\, -a = -\vee \,.=.\, -a = \wedge \,.=.\, a' = \wedge$$
$$a = \wedge \,.=.\, -a = -\wedge \,.=.\, -a = \vee \,.=.\, a' = \vee$$
$$a = b \,.=.\, -a = -b \,.=.\, a' = b'$$
$$a = -b \,.=.\, -a = -(-b) \,.=.\, a' = -b'$$

1. Comme exemple des *substitutions littérales* dont je viens de parler, analysons la formule

$$a \cup -b = \vee \qquad (1)$$

qu'on trouve dans la P 71. En posant « $c = -b$ », par suite de la *propriété substitutive* de l'*égalité* [84] la (1) devient « $a \cup c = \vee$ »; qui, en posant « $a \cup c = d$ », devient « $d = \vee$ ». Réciproquement, de cette dernière, moyennant les dites substitutions, on retourne à la (1).

Par suite, la (1) est équivalente à l'expression

$$c = -b \,.\, a \cup c = d : \supset : d = \vee$$

qui est formée par *trois formules* du *type* (I) (on remarquera que, si dans la (1) a et b sont des Cls, c et d doivent être aussi des Cls [P 24, 14, 57, 58]). Ces trois formules sont *reliées* entre elles par un « $\cap$ » sous entendu d'*affirmation simultanée* et par un « $\supset$ » d'*implication*, outre les signes de *ponctuation* (subordonnément auxquels il *faudra* modifier ceux de la P dont la formule (1) n'est qu'une partie).

c'est-à-dire : les formules (II) sont équivalentes ordonnément aux formules (I) dans lesquelles a, b, c,... sont remplacés par a', b', c',... Ainsi donc, pour ce qui précède, la P β, *corrélative* de la P α, est *égale* à la Pα', qu'on peut obtenir tout de suite de la P α en y remplaçant a, b, c..., par a' b' c',...

Mais, puisque a, b, c,... sont des Cls, a', b', c',... (III) sont aussi des Cls [P 24, 58]; donc, si la P α est vraie (catégoriquement [52], c'est-à-dire quelles que soient les Cls a, b, c,...), aussi la Pα' *doit* être *vraie*; par suite, aussi la P β, *corrélative* de α, *doit* être *vraie*; car, pour ce que je viens de dire, elle est *égale* à la P α'.

118. La *loi de dualité* est donc un moyen sûr de *preuve* et un moyen aussi puissant que facile de *découverte*; car, si d'une manière quelconque on parvient à démontrer une P du type considéré [110], la *vérité* de sa *corrélative* doit être admise *ipso facto* (et d'ailleurs sa démonstration ne serait autre chose que le raisonnement *corrélatif* de celui qui aurait servi à démontrer la première P).

119. Nous savons que les P *à double rôle* sont celles dans lesquelles, outre que des *variables* et des signes de *ponctuation*, on trouve seulement les symboles

$$= \supset \cup \cap -$$

et nous savons aussi que ces P sont susceptibles de *dualité* [110].

Remarquons à ce point qu'on pourrait considérer comme P *à double rôle* mêmes celles dans lesquelles on rencontre aussi des formules du type « $a = \wedge$ » ou bien « $a = \vee$ »; pourvu que (au moment de considérer que a désigne une condition par rapport à x, au lieu d'une Cls) on remplace ces formules par « $(x \ni a) = \wedge$ » ou bien « $(x \ni a) = \vee$ » (car « $\wedge$ » et « $\vee$ », étant des *noms propres* [37], ne sont pas susceptibles de plusieurs rôles [1]).

Ainsi, par exemple, si a et b sont des conditions par rapport à x, les P 70, 71 deviennent

1. L'avertissement n'est pas inutile, car on serait tenté de donner un second rôle même aux symboles « $\wedge$ $\vee$ », avec les significations respectives : *condition absurde* (ou condition *jamais vérifiée*, quelle que soit la valeur de la variable) qu'on appelle aussi : *fausseté logique* ou *impossibilité logique; condition illusoire* (ou condition *toujours vérifiée*, quelle que soit la valeur de la variable) qu'on appelle aussi : *vérité logique* ou *nécessité logique*.

Si l'on voulait représenter ces idées par des symboles spéciaux, il faudrait donc en employer de nouveaux (par ex., « A » et « V »); mais ce qui va suivre [120] montre qu'on compliquerait les choses inutilement.

$$a \supset b \,.=.\, x \ni (a - b) = \wedge$$
$$b \supset a \,.=.\, x \ni (a \cup - b) = \vee,$$

c'est-à-dire : « a implique b » signifie qu'*il n'y a pas* des valeurs de x qui vérifient a et ne vérifient pas b;

« b implique a » signifie que *toute* valeur de x vérifie a ou ne vérifie pas b.

On peut simplifier l'écriture de la dernière P (toujours en supposant que a et b soient des conditions par rapport à une même variable), en l'écrivant ainsi :

$$b \supset a \,.=.\, a \cup - b$$

c'est-à-dire : « b implique a » signifie qu'*une au moins* des conditions a et « $- b$ » est *vérifiée* quel que soit x.

C'est ainsi que, dès le commencement, nous avons précisé la signification de toute *implication* [54].

Principes d'identité, de contradiction et du tiers exclu.

120. Les trois principes que je viens de nommer sont exprimés, dans le même ordre, par la P 41

$$x = x \qquad \text{(I)}$$

(dans laquelle x désigne un objet quelconque) et par les P

110. $\quad a \in \text{Cls} \,.\supset.\, a \cap - a = \wedge \qquad$ (II)

111. $\quad a \in \text{Cls} \,.\supset.\, a \cup - a = \vee \qquad$ (III)

Dans la (II), pour plus de clarté et pour mieux faire ressortir la comparaison avec la (III), j'ai écrit, entre a et « $- a$ » le signe « $\cap$ » que j'aurais pu sous-entendre [P 29].

Dans les traités ordinaires de Logique, au principe d'*identité* on donne souvent la forme un peu vague « A est A », sans préciser si A désigne une Cls ou une condition ou un objet quelconque, ni la signification donnée au mot « *est* »; par conséquent, on ne saurait décider si l'on entend parler des P

$$a = a \quad \text{(I')} \qquad x \in a \,.=.\, x \in a \quad \text{(I'')}$$

dans lesquelles a est une Cls, ou des P 41, 42, 43. Mais, sans doute, la P 41 mérite la préférence, parce qu'elle s'applique à tout objet; et en effet les (I') (I'') n'en sont que des cas particuliers.

On peut aussi exprimer les deux autres principes (II) (III), en se rapportant à une *condition* [119] :

$$x \ni [x \varepsilon a \,.\, \sim (x \varepsilon a)] = \wedge \qquad \text{(II')}$$
$$x \ni [x \varepsilon a \,.\, \cup \,.\, \sim (x \varepsilon a)] = \vee \qquad \text{(III')}$$

c'est-à-dire : l'*affirmation simultanée* d'une condition et de sa négation est une *condition absurde* [119 [1]];
tandis que : l'*affirmation alterne* d'une condition et de sa négation est une *condition illusoire* [119 [1]].

Au principe (III') on peut aussi donner la forme plus simple [119] :

$$x \varepsilon a \,.\, \cup \,.\, \sim (x \varepsilon a) \qquad \text{(III'')}$$

121. La *simplicité* excessive du principe d'*identité* pourrait faire douter de sa *fécondité*. Dans plusieurs livres j'ai lu, en effet, que de l'affirmation tautologique « $x = x$ » on ne saurait rien tirer; mais il n'en est pas ainsi.

Tout le monde sait, par exemple, que

$$x, y, z \varepsilon \mathrm{N} : \supset : x - y = z \,.=.\, z + y = x$$

c'est-à-dire que : trois nombres qui vérifient l'égalité « $x - y = z$ » vérifient aussi l'égalité « $z + y = x$ », et réciproquement. Par suite, la vérité de chacune de ces égalités peut servir comme *preuve* de la vérité de l'autre.

Ainsi donc, pour *démontrer* que

$$a, b \varepsilon \mathrm{N} \,.\supset.\, (a + b) - b = a$$

il suffit de savoir que

$$a, b \varepsilon \mathrm{N} \,.\supset.\, (a + b) \varepsilon \mathrm{N}$$

et que (sans aucune Hp)

$$a + b = a + b$$

c'est-à-dire : un fait *arithmétique* (qui dépend de la signification des symboles « N » et « + ») et un fait *logique* (qui ne dépend pas de la signification du symbole « + ») à savoir une application immédiate du principe d'*identité*.

De même, pour *démontrer* que

$$a, b \varepsilon \mathrm{N} \,.\, a \geqq b : \supset : (a - b) + b = a$$

il suffit de savoir que

$$a, b \varepsilon \mathrm{N} \,.\, a \geqq b \,.\supset.\, (a - b) \varepsilon \mathrm{N} \qquad \text{et que} \qquad a - b = a - b$$

c'est-à-dire : un fait *arithmétique* et un fait *logique*, à savoir une autre application immédiate du principe d'*identité*.

Donc le principe d'identité, même dans sa forme *tautologique*, peut servir comme moyen de *preuve*.

Mais, bien que pour nous le signe « = » signifie toujours « *est la même chose que* » [23], ce signe ne relie pas nécessairement *deux écritures identiques*. En effet, par exemple, les polygones *équilatéraux* et les polygones *équiangles* forment deux Cls qu'on définit *séparément*; mais on démontre, d'après Euclide, que

triangle équilatéral ⊃ triangle équiangle

et que

triangle équiangle ⊃ triangle équilatéral

d'où il résulte [P 52] que

triangle équilatéral = triangle équiangle

Cette *égalité* n'est pas une *tautologie*. Ainsi que des centaines de P analogues, elle énonce la *découverte* que deux Cls, *différentes* au point de vue de la *compréhension* (c'est-à-dire des *propriétés* qui les caractérisent), se sont révélées *égales* au point de vue de l'*extension* (c'est-à-dire des *individus* qui les composent); car *les mêmes triangles* sont en même temps *équilatéraux* et *équiangles*.

Et cette égalité caractérise les *triangles* parmi tous les *polygones*; car un polygone, qui ne serait pas un triangle, pourrait être *équilatéral* sans être *équiangle*, ou *équiangle* sans être *équilatéral*; c'est pourquoi il faut une troisième locution « polygone *régulier* » pour désigner les polygones qui sont en même temps équilatéraux *et* équiangles (par exemple, les *quadrilatères*, des trois espèces que je viens de considérer, sont nommés *losanges*, *rectangles*, *carrés*).

Et ce que je viens de dire pour les Cls pourrait être répété pour les *conditions*; en effet, par exemple, les formules

$$x - y = z \qquad \text{et} \qquad z + y = x$$

dont nous venons de nous occuper, sont *différentes* au point de vue de la *compréhension*; mais elles sont *égales* au point de vue de l'*extension* (car les nombres x, y, z qui *vérifient* la première, *vérifient* aussi la seconde, et réciproquement).

122. Le principe du *tiers exclu* [120 (III) (III′) (III″)] est celui qui est employé le plus souvent dans les mathématiques, comme moyen de *preuve*, dans les *démonstrations* qu'on appelle *par absurde* et qu'il vaudrait mieux d'appeler *par exclusion*.

En effet, on démontre qu'une assertion est *vraie*, en *excluant* la vérité de sa *négation* (ou d'une assertion qui serait impliquée par la négation de l'assertion donnée), savoir en prouvant que sa *négation* est *fausse*. Or, si la *fausseté* de la *négation* d'une assertion suffit à *prouver* la *vérité* de l'assertion donnée, c'est bien en vertu du principe du *tiers exclu*. (C'est de ce principe que prennent naissance aussi ces raisonnements qu'on appelle *dilemmes*.)

Il serait donc plus exact d'appeler *démonstrations par l'absurde* celles qui ont pour but de *prouver* la *fausseté* d'une assertion, au moyen de la *vérité* de sa *négation*; et cela en vertu du principe de *contradiction* [120 (II) (II′)].

Mais, très souvent, dans les démonstrations mathématiques qu'on appelle *par l'absurde* on a recours aux *deux principes* à la fois, du *tiers exclu* et de *contradiction*.

123. Dans plusieurs traités de Logique scholastique j'ai rencontré des *pseudo-réductions* de ces *trois* principes à *un seul* d'entre eux, n'importe lequel. Eh bien! ces *réductions* sont *impossibles*, si l'on n'admet pas d'*autres* principes. L'emploi du langage *idéographique* nous donne le droit de l'affirmer *a priori*; car, pour *passer* de l'un à l'autre de *deux* quelconques des *énoncés symboliques* de ces trois principes, il faut *introduire* ou *éliminer* quelques *symboles*, c'est-à-dire les *idées logiques* qu'ils représentent. Cela est possible; mais, pour le faire, il faut *connaître* les *procédés* qui permettent ces transformations, c'est-à-dire... d'*autres principes logiques!*

D'où : *l'impossibilité de réduire la Logique déductive à un seul principe*. Si cela semble possible dans quelques traités, c'est que le langage ordinaire a tendu des pièges aux auteurs, qui ne se sont pas aperçus avoir recours dans leurs *réductions* aux principes *mêmes* qu'ils voulaient démontrer ou à d'*autres* principes qui n'étaient pas les *trois* en question.

124. D'ailleurs, cette analyse est bien facile.

Le principe de *contradiction* et celui du *tiers exclu* [120 (II) (III)] sont *corrélatifs* [111]; il est donc très aisé de passer de l'un à l'autre,

et réciproquement,... pourvu qu'on connaisse une partie au moins de la loi de *dualité!*

On peut aussi passer du principe d'*identité* au principe de *contradiction* ou du *tiers exclu*, et réciproquement. Pour simplifier les choses, considérons ces principes tels qu'ils se présentent dans la théorie des Cls et supposons connue la P

112. $a \varepsilon \mathrm{Cls} \therefore \supset \therefore a = b :=: a \supset b \,.\, b \supset a$

qui résulte des P 52 et 53, en les résumant moyennant les P 52, 54, 57.

En y remplaçant b par a, elle devient

$$a \varepsilon \mathrm{Cls} \therefore \supset \therefore a = a :=: a \supset a \,.\, a \supset a \qquad (1)$$

La propriété simplificative du signe « $\cap$ » (sous entendu), c'est-à-dire la P 77 appliquée aux conditions, nous donne

$$a \varepsilon \mathrm{Cls} \therefore \supset \therefore a \supset a \,.\, a \supset a :=: a \supset a \qquad (2)$$

Les P 70 et 71, en y remplaçant b par a, donnent

$$a \varepsilon \mathrm{Cls} : \supset : a \supset a \,.=.\, a \cap -a = \Lambda \qquad (3)$$
$$a \varepsilon \mathrm{Cls} : \supset : a \supset a \,.=.\, a \cup -a = V \qquad (4)$$

Enfin, au moyen de la propriété transitive de l'égalité [P 46], des P (1) (2) (3) on obtient la P

$$a \varepsilon \mathrm{Cls} : \supset : a = a \,.=.\, a \cap -a = \Lambda \qquad (5)$$

qui énonce l'*équivalence* des principes d'*identité* et de *contradiction*; tandis que des P (1) (2) (4) on obtient la P

$$a \varepsilon \mathrm{Cls} : \supset : a = a \,.=.\, a \cup -a = V \qquad (6)$$

qui énonce l'*équivalence* des principes d'*identité* et du *tiers exclu*.

Mais pour *démontrer* les P (5) (6) nous avons eu recours aux P 112, 77, 70, 71, 46, c'est-à-dire à *cinq autres principes logiques!*

125. Les principes de *contradiction* et du *tiers exclu* [120 (II) (III)] prennent parfois, pour les Cls, les formes (*corrélatives* entre elles [111])

113. $a \cap b = \Lambda \,.\, \supset \,.\, b \supset -a$

114. $a \cup b = V \,.\, \supset \,.\, -a \supset b$

et les formes (aussi *corrélatives* entre elles) *à double rôle*

$$a \supset -(-a) \qquad -(-a) \supset a$$

dont l'*affirmation simultanée* est *équivalente* [P 52] à la formule [P 25]

$$-(-a) = a$$

qui, par suite, *résume* les deux principes de *contradiction* et du *tiers exclu*.

On démontre une P sans se soucier de ce qu'elle dit.

126. Jusqu'à présent, sauf peu d'exceptions, je me suis contenté de vous *persuader* (par l'*intuition* immédiate, par des *exemples*, par la *vision* de figures, par le *souvenir* de vos expériences, par la *facilité* d'en faire de nouvelles) de la *vérité* des P logiques que je vous ai énoncées; c'est-à-dire que j'ai fait de l'*empirisme logique*, ainsi que l'on fait de l'*empirisme mathématique* dans les écoles primaires.

Maintenant je vais vous donner un exemple de la puissance de nos P logiques comme *formes de raisonnement*, c'est-à-dire comme moyen de *preuve*; elles conduisent à ce résultat paradoxal : qu'on peut *démontrer* une P, même sans se soucier de savoir *ce qu'elle dit*.

Prenons par exemple la P *à double rôle*

115. $$a \frown b \supset c \smile d \,.=.\, a \frown -d \supset c \smile -b$$

qui a été découverte par Peirce en 1880 (et dans laquelle, pour plus de clarté, j'ai écrit le signe « $\frown$ » que j'aurais pu sous-entendre entre a et « $-d$ »).

En supposant que « $a, b, c, d \varepsilon$ Cls », et en remarquant [P 7, 14, 24] qu'alors « $a \frown b$ », « $c \smile d$ », « $a \frown -d$ », « $c \smile -b$ » sont aussi des Cls, je prends les deux membres de la P 115 et je les transforme séparément, moyennant la P 70 [P 29], en obtenant :

$$(a \frown b) \frown -(c \smile d) = \Lambda \qquad (a \frown -d) \frown -(c \smile -b) = \Lambda$$

d'où, respectivement [P 103, 25],

$$(a \frown b) \frown (-c \frown -d) = \Lambda \qquad (a \frown -d) \frown (-c \frown b) = \Lambda$$

d'où, en ordonnant (moyennant les propriétés commutative et associative du signe « $\frown$ » [P 73, 75]), on arrive au *même* résultat :

$$a \frown b \frown -c \frown -d = \Lambda$$

Or, comme toutes ces transformations sont *invertibles* et par suite

[P 52] chacun des deux membres de la P 115 *est égal à* la dernière formule, ces deux membres sont égaux *entre eux* [P 44, 46]; ce qui prouve la vérité de la P 115 (pour le passage du premier rôle au second, voir le § 108).

Sa *corrélative* serait [111]

$$c \frown d \supset a \smile b \,.=.\, c \frown \sim b \supset a \smile \sim d$$

c'est-à-dire la même P (sauf le changement réciproque des lettres a et b en c et d); donc la P 115 est *auto-corrélative* [114].

En l'exprimant par le langage *pseudo-arithmétique* [39], elle dit que : « un *facteur* de l'Hp et un *terme* de la Ts peuvent changer de place, en *perdant* ou en *prenant* le signe « $\sim$ » selon qu'ils en étaient précédés ou non, et en changeant entre eux leurs qualités de *facteur* et de *terme* ».

Possibilité de réduire le vocabulaire logique a trois symboles.

127. A l'occasion d'un cours de conférences que j'ai faites à l'Université de Padoue en 1906, je me suis proposé de choisir *un groupe peu nombreux* de symboles logiques, au moyen desquels on pouvait exprimer *tous les autres*; et je suis arrivé à la *réduction* que je vais exposer et qui est encore inédite.

Les symboles que j'ai choisis comme point de départ sont au nombre de *trois*, à savoir

$$= \frown \ni$$

Il résultera donc que, en le voulant, on pourrait se servir *toujours* et *seulement* de ces *trois* symboles logiques; mais ce qui est intéressant c'est seulement la *possibilité* de cette réduction, car il serait très incommode de renoncer aux autres symboles, et par suite je ne propose pas leur élimination effective.

Au contraire, dès que j'aurai *défini* un symbole [1], je m'en servirai pour en *définir* d'autres, en formant ainsi une *chaîne de définitions* dont on ne pourrait pas altérer l'ordre d'une façon arbitraire (bien qu'on puisse faire quelques transpositions).

1. Ici on parle seulement de ces Df (*définitions*) que les scholastiques appellent *nominales*; et il suffit de savoir que *définir une écriture* (nouvelle ou qu'on suppose telle) vaut la déclarer *égale* à une *autre* dont la signification soit *connue*; le symbole « $=$ » [23], qui relie entre eux le terme *défini* et le terme *définissant*, pourra être lu « *signifie* ».

Les P que j'emploie étaient presque toutes connues et je les ai déjà énoncées (toutefois avec quelques modifications que j'y ai introduites en vue du but actuel, que je m'étais proposé dès le commencement); c'est que, dans les questions de ce genre, plus que de découvrir de nouvelles P, il s'agit de découvrir de nouveaux *liens* entre les P connues.

128. Par la P 68 :

$$a \supset b \,.=.\, a \frown b = a \qquad \text{(I)}$$

on *définit* le symbole « $\supset$ ». Comme je suppose connue la signification du signe « $\frown$ » dans ses *deux rôles*, à savoir d'*intersection* et d'*affirmation simultanée*, le signe « $\supset$ » résulte aussi *défini* dans ses *deux rôles* d'*inclusion* et d'*implication* [1].

On remarquera qu'il n'est pas même nécessaire d'*apprendre* à *lire* la formule qu'on *définit*; car de sa *signification* (c'est-à-dire de la formule *définissante*) n'importe qui est amené à *trouver* la *lecture* la plus à propos.

En effet, dans les *explications préalables* (dont j'ai touché un mot), on aura eu soin d'*éclaircir* les concepts de *classe* et de *condition*, en ajoutant que le signe « $\frown$ » sera employé *seulement* entre *deux classes* ou entre *deux conditions*, et de *préciser* quelle est la nouvelle *classe* ou la nouvelle *condition* qui en résulte.

Il s'ensuivra ainsi que :

1) si a et b sont des *classes*, on n'aura « $a \frown b = a$ » que lorsque

1. Dans le *Formulaire* on trouve la (I) sous la forme

$$a, b \,\varepsilon\, \text{Cls} : \supset : a \supset b \,.=.\, a \frown b = a$$

Or, puisque le signe « $\supset$ » d'*implication* y est employé comme lien entre l'Hp et la Ts, celle-ci pourrait *définir* le signe « $\supset$ » seulement dans le rôle d'*inclusion*; mais, tandis que moi, pour le définir en même temps dans ses *deux rôles*, j'emploie seulement les 2 symboles « $= \frown$ », ici il faudrait employer les 6 symboles « $= \frown$, ε Cls $\supset$ » (dont le « $\frown$ » dans le premier rôle et le « $\supset$ » dans le second).

On voit par là comme une petite modification peut avoir des conséquences très importantes.

Mais on pourrait me demander si la suppression de l'Hp ne peut produire des ambiguïtés; et je répondrais que non. En effet, d'abord il faudra *expliquer* (d'une manière *empirique* et par suite en ayant recours à des *exemples*, à des *figures* et même à des *concepts* qu'après on *définira*) la *signification* des symboles par lesquels on entend commencer, et à cette occasion on devra *distinguer* et *préciser* les *deux rôles* du signe « $\frown$ », et *déclarer qu'il n'en aura pas d'autres*. Par suite, — comme la Df (*définition*) I dit simplement que, partout où l'on rencontrera une des écritures « $a \frown b = a$ » et « $a \supset b$ », on pourra les remplacer l'une par l'autre, — il résulte (sans aucune Hp) que la nouvelle écriture à aussi *deux rôles*, bien *distingués* et bien *précisés*, et qu'*elle n'en aura pas d'autres*.

« il n'y a pas des a qui ne soient pas des b », à savoir lorsque « tout a est un b »;

2) si a et b sont des *conditions*, on n'aura « $a \frown b = a$ » que lorsque « a ne peut jamais être vérifiée sans que b le soit aussi », à savoir lorsque « a implique b ».

Ainsi, les *deux lectures* du signe « $\supset$ », en correspondance de ses *deux rôles*, seront :

« *tout... est un...* » et « *... implique ...* »

ou d'autres équivalentes, telles que :

« *... est contenu en ...* » et « *si ... alors ...* ».

129. Par la P 59 :

$$\iota x = y \ni (y = x) \qquad \text{(II)}$$

on *définit* le symbole « ι ».

Des explications préalables [128[1]] il résultera que « $y \ni (y = x)$ » est « l'ensemble des valeurs de y telles que y soit la même chose que x », c'est-à-dire qu'il est « l'ensemble auquel n'appartient que x ». La phrase « *l'ensemble auquel n'appartient que...* » est donc une *lecture possible* du signe « ι »; si en ce cas on n'en trouve pas spontanément une autre plus *concise*, c'est que le langage courant ne nous en donne pas; donc, seulement pour des raisons de concision, on pourra *conseiller* la lecture « *isos* » tirée de la langue grecque [45,89].

Par la P 61 :

$$x \varepsilon a . = . \iota x \supset a \qquad \text{(III)}$$

on *définit* le symbole « ε », moyennant les deux symboles que je viens de définir [1].

Par ce qui précède, « $\iota x \supset a$ » signifie « l'ensemble, auquel n'appartient que x, est contenu en a », c'est-à-dire en abrégeant « x appartient à a » ou « x est un a »; ainsi, on arrive spontanément à la lecture « *est un* » du signe « ε ».

1. On voit par là qu'on pourrait transposer les Df I et II, mais qu'elles doivent précéder la Df III.

Dans le *Formulaire* on trouve la (III) sous la forme

$$a \varepsilon \mathrm{Cls} : \supset : x \varepsilon a . = . : x \supset a$$

qui ne peut pas servir comme Df du symbole « ε », car ce signe se trouve déjà dans l'Hp.

Par la P 4 [P 2]

$$x, y \varepsilon a :=: x \varepsilon a \,.\cap.\, y \varepsilon a \qquad \text{(IV)}$$

on *définit* le symbole « , » moyennant le symbole « ε » que je viens de définir [1].

Le langage courant suggère immédiatement de lire l'écriture « ... , ... ε ... » comme il suit : « ... *et* ... *sont des* ... » [65].

130. Maintenant je vais *définir* le symbole « Cls »; à ce sujet, dans le *Formulaire* on trouve seulement la P 1 :

$$a \varepsilon \text{Cls} \,.\supset.\, x \ni (x \varepsilon a) = a \qquad (1)$$

c'est-à-dire : « si a est une Cls, alors l'ensemble des valeurs de x, telles que x soit un a, est a ».

Comme dans le *Formulaire* on n'a donné aucune *signification* (et par suite aucune *propriété*) à l'écriture « $x \varepsilon a$ » lorsque a n'est pas une Cls, je lui *donne* en ce cas cette *propriété* :

116. $$\vdash (a \varepsilon \text{Cls}) \,.\supset.\, x \ni (x \varepsilon a) = \wedge$$

qu'on peut lire : « si a n'est pas une Cls, aucune valeur de x n'est telle que x soit un a ».

Or, comme « $\wedge \varepsilon$ Cls » [P 20], de la P 58 on tire que

$$a = \wedge \,.\supset.\, a \varepsilon \text{Cls}$$

d'où [P 99]

$$\vdash (a \varepsilon \text{Cls}) \,.\supset.\, \vdash (a = \wedge)$$

De la comparaison de cette P avec la P 116 il résulte que, si a n'est pas une Cls, alors les deux écritures « $x \ni (x \varepsilon a)$ » et « a » ne peuvent pas être égales entre elles, parce que la première est égale à « $\wedge$ » et la seconde non; donc [69]

$$\vdash (a \varepsilon \text{Cls}) \,.\supset.\, \vdash [x \ni (x \varepsilon a) = a]$$

d'où [P 99] la P :

117. $$x \ni (x \varepsilon a) = a \,.\supset.\, a \varepsilon \text{Cls}$$

En résumant [P 52] cette P avec la (1), on obtient

118. $$a \varepsilon \text{Cls} \,.=.\, x \ni (x \varepsilon a) = a$$

c'est-à-dire : « a est une Cls » signifie que « l'ensemble des valeurs de x, telles que x soit un a, est a ».

En voulant *isoler* le symbole « Cls », on arrive ainsi [60] à la P

1. Dans le *Formulaire*, la (IV) aussi est précédée de l'Hp « $a \varepsilon$ Cls », qui est devenue inutile.

119. $\mathrm{Cls} = a \ni [x \ni (x \varepsilon a) = a]$ (V)

c'est-à-dire : « Cls » est « tout symbole a tel que, l'ensemble des valeurs de x, telles que x soit un a, est a ». Cette P *définit* le symbole « Cls » par le symbole « ε », qui a été déjà défini (III) [1].

131. Par le symbole « ι », qui a été déjà défini (II), je *définis* le symbole « $\imath$ » [45], au moyen de la P

120. $a = \iota x \,.\supset.\, \imath a = x$ (VI) [2]

1. L'analyse qui précède cette P a seulement pour but d'indiquer la voie par laquelle j'y suis arrivé et d'y distinguer ce qu'elle renferme de connu et ce qu'elle contient de nouveau [P 116]; mais, en voulant l'adopter comme Df, elle n'a besoin d'aucune prémisse.

Plutôt, le fait de donner une *propriété* quelconque à l'écriture « $x \varepsilon a$ » lorsque a n'est pas une Cls, pourrait *sembler* en contradiction avec la P 6

$$x \varepsilon a \,.\supset.\, a \varepsilon \mathrm{Cls}$$

c'est-à-dire : « l'assertion qu'un x quelconque appartient à a implique que a soit une Cls ».

Mais il s'agit d'une contradiction *apparente*; car, au contraire, si l'on regarde bien, cette P et la P 116 énoncent, de différente manière, un *même fait* (il suffit de comparer leurs lectures).

2. Dans le *Formulaire* on *définit* le symbole « $\imath$ » au moyen de la P

$$a \varepsilon \mathrm{Cls} \,.\, \exists\, a : y, z \varepsilon a \,.\supset.\, y = z \,.\!:\!.\supset.\!:\!.\, x = \imath a \,.=.\, a = \iota x \qquad (1)$$

c'est-à-dire :

si 1) a est une Cls
2) il y a des a
3) si y et z appartiennent à a, alors y doit être égal à z;

alors, dire que « x est le a » signifie que « a est l'ensemble auquel n'appartient que x ».

Ce qui était le *définissant* dans la (1) devient *la seule* Hp de ma Df (VI), parce qu'elle *renferme*, d'une manière implicite, les *trois conditions* dont se compose l'Hp de la (1).

En effet : comme « $\iota x \varepsilon \mathrm{Cls}$ » [P 64], « $a = \iota x$ » implique [P 58] : 1) « $a \varepsilon \mathrm{Cls}$ »; après quoi [P 53], « $a = \iota x$ » implique

$$\text{« } a \supset \iota x \text{ »} \quad \text{et} \quad \text{« } \iota x \supset a \text{ »};$$

mais « $\iota x \supset a$ » implique (III) « $x \varepsilon a$ », qui implique [P 63] : 2) « $\exists\, a$ »; enfin « $a \supset \iota x$ » implique que [P 56] si « $y \varepsilon a$ », alors « $y \varepsilon \iota x$ », c'est-à-dire [P 60] que « $y = x$ »; donc

$$y \varepsilon a \,.\supset.\, y = x$$

et de même

$$z \varepsilon a \,.\supset.\, z = x$$

d'où [P 91 et IV]

$$y, z \varepsilon a : \supset : y = x \,.\, z = x$$

d'où [P 44, 46] :

$$3)\ y, z \varepsilon a \,.\supset.\, y = z$$

J'ai donc obtenu une vraie *simplification* de la (1), sans rien lui ajouter ou lu ôter, et j'ai obtenu deux avantages : dans la (1) la formule *définie* était « $x = \imath a$ », tandis que dans la Df VI elle est simplement « $\imath a$ » (qui contient *seulement* le symbole à définir); dans l'Hp de la (1) était employé le symbole « $\exists$ » que je

Maintenant on pourrait définir l'écriture « $a = \wedge$ » en disant qu'elle signifie que « a est contenu dans une Cls quelconque »; en symboles

121. $$a = \wedge :=: s \varepsilon \mathrm{Cls} . \supset . a \supset s$$

Mais nous voulons *isoler* le symbole « $\wedge$ » [37]; à cet effet, dans la P 121 remplaçons « $a = \wedge$ » par « $a \varepsilon \iota \wedge$ » [P 60], en obtenant

$$a \varepsilon \iota \wedge :=: s \varepsilon \mathrm{Cls} . \supset . a \supset s$$

d'où [60]

$$\iota \wedge = a \ni [s \varepsilon \mathrm{Cls} . \supset . a \supset s]$$

d'où (VI) la P

122. $$\wedge = \imath a \ni [s \varepsilon \mathrm{Cls} . \supset . a \supset s] \qquad \text{(VII)}$$

c'est-à-dire : « $\wedge$ » est « cet a qui est contenu (extensivement) dans toute Cls », à savoir « *rien* »; ainsi on définit le symbole « $\wedge$ » par les symboles déjà *définis* « $\supset \varepsilon \mathrm{Cls} \imath$ » (I) (III) (V) (VI) [1].

132. Pour *définir* le symbole « $-$ » devant une Cls [70], je me sers d'une P qui se trouve déjà dans le *Formulaire*, et dans laquelle sont employés les symboles « $\iota \varepsilon \mathrm{Cls} \wedge$ » que j'ai déja définis (II), (III), (V), (VII) :

123. $$a \varepsilon \mathrm{Cls} . \supset . - a = x \ni [a \cap \iota x = \wedge] \qquad \text{(VIII)}$$

c'est-à-dire : si a est une Cls, alors « $- a$ » désigne l'ensemble des x tel que a et « ιx » [P 64] sont disjointes [40], c'est-à-dire des individus qui *n'appartiennent pas* à a.

Maintenant, on peut *définir* la *négation d'une appartenance*, au moyen de la P, qui se trouve déjà dans le *Formulaire*,

124. $$a \varepsilon \mathrm{Cls} : \supset : - (x \varepsilon a) . = . x - \varepsilon a . = . x \varepsilon - a \qquad \text{(IX)}$$

qui découle des P 22, 28 et dans laquelle le *définissant* « $x \varepsilon - a$ » correspond en même temps aux deux formules *définies* « $- (x \varepsilon a)$ » (il n'est pas vrai que x soit un a) et « $x - \varepsilon a$ » (x n'est pas un a).

Nous savons que toute *condition* peut acquérir la forme d'une

n'ai pas encore défini et que je définirai par le symbole « $\wedge$ », que je vais définir justement par le symbole « $\imath$ ». Donc, sans ma simplification, on se trouvait dans un cercle vicieux qui forçait à adopter sans Df un des symboles « $\imath \exists \wedge$ ».

1. Dans le *Formulaire* on trouve une P presqu'identique à la (VII)

$$\wedge = \imath \mathrm{Cls} \cap a \ni [s \varepsilon \mathrm{Cls} . \supset . a \supset s]$$

La petite simplification que j'y ai introduite, et qui d'ailleurs n'était pas nécessaire pour l'éxécution de mon plan général de réduction, se fonde sur la P 55; car, s étant une Cls, on ne pourrait avoir « $a \supset s$ » si a aussi n'était pas une Cls, ce qui rend superflu de l'énoncer.

appartenance [60]; par suite la (IX) *définit* la *négation d'une condition* quelconque.

Par exemple, des P 60 et 98 on déduit

$$-(x = y) . = . -(x \varepsilon \iota y)$$

d'où (IX) la P

125. $$-(x = y) . = . x \varepsilon -\iota y$$

c'est-à-dire : « il n'est pas vrai que x soit égal à y » signifie que « x est différent de y ».

La P 125 ne doit pas être considérée comme une Df, parce qu'elle est une *conséquence* de la (IX); plutôt, si l'on veut adopter la formule « $x -= y$ », on la *définira* par la P 21

$$x -= y . = . -(x = y) \qquad \text{(X)}$$

dont la P 125 complète l'explication.

Après quoi, je *définis* la formule « $a - b$ » dans ses *deux rôles*, moyennant la P 29 :

$$a - b = a \cap -b \qquad \text{(XI)}$$

et je *définis* le symbole « $\cup$ » dans ses *deux rôles* au moyen de la P 105

$$a \cup b = -[-a \cap -b] \qquad \text{(XII)}^1$$

Le symbole « $\vee$ » se trouve déja *défini* par la P 36

$$\vee = -\wedge \qquad \text{(XIII)}$$

et le symbole « $\circ$ » (*aut*) par la P 30

$$a \circ b = (a - b) \cup (b - a) \qquad \text{(XIV)}$$

Je *définis* l'écriture « $\exists a$ » par la P

126. $$\exists a . = . a \varepsilon (\text{Cls} - \iota \wedge) \qquad \text{(XV)}$$

c'est-à-dire : « $\exists a$ » signifie que « a est une Cls distincte de $\wedge$ », d'où la lecture : « il y a des a » [2].

1. Les (XI), (XII) se trouvent aussi dans le *Formulaire*, mais précédée de l'Hp

« $a, b \varepsilon$ Cls »

et par suite elles peuvent servir à définir les écritures « $a - b$ » et « $a \cup b$ » seulement dans leur *premier rôle*.

2. Si dans la P 38

$$\exists a :=: a \varepsilon \text{Cls} . a -= \wedge$$

on remplace « $a -= \wedge$ » par « $-(a = \wedge)$ » (X) et ensuite par « $a \varepsilon -\iota \wedge$ » [P 125], on obtient

$$a :=: a \varepsilon \text{Cls} . a \varepsilon -\iota \wedge$$

Enfin, je *définis* mon symbole « E l m » [44] par la P

127. $\mathrm{E\,l\,m} = a \ni [\exists x \ni (a = \iota x)]$ (XVI)

c'est-à-dire : « E l m » est tout symbole a tel qu'on puisse déterminer x de manière que a résulte égal à « ιx »; on la déduit immédiatement [60] de la P 67.

Ainsi *tous les symboles logiques* résultent successivement *définis* par les trois symboles :

$$= \cap \ni$$

comme j'avais annoncé [17, 127].

133. Ainsi le problème de la *construction* d'une *Idéographie logique* est complètement résolu.

Leibniz, le plus grand logicien après Aristote, en a conçu le projet et en a commencé l'exécution [11], qui a été poursuivie par ses disciples Segner et Lambert, et par d'autres savants, notamment De Morgan et Boole [12].

Enfin, surtout au moyen de l'analyse des idées qu'il représenta par les symboles « $\varepsilon \ni \iota \supset$ » [24, 33, 45, 58], M. Peano l'a *complétée* définitivement; en effet, son *Formulaire* démontre que l'idéographie logique suffit désormais à exprimer toutes sortes de propositions [13].

Leibniz, ses disciples et ses continuateurs, en donnant trop d'importance à l'analogie frappante entre certains concepts logiques et certains concepts arithmétiques, les avaient représentés par les mêmes signes [30, 38, 39]. Mais les nombreux manques d'analogie [49, 68, 94, 95] constituaient une violation trop grave au principe de permanence [28], et le double emploi des mêmes signes empêchait toute application de la Logique à l'Arithmétique [30].

Ces considérations ont amené M. Peano à imaginer une idéographie logique complètement distincte de l'idéographie arithmétique. Et, à cet effet, il n'aurait pu choisir un système de signes qui fût plus propre à faire ressortir les deux grandes lois logiques : à savoir,

d'où, en appliquant au second membre les P 3 et (XI), on obtient la (XV).

Dans le *Formulaire*, l'écriture « $\exists a$ » est définie par la P

$$a \varepsilon \mathrm{Cls} : \supset : \exists a . = . a \sim = \Lambda$$

mais je trouve plus convenable de renfermer la condition « $a \varepsilon \mathrm{Cls}$ » dans la *signification* de l'écriture « $\exists a$ ».

l'identité substantielle entre les deux théories des *classes* et des *conditions* [61], et le principe de *dualité* [115].

Ainsi, le vocabulaire logique de M. Peano, bien qu'il soit incomparablement plus mince que tout autre [76], est le plus complet et le plus exact, le plus commode et le plus clair. Je souhaite d'avoir contribué, par cette étude, à en révéler toute la beauté à un public un peu plus vaste que celui des lecteurs du *Formulaire*.

L'analyse que je viens de faire de cette idéographie, en dégage aussi le vrai *noyau*; car, au moyen de mon système de *définitions*, tous les symboles de M. Peano découlent de *trois seuls* d'entre eux [127], qui résument donc virtuellement toute l'idéographie logique.

Alessandro Padoa.

ÉTUDES CRITIQUES

VICTOR BROCHARD

PHILOSOPHE ET HISTORIEN DE LA PHILOSOPHIE

Mme E. Lambert et M. Delbos viennent de réunir les articles que M. Brochard avait publiés sur diverses questions de philosophie et d'histoire de la philosophie et M. Delbos a fait précéder l'ouvrage d'une belle préface [1]. Tous ceux qui s'intéressent à la philosophie leur en doivent de la reconnaissance. A relire d'ensemble ces études vigoureuses, ils sentiront mieux quelle perte ils ont faite, en perdant Brochard. Les qualités de l'homme étaient si rares qu'elles ont parfois fait oublier à ses amis celles du savant. C'est au savant et surtout à l'historien que je veux consacrer cette étude sommaire. L'œuvre historique de Brochard est de celles que le temps respectera, au moins en partie, et il y aura longtemps profit à méditer les procédés d'analyse et d'exposition qui doivent dès à présent la rendre classique [2].

I

Ces études portent sur des sujets très divers. L'histoire de la philosophie et principalement l'histoire de la philosophie ancienne, la logique et la morale y sont abordées tour à tour, avec une entière liberté et sans nul souci d'affirmer une doctrine. Mais la

1. *Études de philosophie ancienne et de philosophie moderne* par Victor Brochard, membre de l'Institut, professeur à la Sorbonne, recueillies et précédées d'une introduction par Victor Delbos, membre de l'Institut, professeur à la Sorbonne. 1 vol. in-8 de XXVIII-569 p., Paris, Félix Alcan; 1912.

2. Cf. : Delbos, Introduction, p. IX.

variété des sujets et de l'accent n'excluent pas l'unité de la méthode et les résultats, pour être exprimés simplement et sans un grand appareil érudit, n'en sont pas moins importants. Sans doute, plusieurs restent contestables. Mais il n'est aucun sujet historique, que Brochard n'ait au moins en partie renouvelé, en le traitant, ou sur lequel il n'ait proposé des hypothèses ingénieuses ou d'utiles suggestions.

La méthode historique de Brochard était simple, mais d'une application difficile pour tout autre que pour lui. Elle consistait à lire et à relire les textes anciens, à s'en imprégner lentement, jusqu'à ce qu'il crût les bien entendre. Non qu'il ignorât les recherches modernes. Sa curiosité qui était vive, ne lui laissa, jusqu'à son dernier jour, ignorer aucun des travaux importants relatifs à la philosophie ancienne. Il mettait une sorte de point d'honneur à s'assimiler les plus rebutants des livres d'érudition, et il était sans doute en France le seul homme qui eût eu le courage de lire d'un bout à l'autre les recherches de Hirzel sur les écrits philosophiques de Cicéron, ou celles de Bonhöffer sur Epictète. Mais, aux ouvrages d'éxégèse, il préférait les textes originaux. Sans cesse, il relisait Platon, Aristote, Xénophon, Sextus Empiricus, Plotin, qu'il aimait particulièrement. Il avait sa façon de lire qui ne ressemblait guère à celle de nos faiseurs d'index et de statistiques. Rien d'après lui ne donne une idée moins exacte d'un auteur qu'un index, où les textes détachés de leur contexte sont mis bout à bout par ordre de matières, et où le détail et l'essentiel figurent sur le même plan. Dans chaque œuvre d'un grand philosophe, il y a quelques passages, quelques formules, qui donnent la clé de tout le reste et dont la compréhension complète est indispensable. C'est à découvrir ces passages que l'interprète doit d'abord s'attacher. Et il ne les trouve que par une lecture approfondie et répétée de l'œuvre tout entière. Il faut longtemps pour découvrir dans chaque ouvrage ce que Brochard appelait volontiers le centre de perspective [1], c'est-à-dire le texte ou les textes, dans lesquels s'exprime complètement et définitivement la pensée de celui qui les a composés. Tant que ces textes n'ont pas été découverts ni compris, l'explication

1. *La théorie du plaisir d'après Épicure*, p. 255 : « Ne pourrait-il pas se faire que les interprètes et les historiens, n'aient pas bien saisi la pensée du philosophe, et n'aient pas toujours réussi à se placer au vrai centre de perspective, d'où l'on peut découvrir tout l'ensemble d'un système et en apercevoir l'unité. » Cf. : *La logique des Stoïciens*, p. 220.

tâtonne : elle n'a ni profondeur, ni unité; elle reste, malgré l'érudition la plus exacte, incohérente et superficielle. Nul n'avait plus d'estime pour les travaux des érudits. Mais nul n'avait plus de mépris pour l'érudition pure et simple, pour l'étalage indiscret de références disparates dont on ne voit ni le sens ni le but.

Ce centre de perspective une fois découvert, tout devenait clair et s'enchaînait merveilleusement. Brochard avait la conviction profonde que les grands penseurs se sont contredits beaucoup moins que ne l'admettent des interprètes trop pressés et négligents. Avant de reprocher à Platon, Épicure ou Spinoza, des contradictions grossières, indignes même d'un esprit médiocre, il faut être sûr d'abord de les avoir compris [1]. Beaucoup de critiques tomberaient d'elles-mêmes si les doctrines étaient mieux connues. Or, connaître les doctrines, ce n'est pas tant accumuler les textes, que tirer de quelques textes significatifs tout ce qu'ils peuvent donner. La plupart du temps ce n'est pas parce que les éléments de la solution nous manquent que nous ne comprenons pas. Ces éléments, nous les avons : ils sont contenus souvent dans des textes très connus, cent fois cités et commentés, mais que nous ne savons pas lire. Les formules les plus populaires, les plus banales, prennent pour qui sait les regarder de près une puissance et un relief nouveaux. Elles sont riches d'un sens profond, que nos yeux ne voyaient pas, parce qu'ils étaient prévenus, ou parce qu'une érudition mortelle leur ôtait la force de voir cette fraîcheur et cette nouveauté d'impressions qui font le savant et l'historien véritable. La valeur d'une interprétation ne se mesure pas au nombre de textes qu'elle invoque ou au nombre d'autorités dont elle se réclame. De même, en matière de science, ce n'est pas l'accumulation des expériences qui est instructive et utile : une seule expérience bien choisie et bien conduite fait faire plus de découvertes qu'une multitude d'essais incohérents.

Ce procédé de recherche historique fut d'abord instinctif chez Brochard. Il avait le sens inné de l'historien d'idées : il excellait à découvrir les questions à résoudre, les problèmes que soulève chaque doctrine et dont la solution peut seule nous la faire comprendre telle qu'elle fut historiquement. Un système lui

1. *La théorie du plaisir d'après Épicure*, p. 287 : « Les contradictions grossières qu'on a si souvent reprochées à Épicure sont pour la plupart... l'effet d'un malentendu. » Cf. : *ibid.*, p. 255, p. 273.

apparaissait comme une suite de questions posées à la sagacité de l'interprète. Il pensait qu'une simple exposition d'apparence objective, si brillante qu'elle soit, est un moyen commode pour esquiver les difficultés et voiler notre ignorance. Comprendre un auteur, ce n'est pas exposer ses idées dans un langage différent de celui qu'il avait choisi; ce n'est pas briser les cadres qu'il avait fixés après une longue méditation, c'est rendre raison de son système, faire jouer de nouveau le mécanisme qui lui est propre, pour en vérifier toutes les connexions et tous les ressorts. Son esprit n'avait point de repos qu'il n'eût formulé, dans toute leur précision, les problèmes que soulève la structure de chaque doctrine et découvert les solutions au moins problables qu'ils peuvent comporter.

Aussi faisait-il peu de cas des interprétations traditionnelles. Les sujets les plus rebattus étaient ceux qui l'attiraient le plus [1]. Car il savait par expérience combien facilement s'accréditent les interprétations paresseuses, les plus contraires à la lettre et à l'esprit des textes.

Peu à peu ce qui était d'abord instinctif chez lui devint conscient et systématique. En l'obligeant à limiter ses lectures, à se replier en quelque sorte sur lui-même, la maladie inexorable qui le frappa de bonne heure, le força à méditer plus profondément encore quelques ouvrages cent fois relus et qu'il savait par cœur. Des conditions matérielles de travail qui eussent paralysé tout autre, accusèrent au contraire ce que sa méthode avait d'original et de profond. Il apprit davantage à comprendre les philosophes non pas du dehors, mais du dedans, par un effort tenace, pour résoudre, avec les seules ressources qu'ils offrent, les difficultés que nous y trouvons. Suivant une parole de Platon qu'il aimait à citer, il mettait les auteurs à la question, jusqu'à ce qu'ils eussent donné leur réponse.

II

Ce travail de reconstitution n'allait pas sans hypothèses. Les textes ne répondaient pas toujours d'eux-mêmes à la sollicitation de l'historien. Il y fallait ajouter autre chose qu'ils ne disaient pas.

1. Les sujets traités par Brochard se rapportent aux auteurs suivants : Protagoras, Démocrite, Socrate, Zénon d'Élée, Platon, les Stoïciens, Épicure, Bacon, Descartes, Spinoza, Stuart Mill.

L'esprit inventif et parfois aventureux de Brochard se plaisait aux hypothèses et ne dédaignait pas le paradoxe au moins apparent[1]. Tout son enseignement de l'histoire de la philosophie grecque était dominé par un certain nombre de théories, dont quelques-unes, nouvelles en France quand il les énonça, sont devenues banales depuis. Nous les retrouvons à toutes les pages de ce volume, comme les élèves de Brochard les retrouvaient à tous les détours de ses leçons. Leur réunion constitue une sorte de philosophie de l'histoire de la pensée grecque, dont l'influence a été profonde sur plusieurs générations de disciples.

La première et la plus générale de ces hypothèses, c'est qu'il n'y a pas de commune mesure entre la pensée moderne et la pensée antique. C'est que la morale, la science, la religion grecque sont profondément différentes de la morale, de la science et de la religion modernes. La morale moderne est dominée par l'idée du devoir et elle commande le désintéressement et le sacrifice[2]. La morale antique a ignoré le devoir : elle a été la science du bonheur, la recherche du souverain bien, qu'elle a placé dans la perfection de la nature humaine. L'expression la plus parfaite de cette morale a été donné par Aristote, pour lequel le bonheur appartient à l'être qui accomplit sa fonction propre et réalise pleinement sa forme, sans sacrifier aucune des virtualités qui sont en lui. Sur la morale antique, Brochard avait fait mille remarques ingénieuses et pénétrantes. Il montrait notamment comment l'égoïsme foncier qu'elle implique est corrigé et adouci par le rôle qu'elle donne à l'amitié. Il ne voyait pas entre les différentes morales grecques d'Aristote, d'Épicure et de Zénon l'opposition brutale qui a frappé beaucoup d'historiens. Un même esprit général animait d'après lui toutes les conceptions grecques de la vie, esprit véritablement humain, pour lequel l'idéal

1. *Sur le Banquet de Platon*, p. 94 : « Hypothèse pour hypothèse, celle qui est présentée ici a peut-être aussi sa valeur. Elle paraît justifiée par les textes, elle s'accorde assez bien avec les autres dialogues de Platon, elle n'est peut-être pas indigne de l'ensemble du système... »

2. *La morale ancienne et la morale moderne*, p. 490, 491 : « Cependant, si l'on veut bien y prendre garde, cette idée [du devoir] est totalement absente de la morale ancienne. Elle est si étrangère à l'esprit grec que pas plus en grec qu'en latin, il n'est de mot pour l'exprimer. Jamais les anciens n'ont conçu l'idéal moral sous la forme d'une loi ou d'un commandement... Il n'y a point dans la morale grecque un impératif, mais seulement un optatif. » Cf. *ibid.*, p. 493, 494. Et, pour l'idée de Dieu, *L'éternité des âmes selon Spinoza*, p. 380 : « Le dieu des Grecs est toujours fini... qu'il s'agisse, chez Platon de l'Idée du Bien ou de Jupiter, de l'acte pur d'Aristote, ou même du Logos Stoïcien, confondu il est vrai avec le monde, mais avec un monde fini et de forme sphérique »

le plus noble tient encore à la réalité vivante qu'il achève et transfigure, sans vouloir la détruire ni la mutiler.

La science moderne est la science de la quantité. Depuis Descartes, elle a ramené les qualités secondes aux qualités premières de la matière, à l'étendue et au mouvement, et elle a tenu pour essentiel ce qui échappe à la sensation. La science antique, avec l'école de Démocrite, a paru un moment évoluer dans la même direction. Mais avec Platon et Aristote, le point de vue de la qualité a triomphé d'une manière définitive et la science antique, après elle la science du moyen âge, ont suivi une voie exactement contraire à celle dans laquelle s'est engagée depuis Descartes la science moderne[1].

Enfin la religion moderne façonnée par le judaïsme et le christianisme admet l'unité d'un Dieu tout-puissant, prêt à intervenir à chaque instant dans la conduite des événements humains. Cette idée est étrangère, d'après Brochard, à la pensée grecque. Le Grec ne connaît que des dieux particuliers, dont le pouvoir est limité, et dont la nature, voisine de la nature humaine, est sujette aux mêmes faiblesses. L'idée d'infini ne joue pas dans la spéculation antique le rôle qu'elle a pris depuis Descartes, dans la philosophie moderne. L'infini, pour Aristote comme pour Platon, ce n'est pas la perfection mais l'imperfection : il faut le chercher non dans le divin, mais dans ce qu'il y a de plus opposé à la divinité, dans la matière, dans le monde changeant et fugitif des corps. Pour les Grecs, perfection est synonyme de limitation et de détermination. De même leur philosophie n'est jamais dynamiste : elle ignore la notion de force, comme on le voit aisément si l'on approfondit la doctrine aristotélicienne de la forme et de l'acte. Elle ne conçoit pas une création *ex nihilo.*

Ainsi l'esprit de la philosophie moderne est aux antipodes de celui de la philosophie grecque. Aussi faut-il se garder de comparaisons faciles entre la pensée grecque et la pensée moderne. Notamment il n'y a pas de traces de criticisme et peut-être même d'idéalisme chez les Grecs[2]. Tous ont cru à la réalité du monde extérieur. La for-

1. *Le devenir dans la philosophie de Platon*, p. 95, p. 110.

2. *Protagoras et Démocrite*, p. 23-33. Protagoras lui-même, selon Brochard, n'est pas relativiste et reste fidèle au principe : on ne pense pas ce qui n'est pas (p. 24, 29), ou plutôt : « sa doctrine est un relativisme objectif et réaliste. » Cf. : *Le devenir dans la philosophie de Platon*, p. 94 : « Platon n'est pas un idéaliste au sens moderne du mot... Aussi résolument qu'Héraclite, Platon croit à la réalité du monde sensible. » Cf. aussi, p. 30 et : *Les Sceptiques Grecs*, p. 391 : « Il est toujours dangereux de comparer les doctrines anciennes aux modernes;

mule : « on ne pense pas ce qui n'est pas », a dirigé toutes leurs spéculations. Toujours ils ont tenu la sensation et la pensée pour une identification complète de l'esprit qui connaît avec la réalité qu'il connaît. Il faut prendre au pied de la lettre les célèbres formules d'Empédocle sur la sensation. Brochard ne déguisait pas son hostilité contre les historiens de Marbourg qui veulent partout retrouver des ébauches de la pensée kantienne.

Toutefois, dans le détail, des rencontres étaient fatales entre la philosophie ancienne et la philosophie moderne. Le scepticisme et le sensualisme anciens ressemblaient étrangement, selon Brochard, au scepticisme et au sensualisme modernes, comme l'atomisme de Démocrite est proche de l'atomisme des savants du XVIIe et du XVIIIe siècle. De même il constatait les analogies entre la logique stoïcienne et la logique de Stuart Mill [1], entre la physique de Démocrite et celle de Descartes. Avec Zeller, il affirmait la continuité de la pensée philosophique, au moins jusqu'à l'époque de Kant. Cette continuité lui apparaissait dans quelques doctrines essentielles, communes aux Grecs et aux modernes et dont il aimait à esquisser à grands traits le développement à travers l'histoire de la philosophie. C'était d'abord la distinction des qualités premières et des qualités secondes, énoncée par Démocrite, reprise par les sceptiques et reproduite par Descartes, avec des arguments identiques à ceux de Sextus Empiricus. C'était la théorie du jugement, œuvre de la volonté humaine, qu'il trouvait chez les Stoïciens, chez Descartes et chez Kant [2]. C'étaient les hypothèses sensualistes, dont les formules, depuis Démocrite, jusqu'à Stuart Mill, n'avaient guère varié. Surtout, il estimait que le nombre des systèmes possibles de philosophie est limité et que les ressources de l'esprit humain ne sont pas infinies. A l'exception du criticisme, qui se rattache étroitement au développement de la science newtonienne, toutes les grandes hypothèses sur la nature des choses ont été plus ou moins clairement formulées par les anciens. Notamment toutes les grandes métaphysiques réalistes du XVIIe siècle ont leur modèle

trop de raisons s'opposent à ce que de telles assimilations puissent être jamais entièrement exactes et elles ont pour l'ordinaire, plus d'inconvénients que d'avantages. »

1. *La logique de Stuart Mill*, p. 384 445; *la logique des Stoïciens*, I, p. 220-238; II, p. 239-251. Cf. surtout, p. 235-238 et 250.

2. *Descartes Stoïcien*, p. 323-324; *Le traité des Passions de Descartes et l'Éthique de Spinoza*, p. 327 et 331.

dans l'antiquité. Le cartésianisme, en dépit de sa nouveauté apparente, ne fait pas exception[1]. Brochard se plaisait à déterminer les origines stoïciennes et platoniciennes du système de Descartes. Les deux grandes théories du XVIIe siècle sur la nature de la passion ou de l'émotion qui est tenue tantôt pour un phénomène physiologique, tantôt pour une représentation confuse, parfois pour les deux en même temps, se rencontrent déjà chez les Stoïciens. L'union de l'âme et du corps, cette troisième substance interposée par Descartes entre la pensée et l'étendue, correspond à peu près exactement à l'une des divisions de l'âme dans la psychologie d'Aristote. Brochard aimait à répéter : Il n'y a de systèmes de philosophie que dans l'antiquité. Les Grecs, disposant de matériaux réduits, avaient trouvé pour ces matériaux toutes les ordonnances possibles. Ils semblaient avoir fixé une fois pour toutes les cadres en nombre limité, dans lesquels peut se mouvoir l'intelligence humaine. Ces cadres, moins pleins de choses hétérogènes étaient chez eux plus simples, plus facilement visibles que chez les modernes. Et c'est seulement à la lumière des philosophies antiques que nous pouvons comprendre le mécanisme complexe et délicat des métaphysiques modernes. A condition de ne jamais perdre de vue les différences profondes et essentielles, nous pouvons nous permettre de comparer le présent et le passé, et de rapprocher ce que nous avions d'abord opposé. Brochard passait sans effort de la philosophie ancienne à la philosopie moderne. Il jugeait dangereuse l'étroite spécialisation de certains historiens, qui à force de s'enfermer dans l'antiquité se rendent incapables de la comprendre.

A ces hypothèses générales, qu'il aimait à illustrer sans cesse par de nouveaux exemples, il joignait un grand nombre d'hypothèses particulières dont je rappellerai seulement les plus notables.

En premier lieu, il attachait une importance extrême à l'œuvre de Démocrite, l'égal selon lui de Platon et d'Aristote. Il avait cru découvrir — et les recherches récentes semblent confirmer sa thèse — que Démocrite, en dépit de la plupart des doxographes, a vécu plus tard qu'on ne l'admet d'ordinaire et qu'il est très peu antérieur

1. *Descartes Stoïcien* (p. 320-326). La théorie des Idées innées (p. 322), la doctrine de la vertu et du libre-arbitre (p. 323) et surtout la théorie du jugement (p. 324), sont, chez Descartes, d'origine Stoïcienne. Cf. aussi : *Le traité des Passions de Descartes*, p. 331.

à Platon, qui aurait été son rival et son adversaire déclaré [1]. Avant Dyroff, il avait relevé chez Platon des traces nombreuses de l'influence démocritéenne et les citations d'Aristote, qui souvent rapproche les deux philosophes, lui semblaient suffire à démontrer une certaine analogie entre leurs doctrines. L'histoire de la pensée grecque lui paraissait ainsi partagée entre deux grandes traditions rivales, l'une inspirée de l'enseignement de Socrate, l'autre dominée par les doctrines de Démocrite, et il suivait jusque dans la philosophie moderne, le conflit permanent de ces deux tendances fondamentales de l'esprit humain.

En ce qui touche Platon, il se ralliait, pour l'ensemble, à l'interprétation de Zeller, avec plusieurs différences importantes cependant. Il n'admettait pas que les Idées platoniciennes eussent, comme le pense Zeller, le pouvoir d'agir : causes formelles et exemplaires, elles ne sont pas des causes efficientes et elles n'interviennent jamais directement dans le monde sensible. La matière platonicienne ne se confondait pas avec l'espace vide comme Zeller l'a supposé. Elle lui paraissait bien plutôt identique au devenir du *Philèbe* ou au non-être du *Sophiste*. Platon se rattachait ainsi à Anaxagore et sa doctrine de la matière annonçait celle d'Aristote, au lieu de s'y opposer simplement [2]. D'autre part, Brochard pensait que pour Platon, Dieu n'est pas identique à l'Idée du Bien, mais au démiurge du *Timée*, et qu'il occupe dans le Platonisme une place subalterne, au-dessous du monde des Idées [3]. Mais, avec Zeller, il affirmait la continuité de la pensée de Platon, et jusque dans les derniers dialogues, dans le *Timée* et dans les *Lois*, il trouvait des traces nombreuses de la doctrine des Idées séparées [4]. Comme Zeller, il tenait pour à peu près négligeables les résultats des études stylistiques et il ne s'était pas laissé éblouir comme beaucoup d'autres par les travaux de Campbell, Lutoslawski, Ritter, etc., qu'il soumettait dans ses leçons à une critique impitoyable. L'examen attentif du contenu des dialogues lui paraissait plus important, pour déterminer leur succession chronologique, que l'étude minutieuse de leur forme et de leur style [5].

1. *Protagoras et Démocrite*, p. 32. Selon Brochard, Démocrite est né vingt ans après Protagoras.
2. *Le devenir dans la philosophie de Platon*, p. 97-93.
3. *Ibid.*, p. 107.
4. *Les Lois de Platon et la théorie des Idées*, p. 151-168.
5. C'est ainsi que Brochard trouve dans le *Sophiste*, p. 251 D, une allusion au *Parménide* (*La théorie platonicienne de la Participation*, p. 129-130).

D'Aristote, il avait étudié particulièrement la morale. L'*Ethique à Nicomaque* était un de ses livres favoris et il la commentait avec prédilection. Toujours, il revenait à deux points essentiels de cette morale que d'après lui on comprenait mal. La vertu, pour Aristote, est un milieu entre deux extrêmes. Mais cela ne signifiait point que l'homme vertueux est condamné à une médiocrité indécise. Le choix de ce milieu est laissé à l'intelligence, seule capable de définir, dans une circonstance donnée, la solution raisonnable, la seule conforme à la véritable nature de l'homme. Or cette intelligence type, qui décide et choisit, c'était celle de l'honnête homme, de celui qui veut le bien, qui a l'expérience de la vie et n'ignore pas les conséquences de son choix. Loin d'être un éclectisme incertain, la doctrine d'Aristote ouvre les perspectives les plus profondes sur la nature de la vie morale. Il a continué et achevé l'œuvre de Platon [1]. Platon lui-même avait déjà établi, contre les Cyniques, que le plaisir est quelque chose de réel et, contre Aristippe, qu'il ne suffit pas à déterminer le Bien. Il s'était élevé avec force contre ces morales incomplètes et un peu ridicules, qui, détachant le sage du monde concret, lui interdisent la joie, l'activité, la vie [2]. Mais, en faisant du plaisir le complément de l'acte divin, Aristote a précisé la doctrine de son maître et l'a portée à son plus haut point de perfection.

Pour Brochard, comme pour Zeller, la philosophie grecque était une création originale du génie hellénique et il ne croyait pas aux influences orientales. D'après lui, ces influences ne commençaient à s'exercer d'une manière visible qu'avec le stoïcisme. Elles ne devenaient très fortes qu'avec Philon d'Alexandrie et Plotin. Sur la nature de ces influences, il avait une théorie contestable, mais ingénieuse. La religion grecque ancienne était pure, d'après lui, de tout mysticisme. Toujours, il refusa d'attribuer à l'Orphisme la

1. *La morale de Platon*, p. 169-219. Je résume le passage sur Aristote (p. 215-217) et des notes de cours.

2. *Ibid.*, p. 217, 218 : « Le vrai sage, selon Platon, prend part à la vie active : il s'intéresse à la chose publique et combat sur les champs de bataille, Il est athlète, soldat, musicien, magistrat, législateur, prêtre même, avant d'être philosophe. La philosophie n'est pas pour lui un abri, un refuge, un asile, qui permet de se soustraire aux devoirs de la vie civile : elle est plutôt comme une terre promise, où il n'accède qu'après l'avoir vaillamment gagnée. Avant de goûter les douceurs de la vie divine, il lui faut avoir vécu de la vie humaine et c'est parce qu'il a appris tout ce qu'on peut savoir de l'homme, de l'État et de l'univers, qu'il devient capable d'embrasser l'ensemble des choses dans le studieux loisir où se complait sa vieillesse. »

place qu'il paraît raisonnable de lui accorder. Les idées d'infini, de force et les conceptions corrélatives du panthéisme et de l'émanation lui paraissaient des importations sémitiques. Seul les Juifs avaient connu le Dieu-Force, le Tout-Puissant, l'Être qui est au-dessus de l'essence et de l'existence et que les hommes prosternés adorent d'un cœur éperdu et épouvanté. Il se représentait le Jéhovah de la Bible, comme une force brutale et déchaînée, étrangère à toute morale[1]. De l'invasion des idées juives, datait pour lui le panthéisme grec. Sans doute, il relevait au passage les textes des Éléates sur Dieu et les étranges formules par lesquelles Platon caractérise l'Idée du Bien au VIe livre de la *République*[2]. Mais il se refusait à y voir autre chose que des affirmations accidentelles, contraires au génie même de la philosophie grecque. Cette doctrine nouvelle du Dieu tout-puissant passait de Plotin à la scolastique, d'où elle allait inspirer l'œuvre de Spinoza.

C'est une des raisons pour lesquelles, entre les philosophes modernes, il est revenu constamment à Spinoza. Il voyait en lui l'héritier en somme le plus fidèle de la pensée antique, et, sous les éléments proprement juifs et alexandrins de sa doctrine, il découvrait des survivances nombreuses de la philosophie d'Aristote et du stoïcisme[3]. Le cartésianisme n'avait fourni que les cadres et l'armature du système spinoziste. Les idées maîtresses avaient une autre origine et plus ancienne. Moraliste et politique avant tout, c'est dans le *Traité théologico-politique* et dans les deux derniers livres de l'*Éthique* que Spinoza a exprimé le plus profond de sa pensée. A l'exemple des anciens, il a voulu donner à l'homme, dès la vie terrestre, le bonheur. Et ce bonheur réside sans doute dans la connaissance du troisième genre, mais plus encore dans le développement complet et normal de tout ce qui constitue l'individu et en détermine l'essence. Au service de l'aspiration naturelle qui nous porte vers le bonheur, Spinoza a mis, comme Épicure, le mécanisme de nos représentations. L'homme est heureux dans la mesure où il parvient à organiser son esprit, à passer de la connaissance confuse à la connaissance distincte, à réaliser ainsi en lui-même cette conversion qui change l'aspect des

1. *Le Dieu de Spinoza*, p. 332.370. P. 370. « Le Dieu de Spinoza est un Jehovah très amélioré. » Cf. p. 363-365.
2. 508 E, 509 AB.
3. *Ibid.*, p. 332.

choses et les rend bienfaisantes. Comme Platon et Aristote, Spinoza a soutenu le paradoxe apparent de l'identité du bonheur et de la vertu. Comme Platon, il a promis à l'individu vertueux l'éternité personnelle et consciente [1] et sa doctrine, contrairement aux apparences, gravite toute entière autour de la réalité de l'individu. Bien plus, Brochard croyait pouvoir établir que le Dieu de Spinoza est distinct de l'univers, qu'il est individuel et conscient et que Spinoza en somme n'a pas été panthéiste [2].

Chacune de ces hypothèses, Brochard excellait à la défendre par des arguments décisifs, au moins en apparence. Il paraissait mettre une sorte d'orgueil à imposer par la force de sa dialectique, l'explication la plus déconcertante au premier abord. Loin de dissimuler les difficultés, il les abordait de front, avec une franchise et une vigueur toujours nouvelles. Il semblait toujours plaider une cause, lutter contre un adversaire, prendre corps à corps une thèse ennemie, dont il montrait, avec une impitoyable clairvoyance, la faiblesse et la vanité. S'il n'avait point été historien, il eût fait un avocat éminent. Mais ce talent d'avocat, Brochard le mettait au service d'idées longuement mûries et il ne fut jamais de ceux qui défendent des paradoxes, pour le simple plaisir d'étonner.

III

Joignant ainsi l'hypothèse à une analyse minutieuse de quelques textes significatifs, Brochard atteignait, semble-t-il sans effort, à une parfaite clarté. La netteté de son esprit était incomparable, comme la netteté de sa parole. Jamais il ne se perdait au milieu des discussions les plus subtiles et il savait, en quelques mots décisifs, ramener l'attention hésitante vers l'objet véritable du débat. Il projetait ainsi une lumière éclatante sur quelques parties des systèmes qu'il étudiait. Ces parties étaient éclairées dans leurs moindres détails. Chacune se détachait à sa place avec une précision et un relief saisissants. Avec cette méthode, l'à peu près et le trompe l'œil étaient impossibles. Une probité rigoureuse interdisait à Brochard tout artifice

1. *L'Éternité des âmes selon Spinoza*, p. 371-372 : « Il s'agit dans la deuxième moitié du même livre de l'*Éthique* d'une éternité individuelle et personnelle. » Cf. p. 373.
2. *Le Dieu de Spinoza*, p. 360.

et toute digression. La discussion se poursuivait, dans un ordre inflexible et d'avance on savait où elle devait aboutir et par quelles étapes elle devait passer. Le plan et toutes les divisions étaient annoncés dès le début; chaque développement venait à sa place, avec l'importance exacte que l'ensemble commandait. Chaque argument était présenté dans toute sa force et distingué de tous les autres. Pareillement, quand Brochard expliquait un texte, il n'avait point de répit qu'il n'en eût compris tout le détail et fait disparaître toute l'obscurité. Sa méthode était honnête, à la façon de celle des grands humanistes. Il ne disait rien qu'il n'eût lui-même parfaitement éclairci et dont il n'eût pesé toutes les conséquences. Cela donnait à sa parole, cela donne à ses articles, ce ton net et décidé, cette allure franche, tout de premier jet, cette simplicité hardie qui frappaient les auditeurs. Peu de transitions, des masses bien équilibrées, pas de développements inutiles, de distance en distance de rapides et saisissants résumés, bref une clarté sans nuage, une force et une plénitude d'expression, qui faisaient de chacun de ses exposés quelque chose de définitif et de classique. Brochard, à la fin de sa vie écrivait et parlait comme peignent, dit-on, les peintres sûrs de leur technique, dont le pinceau ignore les hésitations et les retouches. Il avait l'air d'improviser. Mais cette improvisation, si libre en apparence, était le résultat d'un long travail intérieur. Dans chacune de ses leçons, pas une idée qui n'eût été tournée et retournée sous toutes ses faces, pour laquelle il n'eût essayé quantité de formules diverses, afin de choisir la plus simple, la plus expressive, la plus nette. L'art de sa parole impérieuse et décisive provenait ainsi de l'ordre de sa pensée, qui jamais ne s'aventurait sans avoir d'avance assuré toutes ses démarches. Dans la forêt touffue des textes, il savait pratiquer de larges coupes, par où l'air et la lumière pénétraient à flots. Il excellait à ouvrir derrière les masses principales des perspectives illimitées, à ménager de vastes horizons, sur lesquels les détails qu'il avait choisis se détachaient en relief.

Ces qualités singulières d'esprit étaient merveilleusement propres à l'enseignement. L'ordre et la clarté, les deux qualités essentielles du professeur, Brochard les possédait au suprême degré. Il excellait à débrouiller et à éclaircir pour ses auditeurs, les sujets les plus obscurs et les plus difficiles. Il faisait ce tour de force d'exposer de mémoire sans rien omettre les discussions inextricables du *Parmé-*

nide et du *Sophiste* de Platon, ou les arguments les plus subtils des sophistes grecs. Chacune de ses leçons se retenait tout entière et il suffisait de l'avoir écoutée, pour n'en plus pouvoir rien oublier. Découvrant partout des problèmes à résoudre et des difficultés à élucider, il combattait chez ses élèves cette paresse intellectuelle qui s'accommode trop volontiers des solutions reçues. Il leur suggérait en foule les sujets de recherche personnelle en même temps qu'il leur donnait des modèles achevés de discussion et d'exposition. Nul ne savait comme lui critiquer une leçon ou un devoir d'élève et, si les matériaux en étaient bons, les faire valoir par la simple disposition qu'il leur donnait.

Utilisant au besoin une redoutable ironie, il cherchait à guérir ses disciples de la pédanterie, de l'obscurité et surtout de l'incohérence qu'il tenait pour le défaut le moins pardonnable chez un philosophe. Il leur enseignait à aller droit aux questions importantes, sans s'égarer à tous les buissons du chemin.

IV

Ces procédés d'esprit, fixés peu à peu par une longue pratique de l'enseignement et par des années de méditation, sont excellents pour un professeur ; ils ne vont pas sans inconvénients graves pour un historien. Le choix des textes décisifs est toujours difficile et hasardeux. Si probe que soit la pensée du lecteur, elle risque toujours de s'arrêter au gré de ses préférences cachées. Et puis, aucune philosophie un peu riche ne se laisse sans danger reconstruire autour de quelques formules, si judicieux qu'en puisse être le choix. On ne peut pas condamner un philosophe sur une seule parole. Il n'est pas douteux que Brochard donne parfois des doctrines qu'il expose une idée trop pauvre, trop simple et déformée. La lumière crue qu'il projette sur quelques parties des systèmes laisse dans une ombre profonde d'autres parties importantes. Il n'est pas toujours possible de découvrir pour chaque philosophie un centre de perspective, d'où l'on puisse la dominer et la comprendre dans son entier. Même en Grèce et même pour les formes les plus anciennes de la pensée, les conditions d'existence d'une doctrine sont trop complexes, pour qu'on puisse la résumer en quelques formules. Pour les philosophies composites comme le stoïcisme et l'épicurisme, ce n'est pas un

centre unique de perspective, mais plusieurs centres différents qu'il faudrait assurer. Nous savons maintenant que le platonisme n'est pas le système simple et cohérent que Brochard, après Zeller, croyait y découvrir. De plus en plus cette idée s'impose que la philosophie grecque, comme toute philosophie, ne se suffit pas à elle-même, qu'elle est en rapports continuels avec la science, la religion, l'art, la vie sociale des Grecs. Brochard a abordé l'histoire de la philosophie en philosophe plus qu'en historien. Comme à la plupart des historiens français de la philosophie ancienne, il lui a manqué la forte culture historique et philologique qui eût été nécessaire. Logicien avant tout, il a souvent négligé le côté historique des problèmes qu'il abordait.

A propos de chacun d'eux, il a saisi avec une force admirable certains des éléments de la solution. Mais sa méthode même le condamnait à être toujours incomplet. Aussi, à l'exception de son mémoire sur les *Sceptiques Grecs*, où ses qualités naturelles convenaient parfaitement au sujet, la plupart des autres travaux de Brochard restent contestables, comme des thèses admirablement défendues, mais comme des thèses. Prendre toujours parti, comme il le faisait avec une décision et une vigueur extrêmes, c'est être souvent de parti pris. Brochard, on ne peut se le dissimuler, a eu ses partis pris, qui étaient parfois injustes. A vrai dire, il ne se distinguait pas en cela des érudits allemands, dont il critiquait les travaux. En matière d'histoire de la philosophie, comme en matière d'histoire politique, les savants allemands unissent souvent à l'érudition la plus exacte et la plus minutieuse, des conceptions générales, indépendantes en réalité des textes qui semblent les justifier. Peut-être, après tout, l'histoire objective est-elle impossible, puisqu'il faut toujours, pour donner aux textes un sens et une valeur, les grouper et sans doute les altérer en les interprétant. Dépouillées volontairement de cet appareil érudit qui les masque et fait illusion, les hypothèses, chez Brochard, apparaissaient dans leur nudité, et la clarté souveraine de l'exposition faisait encore ressortir ce qu'elles pouvaient avoir d'arbitraire et d'exclusif.

En tous cas, Brochard, guidé d'ordinaire par le bon sens le plus ferme et le tact le plus délicat, a cédé rarement à la tentation fréquente chez les Allemands de grossir démesurément les infiniment petits. Au surplus, quand il lui arrivait, et c'était souvent, de mettre le doigt sur la solution probable d'un problème défini et

précis, avec quelle force et quelle sûreté il savait énoncer sa thèse et l'imposer par des arguments irrésistibles! Son étude sur les paradoxes de Zénon d'Élée, sa discussion des thèses du *Parménide* et du *Sophiste*, ses analyses du *Banquet*, son exposé de la morale épicurienne, sont à ce point de vue des modèles. Le premier, il expliqua nettement et sans ambages ce que Renouvier avait entrevu, que les quatre arguments fameux de Zénon d'Élée contre le mouvement se divisent en deux groupes, les uns visant l'hypothèse de la continuité, les autres celle des indivisibles, et par le simple commentaire des textes d'Aristote et de Simplicius, il restaura ces arguments dans toute leur force avec une lumineuse clarté [1]. Après Fouillée et Zeller, mais avec autrement de rigueur et de précision, il montra le lien qui unit au *Parménide*, le *Sophiste* et le Ve livre de la *République*, et comment l'affirmation de l'existence du non-être et d'une communauté définie des genres permet de résoudre les problèmes du jugement et d'écarter les difficultés de la participation [2].

Mais la partie la plus achevée de son œuvre est probablement constituée par la série d'études qu'il a consacrées au mythe platonicien et à la théorie de l'Amour dans le *Banquet* et dans le *Phèdre*. Se résignant malaisément à sacrifier comme inutiles tous les éléments mythiques des dialogues, à réduire ainsi toute la doctrine de Platon à un simple jeu logique, Brochard montre, en s'appuyant sur l'autorité d'Aristote, que les textes mythiques et surtout le *Timée* ont une grande importance [3]. Partout, Platon sentant inaccessible l'idéal très haut qu'il a fixé pour la science, laisse une place à l'opinion, aux probabilités, aux hypothèses raisonnables. Le *Timée*, expression de ces hypothèses chères à Platon, doit être pris au pied de la lettre et la physique qu'il renferme est un élément essentiel du système platonicien. Quant au *Banquet*, Platon y précise, à propos de l'Amour, le rôle qu'il attribue à l'opinion. D'abord, en face du Socrate ridicule des *Nuées*, il dresse le portrait saisissant du Socrate véritable, et par un raffinement d'ironie, c'est l'adversaire même de Socrate, Aristophane, qu'il charge de chanter la palinodie et de

1. *Les arguments de Zénon d'Élée*, p. 1-14; *Les prétendus sophismes de Zénon d'Élée*, p. 15-22. Cf. surtout p. 9 et p. 22.

2. *La théorie platonicienne de la Participation d'après le Parménide et le Sophiste*, p. 113-148. Cf. notamment, p. 123, 132, 146, 147.

3. *Les Mythes dans la philosophie de Platon*, p. 46-59. Cf. p. 59 : « Le mythe se rattache ainsi par sa racine même au système et il en fait vraiment partie intégrante. »

venger son maître[1]. En outre, après avoir parodié, dans les cinq premiers discours du *Banquet*, les divagations sentimentales des sophistes, Prodicos, Gorgias ou Hippias d'Elis, tous défenseurs de l'Amour-Dieu, apologistes de la passion triomphante[2], il établit, par le discours de Socrate, que l'Amour n'est pas un Dieu mais un démon, que sa nature, comme celle de l'opinion, est indécise et mêlée de bien et de mal, qu'il joue un rôle subalterne et doit être subordonné à la raison et au bien[3].

Épicure a également inspiré à Brochard quelques-uns de ses développements les meilleurs. Partant des contradictions qui subsistent entre les divers interprètes de l'épicurisme, dont les uns tiennent la morale d'Épicure pour un hédonisme grossier, dont les autres veulent faire d'Épicure le devancier des utilitaires modernes, il établit que l'Épicurisme ne fut ni l'hédonisme, ni l'utilitarisme, mais une méthode nouvelle pour assurer l'homme contre la douleur et le défendre, par un emploi judicieux de ses représentations, contre la faiblesse et le désespoir. Il lui suffit pour y parvenir de relire et de confronter entre eux les textes de Cicéron. Ici, le sens historique se doublait de l'expérience personnelle. Brochard avait dû se poser, dans des conditions à peu près analogues, le problème qui avait tourmenté Épicure, et dans les pages qu'il a consacrées au philosophe grec, on sent l'accent poignant de la souffrance et l'effort personnel vers la libération[4].

Ces quelques articles suffiraient à fonder la réputation de Brochard. Rarement, on vit tant de sagacité dans l'analyse des textes, jointe à tant de vigueur de pensée, à une notion si juste et si claire de ce que furent les sentiments antiques sur les problèmes de la

1. *Sur le Banquet de Platon*, p. 89-91.
2. *Ibid.*, p. 66-67.
3. *Ibid.*, p. 77-78.
4. *La théorie du plaisir d'après Épicure*, p. 252-293; *La morale d'Épicure*, p. 294-299. Cf. notamment, p. 285, 283-284 et 291-202 : « Après tout, les joies qu'il s'agit de faire revivre ne sont pas entièrement illusoires, puisqu'elles ont été ressenties. Ce n'est faire offense ni à la vérité, ni à personne, que d'essayer de faire revivre des jours heureux. Entre les joies passées et celles qu'on essaie de ressaisir par autosuggestion, il n'y a que la différence du temps et le temps n'est rien. Enfin, si dans les cas extrêmes, ce remède est d'une application difficile, il faut songer que ces cas sont eux-mêmes assez rares. Les grandes souffrances et les cruelles maladies sont heureusement des exceptions et dans le train ordinaire de la vie on n'a pas besoin de recourir aux suprêmes efforts. Tout le monde ne va pas dans le taureau de Phalaris et tous les hommes ne souffrent pas de l'atroce maladie dont mourut Épicure. C'est aux grands maux qu'il faut les grands remèdes. »

morale éternelle. Si Brochard s'est trompé parfois, il n'a rien fait pour dissimuler son erreur. Il livre sa pensée tout entière, sans se ménager aucune retraite. Mais, quand il frappe juste, ses écrits procurent la joie que donne une œuvre achevée, à laquelle on ne peut rien changer sans en altérer la perfection.

V

En somme, cet historien éminent de la philosophie a été surtout un philosophe [1]. Faire de l'histoire, ce n'était point pour lui, sans doute, substituer sa pensée personnelle à celle des philosophes du passé, mais c'était s'assimiler cette pensée, la revivre en soi-même, en dégager ce qu'elle enfermait de vivant et d'actif. Si différents que ses procédés fussent de ceux de Zeller et de Boutroux, sa conception de l'histoire était voisine de celle de ces deux philosophes. Comme eux, il s'intéressait aux idées, plus qu'au détail biographique [2] et il attachait à ces idées une valeur permanente et indépendante de la personnalité de leurs auteurs [3]. C'est dire qu'il avait lui-même sinon un système complet, du moins un ensemble cohérent d'idées philosophiques. En effet, de même qu'il ne s'interdisait point les incursions dans l'histoire de la philosophie moderne, il ne se désintéressa jamais des grands problèmes théoriques. Ses préférences personnelles le portèrent de bonne heure vers les questions de logique et de morale [4]. Les nécessités de l'enseignement dont il était chargé et aussi l'état précaire de sa santé l'empêchèrent de produire dans cette direction tout ce qu'on pouvait attendre de lui, et tout ce que promettait sa thèse sur l'erreur. Mais ceux qui ont entendu ses leçons et ses conversations sur des sujets de logique et de morale n'ont pas oublié la pénétration et l'originalité de sa pensée. Les quatre articles que M. Delbos a édités de nouveau et qui sont, avec sa thèse, tout ce que Brochard

1. Delbos, Introduction, p. xxv.
2. Cependant dans les *Sceptiques Grecs*, p. 68 et suiv., Brochard utilise pour faire comprendre la doctrine de Pyrrhon, la biographie de ce philosophe.
3. *Ibid.*, p. 393 : « Nous oserons examiner les thèses sceptiques en toute liberté d'esprit, essayer d'en déterminer le fort et le faible, leur donner raison, quand il nous paraîtra que la raison est pour elles, les condamner quand il nous sera prouvé qu'elles ont tort. »
4. Delbos, Intr., p. xxvi-xxvii.

a publié sur des questions théoriques n'en donnent qu'une idée imparfaite.

D'abord disciple fidèle de Renouvier, Brochard s'était peu à peu affranchi, semble-t-il, des doctrines criticistes, non sans garder pour le philosophe dont l'esprit net et vigoureux avait séduit sa jeunesse une admiration reconnaissante[1]. Dans la philosophie, il s'intéressait naturellement à ce qui était utile et pouvait servir dans la vie. Il avait coutume de répéter qu'il n'y a pas de philosophie théorique et que toute doctrine a des intentions pratiques, même si elle ne les avoue point[2]. La psychologie, la logique et la morale l'attiraient plus que la métaphysique, dont il traitait surtout en historien. Dans la psychologie, dont il suivait les progrès avec une curiosité attentive, il aimait surtout ce qui prête à la discussion logique, ce qui peut se construire et s'interpréter rationnellement, la théorie de la connaissance et celle de la volonté. Le reste, trop technique ou trop fuyant, il l'abandonnait aux physiologistes et aux romanciers. Subtil et pénétrant quand il le fallait, façonné par la fréquentation des sceptiques anciens à toutes les arguties de la logique formelle, il était implacable à l'égard de ceux qui prétendent réformer la logique et ne possèdent pas les règles d'Aristote. Il forgeait à leur usage des exemples burlesques où les fautes contre l'École apparaissaient dans toute leur horreur. C'est qu'il tenait la logique, même dans ses parties les plus rebutantes, pour la forme supérieure et scientifique du bon sens et de la droite raison. Il était rationaliste par tempérament, par caractère, à la façon d'un cartésien qui aurait fréquenté Port-Royal. Jamais le mysticisme ne lui dit rien qui vaille et il observait avec méfiance les progrès des nouvelles philosophies de l'intuition. De Descartes et de Renouvier, il avait appris à considérer comme essentiel le rôle de la volonté dans le jugement. Mais cette volonté, il la voulait soumise à la raison claire, et déterminée par elle. La croyance ne lui semblait légitime qu'à la condition qu'elle fût fondée en raison[3]. Sans doute,

1. Delbos, Intr., p. XII.
2. *Les Sceptiques Grecs*, p. 411.
3. *De la croyance*, p. 462-488, p. 481 : « La plupart du temps ce qui décide de nos croyances c'est le hasard de l'éducation ou de la naissance, ou les exemples que nous avons eus sous les yeux, ou les premiers livres que nous avons lus, ou les premiers maîtres que nous avons entendus. Nos convictions seraient-elles moins fortes si au lieu de les avoir subies aveuglément, nous les avions formées, en connaissance de cause, après réflexion, à l'âge d'homme? La croyance peut s'établir solidement sans renier ses origines. » Cf. *Les Sceptiques Grecs*, p. 396.

la part de la croyance est grande dans la vie humaine. Même en matière scientifique, toute affirmation implique l'adhésion volontaire qui caractérise la croyance. Mais pour rien au monde, Brochard n'eût proclamé que la croyance est supérieure à la raison et qu'elle a des droits que l'entendement ne connaît pas. C'est seulement lorsque l'expérience et la raison ont dit tout ce qu'elles pouvaient dire, lorsque la raison a épuisé toutes ses ressources et qu'elle nous met en présence de plusieurs solutions également possibles et raisonnables, que la volonté intervient pour imposer un choix pratiquement nécessaire et légitime seulement dans la mesure où la théorie l'a préparé et rendu conscient[1]. Brochard admettait le dualisme kantien de la raison théorique et de la raison pratique, mais à la condition que pour devenir pratique, la raison ne cessât pas d'être la raison. La qualité dont il faisait le plus de cas était un jugement droit et ferme. Il eût préféré à la subtilité la plus raffinée le bon sens un peu massif d'un homme du commun. Ce n'est pas qu'il méconnût ce qu'il y a dans notre activité d'inconscient, de machinal et en somme d'irrationnel. Un curieux article sur l'association par similarité[2], dont les conclusions sont devenues classiques, bien que l'on n'en cite point toujours l'auteur, montre à merveille que les associations les plus utiles et les plus fécondes se font la plupart du temps hors de la conscience, par un travail obscur qui échappe en grande partie aux prises de notre volonté[3]. Mais dans le même article, en déduisant les conséquences logiques des thèses associationnistes, Brochard établit fortement que l'association par ressemblance suppose une activité originale de l'esprit conscient, irréductible au pur mécanisme. Entre l'homme et l'animal, il admet une différence radicale et il n'eût pas compris la subordination de l'intelligence aux obscures sollicitations de l'instinct[4]. C'est pourquoi, il revenait, en matière de logique, aux conclusions de Kant et de Renouvier, à la *Critique de la Raison pure*, dont il détestait le formalisme, mais aimait l'esprit rationaliste[5].

Ce goût de ce qui est rationnel se retrouve dans sa morale. Ici

1. *Les Sceptiques Grecs*, p. 410, 417.
2. *La loi de similarité dans les associations d'idées*, p. 459-460.
3. *Ibid.*, p. 457-458.
4. *Ibid.*, p. 458.
5. Cf. cependant les réserves sur la doctrine kantienne formulées dès 1884 dans les *Sceptiques Grecs*, p. 404, 403. Mais Brochard, à ce moment, accepte encore la morale de Kant. *Ibid.*, p. 429-430.

nous touchons à la partie la plus profonde et la plus vivante de sa pensée. Pour lui le problème moral n'était pas seulement un problème théorique, un thème à discussions scolaires ou à déclamations. Il ne cachait pas son mépris pour les homélies néo-kantiennes, dont foisonne notre littérature universitaire. Faire de la morale, ce n'est pas seulement pleurer et s'émouvoir et « s'élever l'âme » à tout propos et hors de propos. Un des premiers, il avait compris l'importance vitale pour la France nouvelle, d'établir une morale laïque solide, dans un pays où la morale religieuse n'a plus de prise sur la majorité des citoyens. Il avait, comme on le sait, pris une part active aux polémiques qui accompagnèrent la création de l'école nouvelle. D'abord, avec Renouvier et Burdeau, il demanda la solution à la morale kantienne. Mais peu à peu, il se convainquit que la morale de Kant ne suffit pas. Seule, elle ne peut donner à celui qui souffre dans sa chair et dans son cœur, le courage de supporter la vie. Il admirait la *Critique de la Raison pratique*, mais il en acceptait difficilement le formalisme un peu byzantin. Au reste, une morale se juge moins à sa valeur doctrinale qu'à son efficacité contre le mal et la douleur. Pour qui a perdu la foi religieuse et qui veut trouver la force de souffrir, il faut autre chose que des théories subtiles et des définitions de mots. Brochard demanda secours aux philosophes anciens et à Spinoza, et il se fit une morale à sa mesure et à son usage, dont il éprouva sur lui-même la vertu, avant de l'enseigner. Cette morale ignorait l'idée du devoir et négligeait les sanctions surnaturelles [1]. Il en trouvait le premier et le plus nécessaire article chez les philosophes anciens, chez Spinoza, dans le christianisme même. Toutes les morales, pensait-il, s'accordent sur un point essentiel : le premier degré de la sagesse, c'est la résignation à l'inévitable, l'acceptation tranquille de la souffrance, l'adaptation à ce qui est [2]. Ne pouvant agir sur l'ordre du monde, c'est en nous mêmes que nous devons chercher le répit. Or, si les

1. *La morale ancienne et la morale moderne*, p. 501 : « On devrait la séparer complètement de la théologie, la faire descendre une fois de plus du ciel sur la terre et en quelque sorte la laïciser. »

2. *La théorie du plaisir d'après Épicure*, p. 293 : « La religion ne parle pas ici autrement que la philosophie : la soumission à la volonté de Dieu ne diffère pas de la résignation du philosophe. Et que ce soit bien là le dernier mot de la sagesse humaine et l'essence même de la philosophie, c'est ce que le sens commun a reconnu depuis longtemps, en donnant le nom de philosophe à qui sait supporter le mal et faire bonne contenance devant les misères de la vie. Ce n'est pas sans une raison profonde que philosophie est synonyme de résignation. »

choses extérieures nous manquent, nos idées, nos représentations restent en notre pouvoir. Par une discipline et un exercice continuels, nous pouvons changer le cours de nos représentations, peupler notre esprit d'images consolantes et de souvenirs agréables, nous pouvons porter les représentations utiles à une force telle qu'elles combattent efficacement la douleur présente [1]. Ce qu'il admirait chez Épicure, il le retrouvait chez Spinoza. De là sa prédilection pour ce philosophe qui nous apprend à lutter contre la douleur, par la maîtrise de nos idées, à projeter sur le monde hostile la lumière intérieure qui le purifie. Enfin, il demandait à Platon et à Aristote le couronnement de son système moral. Il apprenait d'eux que la perfection souveraine, c'est la perfection de la pensée, l'équilibre intérieur qui harmonise et coordonne les désirs de l'individu.

Ces idées morales n'étaient pas nouvelles, et Brochard en connaissait mieux que personne la provenance. Mais il ne se contenta pas de les enseigner, notamment dans les leçons qu'il faisait avec un plaisir particulier devant un auditoire exclusivement féminin, ou d'en faire passer la substance dans quelques-uns de ses articles. Ce qu'il enseignait, il l'avait éprouvé et contrôlé sur lui-même et sa parole en tirait une force et une autorité qui émouvaient. On savait qu'il avait, comme Épicure, dû vaincre la souffrance la plus cruelle, qu'il avait assisté, spectateur impuissant et résigné, à la destruction progressive de son organisme, mais qu'en même temps, au milieu des plus affreuses souffrances, il avait su rester maître de son intelligence et de sa volonté, ami de la vie et curieux des idées. Le miracle moral que réclament les mystiques, il l'avait réalisé en lui-même, par la seule force de sa pensée, sans abdiquer jamais les droits de la raison. Et cet optimisme, cette fermeté tranquille, ce clair bon sens faisaient avec son corps délabré un contraste inoubliable qui doublait l'influence de son enseignement. Au reste, il estimait qu'il ne suffit pas au sage d'atteindre à la paix intérieure. Il avait appris des anciens à estimer l'amitié comme une vertu nécessaire et il insistait sur la place qu'une théorie de l'amitié doit tenir dans toute morale vraiment humaine. Toujours à l'exemple des anciens, il s'intéressait passionnément à toutes les formes de la vie sociale. Professeur ou citoyen, il entendit jusqu'à la fin remplir utilement sa double fonction.

1. *La théorie du plaisir d'après Épicure*, p. 289-290 ; *La morale d'Épicure*, p. 295.

Telle était pour lui la morale, toute pratique, débarrassée des discussions stériles et détachée, semble-t-il, de toute métaphysique, mais fondée sur l'expérience la plus intime et la plus directe de la vie.

Il est réconfortant d'apprendre que les doctrines morales des Grecs peuvent encore de nos jours, donner à un homme tant de courage et organiser une telle vie. Il est permis de supposer cependant que Brochard, interprète des philosophes anciens, a parfois dépassé leur pensée et qu'il a embelli leur morale du reflet de sa propre expérience. Mais c'est, après tout, le seul moyen de comprendre pleinement les doctrines morales du passé que de les revivre et d'en éprouver sur soi-même l'efficacité. Brochard ne fut pas sans doute uniquement, comme quelques-uns de ses élèves l'ont cru, le sage antique vivant parmi nous. Dans sa morale, il y avait, quoi qu'il en dît, plus d'un souvenir du christianisme et de la doctrine de Kant. L'idée du devoir lui semblait superflue; mais nul n'eut une plus haute conception de son devoir et de son honneur, de la dignité et des charges de sa profession. Nul ne fut plus attaché à la tradition et parfois même dans ce qu'elle a d'extérieur et de formel. En ce libre esprit, si indépendant et si frondeur à l'occasion il n'y avait point de place pour le désordre. Mais cela encore est un trait qui le rapproche des anciens, dévoués à la cité et respectueux des enseignements du passé.

Si nous savons lire ces articles, nous y retrouvons le reflet affaibli de ce que fut Brochard lui-même, historien et philosophe, et philosophe encore plus qu'historien. Le hasard qui le porta en 1884 vers les études de philosophie ancienne répondait, semble-t-il, à son destin et à sa nature propres. Avec les différences qui tiennent à la différence des temps, nul peut-être ne nous donne mieux l'idée de ce que furent les sages anciens. Un esprit net et vigoureux, capable de tout comprendre, mais limitant son essor, pour le mieux assurer, prompt à l'ironie et mordant parfois, une volonté droite et ferme, quelque chose de naturel et de viril dans toute la personnalité, un courage simple et tranquille, ce sont bien là les traits que nous imaginons chez les philosophes de l'âge classique de la Grèce. Lorsqu'un homme de cette trempe disparaît, ses amis ont le sentiment que son œuvre écrite ne le représente pas tout entier, et ils éprouvent le besoin de faire revivre en eux-mêmes l'image qui n'a cessé de les obséder. Plus d'un, en relisant les textes réunis par M. Delbos,

ressentira cette impression. Il reverra le visage ravagé, mais si expressif au-dessus du corps débile, il entendra les inflexions familières de cette voix pleine et grave, et les souvenirs reviendront en foule, pour enrichir et illustrer les textes.

En somme, Brochard n'a été sans doute ni un créateur de systèmes, ni un de ces historiens qui ouvrent et défrichent des domaines inexplorés. Mais ce qui le distingue des grands métaphysiciens du passé ou des érudits, dont il met en œuvre les patients travaux, c'est justement ce qui le rend plus accessible. En cet écrivain probe et fort, nous reconnaissons quelques-unes des qualités les plus précieuses du génie classique. En ce professeur admirable, nous aimons une humanité proche de la nôtre. Lorsqu'ils se groupaient autour de lui, ses élèves ne rendaient pas seulement hommage à une rare maîtrise et à un noble caractère. Pour eux, Brochard fut vraiment le chef d'école, ce qu'Épicure ou Pyrrhon avaient été pour leurs disciples, le vivant modèle de la pensée et de l'action. Et ainsi, quelque chose de la beauté antique flotte encore autour de sa mémoire et reste fixé dans dans ses écrits.

ALBERT RIVAUD.

QUESTIONS PRATIQUES

LE SYNDICALISME JAUNE

On a étudié ici même le Syndicalisme révolutionnaire et le Syndicalisme réformiste. Il convient de compléter cette enquête sur les théories sociales des ouvriers organisés en étudiant le Syndicalisme jaune.

On peut prendre comme guide un ouvrage récemment paru de M. Pawlowski, *Les Syndicats jaunes* (Paris, Alcan, 1911). Ce petit livre contient beaucoup de faits intéressants. Mais la doctrine est présentée de la façon la plus confuse. Et la plupart des citations ne sont pas accompagnées de l'indication de leurs sources : ce qui diminue à la fois la valeur scientifique du livre et son utilité pratique.

M. Pawlowski cite, dans sa bibliographie, divers ouvrages comme *Les idées jaunes*, par M. G. Japy (Paris, Plon, 1906); *Les Syndicats jaunes*, par M. Robert Warin (Paris, Jouve, 1908), l'*Almanach des Jaunes* (1907), la collection du journal *Le Jaune*, etc.

*
* *

Le Syndicalisme jaune est la théorie des travailleurs groupés en Syndicats dits *indépendants* ou *jaunes*, qui ont pour idéal l'accord avec le patronat. Les premiers Syndicats *indépendants* ont été fondés par des catholiques s'intitulant parfois démocrates-chrétiens (Syndicat des employés, en 1887). Puis des Syndicats *jaunes*, sans caractère confessionnel furent créés, — évidemment sous des influences patronales, — en tout cas à la suite de grèves menées par le syndicat rouge, — au Creusot et à Montceau-les-Mines en 1899.

L'insigne de ces syndiqués du Creusot était un gland jaune : d'où le nom qu'on leur appliqua.

Ces Syndicats jaunes ont été groupés en des Fédérations qui ont pris des noms divers, à la suite de querelles intestines : *Bourse du Travail indépendante* en 1901; *Fédération nationale des Jaunes de France* en 1902; *Parti socialiste national* en 1903; de nouveau *Fédération nationale des Jaunes de France* en 1904; *Fédération syndicale des Jaunes de France* en 1909.

M. Pawlowski décrit avec sympathie les principaux représentants de ce Syndicalisme jaune auquel il est très favorable : ce n'est pas sa faute si ces portraits ont l'air de caricatures. Voici M. Lenoir, « portant une barbe blonde qui lui donnait un aspect sympathique... Le bon combat lui assura une paisible retraite, et il se retira à Juan-les-Pins, auprès de cette Méditerranée qui console de tant de désillusions » (p. 114). — Voilà M. Biétry, « plus simple qu'arrogant » (p. 120) : au régiment, « ses qualités d'énergie lui valurent les galons de brigadier » (p. 116), du moins avant son passage aux Compagnies de discipline; ouvrier, ardent socialiste, il s'« assagit » et devint contremaître (p. 118); « une lettre ouverte à la duchesse d'Uzès le mit en vedette » (p. 119); devenu chef des Jaunes, il entra en rapport avec M. de Nélidoff, ambassadeur du tzar à Paris et avec les délégués de l'*Union du peuple russe*; et il rédigea, de concert avec eux, un *Appel aux travailleurs russes* pour les détourner du Socialisme (p. 137 et suiv.). — Enfin, après les chefs, il ne faut pas oublier les fidèles, comme « le capitaine Dejean, qui vendit sa cave pour soutenir le mouvement » (p. 120) ou « Mme de Weldegg, qui, avec Mlle de Blarer, fit fleurir le *genêt* » (p. 121) (le genêt d'or est l'insigne des jaunes).

La *Bourse du Travail indépendante* aurait groupé, selon M. Lenoir, 200 000 adhérents en 1901 (ce chiffre paraît fort exagéré). La *Fédération nationale des Jaunes de France* aurait groupé 322 000 travailleurs en 1904, 375 000 adhérents de toutes classes en 1907.

*
* *

Le point de départ de la doctrine, c'est la constatation que la classe patronale et la classe laborieuse ont des intérêts solidaires Le patron a besoin des travailleurs : comment produirait-il sans eux? Les travailleurs ont besoin du patron : comment vivraient-ils

sans lui? Le « capital-argent » et le « capital-travail » seraient impuissants, isolés; unis, ils font la prospérité de la nation, assurent la vie présente et le progrès futur de l'humanité.

Il est mauvais d'opposer la classe capitaliste et la classe prolétarienne, de les exciter l'une contre l'autre. La lutte des classes est un principe erroné et infécond. Le Comité du *Parti Socialiste national* déclare : « Notre socialisme est un socialisme d'amour et de paix, non de haines et de guerres » (Pawlowski, p. 35).

Le Syndicalisme jaune considère que le principe de la solidarité entre patrons et travailleurs doit dominer toute la vie sociale. C'est dans un esprit d'entente avec le patron que l'ouvrier doit chercher une place, travailler à l'usine, formuler ses griefs, s'il en a, tâcher d'améliorer sa situation, aspirer à la propriété.

Les Syndicats jaunes considèrent comme l'un de leurs principaux devoirs d'utiliser leurs bonnes relations avec le patronat pour assurer du travail à leurs membres. Ils organisent des services de placement. Par exemple, à Paris, *le Genêt* a établi des bureaux de placement pour gens de maison que fréquente (M. Pawlowski nous l'assure, p. 40) « une clientèle de choix ».

Aux travailleurs ayant trouvé une place, le Syndicalisme jaune recommande de satisfaire leur maître par leur labeur, leur attention, leur discipline. « Respect de la discipline et des chefs », c'est le premier article du Syndicat jaune fondé en 1899 à Montceau-les-Mines (Pawlowski, p. 21). Le Syndicat du Creusot se donne pour but « d'établir et de maintenir avec les chefs des usines des rapports de dignité, de discipline, et de respect » (Pawlowski, p. 67).

Le Syndicalisme jaune fait appel à la bonne volonté des patrons comme à celle des ouvriers. Les Jaunes du Creusot font tenir à leurs chefs, en 1899, une adresse où ils déclarent : « Nous espérons que vous serez pour nous de bons patrons comme nous entendons être pour vous de bons ouvriers. »

Cependant des difficultés peuvent naître entre employeurs et travailleurs. Comment les résoudre? Il faut absolument qu'une tentative de conciliation précède la grève et que celle-ci soit déclarée au vote secret. L'ouvrier ne doit suspendre le travail qu'après avoir prévenu le bureau central de sa Fédération et quand celui-ci déclare « avoir épuisé tous les moyens de conciliation sans résultat » (Syndicat jaune des tisseurs de Tourcoing, et Fédération jaune de l'industrie textile, en 1901). La Fédération des Jaunes formule ce principe :

« Les Jaunes s'engagent à ne faire aucune grève sans avoir donné par écrit leurs revendications et avoir attendu la réponse quinze jours au moins. Par réciprocité les patrons s'engagent à ne pas fermer les ateliers sans en avoir prévenu les ouvriers par écrit quinze jours à l'avance au moins. En cas de grève, les Jaunes ne doivent se livrer à aucune violence sur les patrons, et les patrons s'engagent à ne renvoyer aucun ouvrier pour le fait de grève » (article 25 des statuts).

Si, pendant les quinze jours qui suivent l'exposé des griefs, le désaccord persiste entre patrons et ouvriers, les uns et les autres nomment des délégués qui constituent un Comité d'arbitrage. Le Comité peut désigner un surarbitre. Il a pour rôle de résoudre le différend et d'éviter ainsi aux patrons et aux ouvriers les inconvénients multiples de la grève.

Quelles peuvent être les revendications des Jaunes? Comment leurs Syndicats se proposent-ils de « défendre leurs intérêts corporatifs? » Les Jaunes peuvent demander une augmentation de salaire « après entente avec les patrons et suivant les conditions du marché dans les pays voisins » (mineurs de Valenciennes), une réduction du temps de travail, la création d'œuvres d'assistance, etc.

Surtout ils réclament l'accession des travailleurs à la propriété. C'est le thème essentiel qui revient dans la plupart de leurs articles ou de leurs manifestes : « Il faut que tout le monde posséde; à chacun une parcelle de propriété ». (Le *Travail libre*, organe du Parti socialiste national, 1er février 1903.) « Nous voulons modifier le salariat, non dans le sens du Collectivisme, mais dans le sens de la propriété individuelle. » (*Le Jaune*, 1er janvier 1904.) « La justice sociale doit être cherchée dans les moyens de faciliter au prolétaire la conquête du capital et de la propriété. » (Vœu adopté au *Congrès des Jaunes*, octobre 1909.)

Comment réaliser cette accession des travailleurs à la propriété? Par la participation aux bénéfices, qui a l'avantage d'intéresser l'ouvrier à la production et de le faire travailler mieux. D'autres préconisent diverses formes de participation au capital. La participation aux bénéfices permettrait d'accorder aux travailleurs un « sursalaire », qui devrait être employé par eux à l'achat d'actions ou de parts d'actions (Projet Japy, cité par Pawlowski, p. 45). Ou bien la loi pourrait contraindre toute Société à réserver une portion du capital social à la souscription des ouvriers; les actions et les parts

pourraient être libérées au moyen de retenues sur les salaires (Projet Bellaigue, cité par Pawlowski, p. 47). Ou bien les ouvriers pourraient recevoir des actions, ou des obligations, formant créances privilégiées, qui ne seraient cessibles qu'entre ouvriers de l'établissement. Le cinquième au moins, du capital de toute Société en formation devrait être divisé en action de 25 francs qui seraient offertes au personnel de l'entreprise, si la Société faisait suite à une entreprise privée, ou souscrites par le conseil d'administration pour être cédées au personnel de la Société, quand celle-ci serait constituée et si les ouvriers ou employés en faisaient la demande. (Vœu adopté au *Congrès des Jaunes*, octobre 1909.)

Cependant un certain nombre des Jaunes les plus qualifiés protestent contre toute mesure légale contraignant les patrons à établir la participation au capital ou aux bénéfices. Il y a là, selon M. Biétry, « une mesure philanthropique qu'on ne saurait imposer » (Pawlowski, p. 100). « Nous ne croyons, écrit M. Pascalis, à la vertu pacificatrice et salutaire de la participation que si elle est volontaire. » (Pawlowski, p. 152.)

Comptant sur la bonne volonté des patrons, le Syndicalisme jaune repousse l'idée d'améliorer la condition des travailleurs par l'intervention de l'État. Il se rencontre dans son opposition à l'Étatisme avec le Syndicalisme révolutionnaire, qui procède de principes tout opposés.

Cependant cette condamnation théorique de l'Étatisme n'a pas empêché les Jaunes, dans leurs Congrès, de réclamer à l'État certaines réformes : création de tribunaux spéciaux chargés de prononcer sur les maladies et accidents du travail (Congrès de 1904); extension aux gens de maison des lois sur les accidents du travail et sur le repos hebdomadaire sous forme d'une demi-journée de congé (Congrès de 1907); droit de propriété reconnu aux syndicats, etc.

La bonne volonté des patrons et des ouvriers, aidée de quelques mesures légales, arriverait à résoudre tous les problèmes sociaux sans les bouleversements que rêvent le Socialisme et le Syndicalisme révolutionnaire. Le Socialisme a le tort de vouloir égaliser la situation de tous les travailleurs; ce qui entraînerait la suppression des industries exigeant un personnel expérimenté (Pawlowski, p. 93). Surtout le Socialisme veut, selon M. Biétry « faire signer aux travailleurs leur renonciation à la conquête de la propriété ». La formule

se trouve dans l'*Appel aux travailleurs russes* rédigé par M. Biétry. Il la développe ainsi, en un français un peu spécial : « Le Socialisme qui veut détruire le principe de la propriété est un procédé d'esclavagisme... Le Socialisme formerait les hommes en troupeaux expropriés sous le gouvernement des chefs socialistes qui se partageraient le pouvoir avec l'aide des soldats et des gendarmes. » M. Biétry ajoute qu'en « France, en Belgique, en Allemagne, en Angleterre, dans toute l'Europe, les travailleurs conscients et organisés méprisent le Socialisme » et qu' « en Suisse le Socialisme est traité comme une épidémie, et les socialistes comme des gâteux ». (Pawlowski, p. 138 et suiv.)

*
* *

Le Syndicalisme jaune n'a pas tort de reconnaître qu'il existe, en fait, une certaine solidarité des classes. Capitalistes et travailleurs ont ensemble intérêt à ce qu'il n'y ait pas de crise, pas de chômage ; dans l'état actuel de concurrence entre industries, ils ont ensemble intérêt à ce que l'entreprise à laquelle ils collaborent produise le plus possible.

Mais le Syndicalisme jaune n'est pas seul à faire cette constatation. Le Syndicalisme réformiste l'a faite depuis longtemps. Même à l'intérieur du Syndicalisme révolutionnaire, les esprits les plus réfléchis ont reconnu la nécessité de tenir compte, dans la pratique, de la solidarité des classes. Fernand Pelloutier dit que les travailleurs, avant de commencer une grève, doivent rechercher « jusqu'où pourront aller leurs exigences sans qu'il en résulte la fermeture de l'atelier; proportionner le plus exactement possible leurs intérêts immédiats à la nécessité de se conserver l'instrument de leur existence » (*Histoire des Bourses du Travail*, p. 127). La brochure de la *Confédération générale du travail sur la journée de huit heures* établit que si les frais généraux diminuent par suite de cette réforme, le travailleur pourra « exiger sa part dans le bénéfice qu'il créera au patron » (p. 22). C'est reconnaître l'existence d'une certaine solidarité des classes.

Mais le Syndicalisme jaune a le tort de méconnaître la signification d'un autre fait aussi essentiel, aussi nécessaire : la lutte des classes. Une logique tout abstraite, dupe des mots, pourrait seule nous obliger à choisir entre l'une ou l'autre de ces constatations expérimentales, formulées par des jugements en apparence contradictoires,

exprimées par des mots opposés : les deux faits coexistent, sont réels ensemble. Même, c'est parce qu'il y a une certaine solidarité des classes qu'il peut et doit y avoir une lutte des classes; c'est parce que travailleurs et capitalistes ont certains intérêts communs qu'ils peuvent et doivent avoir des intérêts opposés. Les uns et les autres luttent pour se réserver à eux-mêmes la plus grande part des biens qu'ils produisent ensemble. Ils sont solidaires et adversaires. Le patron désire accroître, si possible, le temps de travail et diminuer le salaire; l'ouvrier désire accroître le salaire et diminuer le temps de travail.

Condamnant la nécessaire lutte des classes, le Syndicalisme jaune n'ose pas se demander si le régime actuel de propriété est juste ou injuste, si la répartition actuelle des propriétés est ou n'est pas moralement et socialement légitime. Il évite ainsi d'avoir à reconnaître que dans la société présente, la propriété et la liberté ne correspondent ni au travail de l'individu ni à son utilité sociale, qu'elles sont injustement réparties. Cette constatation suffirait à légitimer les efforts des travailleurs pour modifier, dès maintenant, par tous les moyens possibles, un régime d'iniquité et d'oppression.

Sans doute le Syndicalisme jaune réclame l'accession des travailleurs à la propriété. Mais par quels moyens? Par la participation aux bénéfices ou au capital, qui modifierait à peine la condition des prolétaires. Ceux-ci ne se satisferont pas de la « parcelle de propriété » qui leur est ainsi offerte. Encore cette réforme devrait-elle être, selon les Jaunes les plus autorisés, accordée par la bonne volonté des patrons, et non imposée par la loi. Compter sur la bonne volonté d'un grand nombre d'individus pour résoudre une question comme la question sociale, qui touche à tant d'intérêts matériels, c'est une solution dérisoire, d'une évidente inefficacité.

La théorie des Jaunes sur l'accession à la propriété leur sert de prétexte à critiquer le Socialisme, qu'ils déforment pour le condamner. Prétendre que le Socialisme veut obtenir des prolétaires « leur renonciation à la conquête de la propriété », qu'il veut « détruire le principe de la propriété », qu'il veut « exproprier » les travailleurs pour les rendre esclaves, ce sont de monstrueux mensonges. Le Socialisme observe que dans la société telle qu'elle existe, la propriété et le travail sont dissociés : les capitalistes possèdent sans travailler, souvent sans avoir travaillé; les prolétaires travaillent sans posséder, souvent sans arriver jamais à posséder. Le Socia-

lisme ajoute, à tort ou à raison, que l'évolution économique tend à faire disparaître les classes intermédiaires, qui travaillent et possèdent. Constatant l'impossibilité où sont aujourd'hui les travailleurs d'arriver à posséder, il réclame une transformation totale de la société, l'expropriation des capitalistes oisifs, la participation de tous les travailleurs aux richesses produites par eux. Tout individu qui travaille a droit à la propriété; seul l'individu qui travaille a droit à la propriété. Le régime capitaliste est la négation de la propriété individuelle fondée sur le travail; la négation de cette négation serait l'affirmation de la propriété individuelle fondée sur le Travail. Telle est la thèse que soutient Marx dans le *Capital*. Et il écrit dans le *Manifeste communiste* : « Ce qui caractérise le Communisme, ce n'est pas qu'il abolisse une propriété, c'est qu'il abolisse la propriété bourgeoise. » Lassalle, de même, formule cette vérité essentielle : « Le Socialisme ne veut pas abolir la propriété, il veut au contraire, et le premier, l'avènement de la propriété individuelle fondée sur le travail. »

Le Syndicalisme jaune tente de calomnier aux yeux des prolétaires le Socialisme libérateur. Il vise à maintenir, avec le régime actuel de propriété et l'organisation du travail qui en résulte, l'injustice fondamentale de la société présente[1].

FÉLICIEN CHALLAYE.

1. L'histoire du mouvement syndical jaune confirme l'impression que suggère l'étude de la doctrine : on devine, à l'origine de ces Syndicats, d'écœurantes manœuvres de police patronale et de police gouvernementale; et l'on vérifie ces suppositions en lisant l'*Appel* de M. Biétry *aux travailleurs de Russie*, rédigé à la demande de l'ambassade russe et de l'*Union du peuple russe*.

L'éditeur-gérant : MAX LECLERC.

Coulommiers. — Imp. PAUL BRODARD.

LES IDÉES PHILOSOPHIQUES
ET RELIGIEUSES

REMARQUES SUR LA PHILOSOPHIE DE ROUSSEAU

I

Il est banal de remarquer les contradictions que présente à chaque pas l'œuvre de Rousseau. Systématique et passionné, mettant dans tout ce qu'il écrit sa personnalité puissante, instable et maladive, jaloux de forcer l'assentiment de son lecteur et de lui communiquer ses haines et ses enthousiasmes, il pousse à l'extrême chacune de ses pensées, il n'a nul souci de cette cohérence extérieure, qui s'obtient aisément en évitant les assertions tranchantes, en n'affirmant rien sans ménager quelque place à l'assertion contraire.

S'ensuit-il que l'on ne puisse trouver, chez Rousseau, les éléments d'une philosophie; que, seule, son individualité souveraine, son imagination débordante, sa sensibilité excessive, son génie propre, en un mot, s'exprime dans ses écrits? Pour savoir si un astre qui se meut dans le ciel y suit un cours déterminé, il ne suffit pas d'observer les caprices de sa marche apparente : il faut encore comparer entre elles toutes les positions qu'il traverse, et voir si ces positions n'oscilleraient pas autour d'une courbe régulière. Il semble que, si l'on considère suivant cette méthode l'œuvre de Rousseau, en rapportant chaque détail à l'ensemble, et en négligeant les exagérations accidentelles, on en dégage, sans artifice, une véritable philosophie, d'une consistance et d'une unité très réelles.

Cette philosophie n'est pas un système statique, c'est l'histoire théorique et mythique de l'humanité. Rousseau distingue dans cette histoire, trois phases principales, que l'on peut, symboliquement, caractériser par les mots : innocence, péché, rédemption.

Dans la première phase, l'homme est à l'état de pure nature; et cette nature consiste dans le libre développement de l'instinct, du sentiment, de l'individualité, sans lien social entre les individus, sans éveil d'une intelligence, dont le besoin ne se fait pas sentir.

On peut admettre que les hommes seraient demeurés dans cet état, si leur conservation ne s'était pas trouvée menacée par des obstacles auxquels, dans une telle condition, ils ne pouvaient faire face. Mais, de tels obstacles ayant surgi, les hommes se sont vus placés dans cette alternative, ou de périr, ou d'augmenter leur force de résistance. Comme ils ne peuvent, de par leur constitution, engendrer des forces nouvelles, mais seulement unir et diriger celles qu'ils possèdent, ils se sont agrégés, et, par ce moyen, ils ont pu tenir en échec les forces adverses, et subsister.

Rien, jusqu'ici, qui altère l'état de nature, et qui ressemble à une chute. Mais la faculté d'intelligence, qui, dans la condition de sécurité où les hommes se trouvaient primitivement, était demeurée rudimentaire, parce qu'elle ne s'exerçait que peu ou point, se développa sous l'influence du besoin et de l'usage, et se mit à jouer un rôle dans la vie humaine.

Naturellement, sinon nécessairement, les hommes employèrent d'abord leur intelligence, non à maintenir l'état de nature dans son intégrité, mais à combattre les obstacles qui menaçaient leur existence. Ils allèrent au plus pressé et se donnèrent tout entiers à la tâche actuelle. Alors se produisit un état qui n'était plus le développement, mais le renversement du premier. Tandis que, dans celui-ci, le sentiment avait la primauté, l'intelligence, si elle intervenait, ne le faisant qu'à son appel et comme son instrument, il advint que, l'accroissement de ses forces étant devenu, pour l'homme, l'intérêt prépondérant, et la science, produit de l'intelligence, étant la grande multiplicatrice de la force, l'intelligence prit le dessus dans l'âme humaine, et se subordonna le sentiment.

C'est la seconde phase, celle du péché, ou de la chute. Sous le règne despotique de l'intelligence se formèrent, à l'aventure, sans

préoccupation des fins de l'individu, c'est-à-dire des fins naturelles de l'homme, et au mépris de l'égalité naturelle de tous, les groupes appelés sociétés. Dans ces sociétés se développèrent, sous le nom de lettres et d'arts, des créations où l'esprit dominait le cœur, et qui, par suite, n'étaient elles-mêmes que des instruments de corruption.

L'humanité, toutefois, n'est pas nécessairement condamnée à demeurer dans cet état de péché, d'inégalité et d'esclavage.

D'abord, l'énergie, la liberté et l'individualité premières ont bien pu être comprimées par la société issue de la conspiration de la force et de l'intelligence : elles n'ont pas été anéanties. Elles subsistent, avec la tendance à l'expansion et la puissance de se réaliser, qui est de leur essence.

Ce n'est pas tout. Le passage de l'état de nature à l'état de société, tout en privant l'homme de plusieurs avantages, lui en a conféré d'autres, d'une valeur considérable. Ses facultés se sont exercées et développées, ses idées se sont étendues, ses sentiments se sont ennoblis. L'être humain n'était guère, dans l'état de pure nature, qu'un animal stupide et borné : il est devenu un être intelligent et, proprement, un homme. C'est, en réalité, l'abus de la condition sociale, ce n'est pas cette condition même, qui a causé sa déchéance.

Il y a plus : la déchéance même a, pour l'homme, un bon côté, s'il sait en tirer partie. L'héroïne du grand roman de Rousseau, Julie, atteindrait-elle à un aussi haut degré de vertu, si elle n'avait traversé l'amour coupable? La conversion est supérieure à l'innocence, la pénitence est plus sanctifiante que la routine correcte. Le péché est passion intense, révolte, déploiement d'énergie et d'intelligence; comme tel, il accroît notre puissance d'être et d'agir. L'expérience des misères humaines trempe les natures généreuses. Pour qui a perdu l'innocence, l'excès même du mal est un instrument de régénération.

L'humanité n'est donc nullement perdue parce qu'elle a péché. Il ne s'agit que de tirer parti de son péché.

C'est ce qui sera possible, si nous réussissons à rendre, en quelque manière, conforme à la nature cette société, où les hommes, pressés par les nécessités de leur conservation, se sont engagés à l'aveugle.

Cette révolution n'est autre que la transformation de la société en État.

L'État est la puissance que les hommes doivent nécessairement instituer, s'ils veulent rentrer, le plus complètement possible, en possession de la liberté et de l'égalité dont les a privés la société actuelle. Il repose sur un contrat idéal, par lequel l'homme se soumet à la puissance qu'il crée, à condition que celle-ci lui assure la jouissance des biens qui font à ses yeux le prix de la vie.

Le droit que le pacte social confère au souverain sur les sujets ne saurait, en aucune matière, aller au delà de l'utilité politique; et nul objet spécialement individuel n'est du domaine de la puissance législative.

C'est donc uniquement le décret universel de la volonté des individus que représente l'État. Sans doute, pratiquement, il est institué par la pluralité des suffrages, plutôt que par l'unanimité, laquelle ne se réalise qu'exceptionnellement. Mais la pluralité n'a cette puissance qu'en tant qu'elle est supposée indiquer la volonté proprement universelle et unanime des citoyens. Et l'État cesse d'exister, s'il accomplit un acte quelconque qui ne soit pas certainement voulu par la volonté vraie, profonde, immuable, de la totalité des individus qui le composent. En revanche, il est infaillible, lorsqu'il parle, en quelque sorte, *ex cathedra*, c'est-à-dire, véritablement, au nom et dans l'intérêt de la communauté tout entière. L'État impose légitimement aux individus toutes les obligations qui sont nécessaires à sa subsistance et à son fonctionnement propres. En les contraignant, en ce sens, à l'obéissance, il ne fait autre chose que les forcer à être libres.

L'État, en tant qu'il repose sur une convention conforme à la nature et au sentiment humain, est une chose juste et bonne; et la vie politique organisée d'après de tels principes est pour l'homme une source de dignité et de grandeur. Il serait d'ailleurs contradictoire que l'État prétendît dominer l'homme tout entier, puisqu'il n'est institué que pour permettre à l'individu de jouir le plus largement possible de son individualité, qui est son essence. L'État donne un corps à l'universalité du désir qu'ont les individus de s'appartenir à eux-mêmes; il est la condition de réalisation de ce désir même.

Dès lors, par delà les frontières de l'État, s'ouvre le champ, infini et entièrement libre, de l'activité individuelle.

Grâce à la sécurité que lui assure l'État, l'individu peut se proposer de reconstituer, en la conformant à la nature et aux puissances spontanées de l'âme humaine, cette société, qu'avait faussée

la confusion du lien social et du lien politique, de l'individuel et de l'universel.

Le point de départ de cette régénération sociale, c'est l'éducation de l'individu. Comme cette éducation a lieu nécessairement au sein de notre société viciée, elle doit être surtout négative et tendre tout d'abord à écarter les influences sociales actuelles, de manière à laisser instruire l'enfant par la nature elle-même.

Viennent ensuite le mariage et la famille. Le péché de la société consiste à séparer le sentiment et l'institution, l'amour et le mariage, le bonheur et le devoir. Dans la vie conforme à la nature l'amour et le mariage ne font qu'un : on est, à la fois et constamment, amants et époux.

A la suite du mariage, la famille se reconstitue, appuyée désormais sur l'instinct, l'affection spontanée, la confiance et les bons offices mutuels. D'institution artificiellement légale et contraignante, elle devient une libre union d'individus, une forme d'existence à la fois naturelle et morale.

Et, de proche en proche, se crée, grâce aux conditions de subsistance et de développement que lui assure l'État, une société nouvelle, où l'individu déploie en liberté les facultés que la nature lui avait données, et que la pratique de la vie, avec les expériences, les luttes, les chutes mêmes qu'elle entraîne comme fatalement, a rendues incomparablement plus riches et puissantes.

Telle est, en raccourci, l'histoire de l'humanité. Elle se ramène à ces trois moments : 1° état de nature, ou règne de l'instinct; 2° état social, ou état de corruption, caractérisé par l'asservissement du sentiment à l'intelligence; 3° état politique et moral, ou régénération : c'est le rétablissement de l'ordre naturel, dans les conditions, à certains égards ineffaçables et salutaires, qui suivent de la chute; c'est la subordination de l'intelligence au sentiment, lequel, depuis la chute, n'est plus simplement l'instinct, mais est devenu, proprement, ce qu'on appelle le cœur.

II

L'influence prodigieuse des écrits de Rousseau prouve assez la valeur de ses doctrines. Mais il est clair qu'on ne peut chercher, de

celles-ci, la signification véritable dans l'usage qui en a été fait. « Les mêmes pensées, dit Pascal, poussent quelquefois tout autrement dans un autre que dans leur auteur ». Jamais ne s'appliqua mieux cette parole, qui, au reste, semble exprimer, non un caprice, mais une loi de l'histoire. Il est très naturel, si le terrain de culture a son influence ainsi que le germe, qu'une idée, semée dans un monde peuplé de forces inconnues, produise des fruits différents de ceux qu'en attendait son auteur. Nos actions, disait Socrate, dépendent de nous, mais les dieux s'en sont réservé les suites.

Si l'on cherche à apprécier en elle-même la philosophie de Rousseau, on devra, semble-t-il, tenir pour profondément vraie, d'une manière générale, l'idée qu'il se fait du problème de la vie humaine. Il y a en nous deux puissances fondamentales : d'une part, la nature, l'instinct, le sentiment, le cœur, en un mot l'impulsion sensiblement immédiate ; d'autre part, la réflexion, l'intelligence, l'art, la faculté d'interposer des idées directrices entre l'impulsion et la réaction. Ces deux puissances sont également essentielles à l'homme, et sont irréductibles l'une à l'autre. Quels sont les rapports qu'il convient d'établir entre elles? Telle est la question d'où dépend l'orientation de la conduite humaine.

On ne saurait trop insister sur la nécessité de croire, avec Rousseau, que le problème ne peut être judicieusement résolu par l'annihilation pure et simple de l'une de ces puissances au profit de l'autre. Il ne s'agit pas ici du rapport logique entre deux concepts contradictoires A et non-A, dont l'un, s'il est posé, supprime nécessairement l'autre. Il s'agit de deux réalités, contraires à certains égards, mais également irréductibles et nécessaires, qui ne vivront dans un état de paix que si elles sont reliées entre elles et harmonieusement unies.

Traçant, en théoricien, le plan d'une organisation rationnelle de la vie humaine, Rousseau place au commencement la constitution de l'État, non comme la pleine réalisation de la nature humaine, mais plutôt comme la condition extérieure de cette liberté.

Cette doctrine paraît très conforme aux enseignements de l'histoire. L'existence de l'État, ou puissance véritablement publique, a été jusqu'ici la protection la plus efficace des individus contre les diverses tyrannies qui menacent leur indépendance.

Et l'on remarquera, sans doute, en la jugeant très humaine et féconde, cette doctrine, si précisément énoncée chez Rousseau, que

l'État ne peut, sans se renier, prétendre embrasser, dans chaque homme, l'homme tout entier, mais qu'il doit strictement limiter sa compétence aux choses qui importent à l'utilité publique, c'est-à-dire se borner à garantir la liberté morale, que tous les hommes, en tant qu'hommes, désirent naturellement conserver et exercer.

Il y a plus : les vertus politiques elles-mêmes supposent, selon Rousseau, les vertus morales et individuelles. C'est folie de prétendre maintenir l'État dans sa forme vraie, là où les hommes ont abdiqué leur fierté et leur dignité personnelle. La République ne fait des hommes libres que si elle-même est faite d'hommes épris de liberté.

Ainsi, tout en proclamant le rôle indispensable et l'autorité souveraine de l'État, Rousseau met ce dernier en garde contre la tentation qu'il peut avoir de s'agrandir aux dépens des individus et de la société, et de faire rentrer peu à peu l'homme moral et social dans l'homme politique. Il veut, au contraire, une libre et forte activité personnelle, religieuse, sentimentale et intelligente, non seulement parce qu'une telle activité est l'accomplissement de la nature humaine, mais aussi parce que c'est la raison d'être et le support de l'État lui-même. Les institutions, qui sont faites pour la vie, supposent la vie.

Est-ce à dire que le système de Rousseau soit à l'abri de toute critique?

On a, de tout temps, soit pour blâmer Rousseau, soit pour le louer, insisté sur la prépondérance qu'il donne à l'élément sentimental et individuel de la nature humaine sur l'élément intellectuel, social et universel. A l'individu, comme tel, appartient, selon lui, une existence absolue et naturellement indépendante. De ce côté, sans nul doute, se trouve la partie contestable du système. Rousseau a conçu la possibilité de séparer, en l'homme, la pure nature, les données immédiates de notre conscience, d'avec les formes, à ses yeux purement conventionnelles, qu'y ont superposées la vie sociale et le travail de l'intelligence. Et il a pensé que l'on pouvait trouver, dans les suggestions tout intuitives qui, selon lui, constituent ces données immédiates, les éléments de la loi qui doit régir l'activité humaine.

Mais lui-même n'a pu tenir cette gageure. L'homme une fois engagé dans la société, ce n'est plus précisément, estime-t-il, l'instinct tout seul, c'est le cœur, et ce que nous nommons la con-

science, qui devient son guide infaillible. Or le cœur, c'est, de l'aveu de notre auteur, une certaine combinaison d'instinct et d'intelligence, d'intuition et de raison. La question, donc, se pose, de savoir si, en éliminant le plus possible l'acquis, le conventionnel, l'accidentel, l'extrinsèque, pour chercher ce qui fait le fond inné de la nature humaine, on réussit jamais à dégager un élément purement sensitif, exclusif de toute intelligence, ou si, tant qu'on a affaire à quelque chose d'humain, on ne reste pas en présence de quelque mélange de sensibilité et d'intelligence. Le problème qui s'offrirait au philosophe, dès lors, ce ne serait plus de séparer radicalement la sensibilité de l'intelligence, tâche vaine, mais de définir cette pénétration intime, cette sorte d'unité foncière de l'intelligence et de la sensibilité, qui est l'essence de l'homme, et de déterminer la manière dont ce principe doit se développer pour tendre vers sa perfection.

De la chimère d'un instinct humain, qui ne serait qu'instinct, et qui consisterait dans le sentiment purement individuel, résulte l'insuffisance dont souffre, semble-t-il, la doctrine morale et religieuse, que, si judicieusement d'ailleurs, Rousseau superpose à sa doctrine politique.

Le partage est, chez lui, très net. De l'État relève tout ce qui, universellement, est condition de la libre vie de l'individu ; à l'individu appartient, garantie par l'État, la jouissance de tout ce qui, en lui, est proprement individuel. La vie de sentiment, l'éducation, la religion proprement dite, rentrent dans ce domaine strictement privé.

Rousseau, cependant, à l'aide de ces éléments purement individuels, voit se former spontanément une société nouvelle, le sentiment et la liberté créant à leur tour des liens forts et stables.

Mais est-ce bien, comme le veut Rousseau, une existence purement individuelle, absolument indépendante de l'existence des autres êtres, que l'homme trouve en soi au delà du cercle de son existence politique, et dont il tente de poursuivre le développement à la faveur des lois de l'État? Le social n'est-il pas primordial dans l'individu, aussi bien que l'individuel lui-même? Question analogue, au fond, à celle de savoir si l'âme humaine, primitivement, n'est que sensibilité, ou est, à la fois, sensibilité et intelligence. Si l'homme, du moment qu'il est homme, est essentiellement intelligent en même temps que sensible, il poursuit naturellement le général comme le singulier, il ne peut ni ne veut isoler l'un de

l'autre : il est sociable, au sens humain du mot, comme il est individu. Et la vie dont il demande à l'État de lui garantir la possibilité, c'est une vie solidairement individuelle et sociale, intérieure et extérieure, indépendante et commune. Il ne saurait, dès lors, considérer l'éducation et la religion comme choses purement individuelles. L'éducation ne doit-elle pas nous apprendre à vivre, membres dévoués, pour la société dont nous faisons partie, pour la patrie, pour la famille humaine? Et la religion a-t-elle toute son étendue, toute sa réalité, toute sa profondeur, si, contente de l'amour des individus pour les individus, elle omet cet amour des hommes en Dieu comme père universel, qui est l'âme du christianisme?

Ce n'est pas tout. Du dualisme radical que Rousseau professe touchant le rapport de l'individuel à l'universel, de la sensibilité à l'intelligence, résulte l'attribution à l'État d'un caractère purement formel et externe. Entre l'individu et l'État, il y aurait, selon ce système, une discontinuité absolue. L'État devrait considérer comme lui étant étranger tout ce qui ne regarde que l'individu, et l'individu devrait abdiquer toute liberté d'agir et de penser, quand il se trouve en face de l'État placé au point de vue de l'universel.

Mais la barrière que Rousseau voit se dresser entre le domaine politique, d'une part, et le domaine individuel ou social, d'autre part, réelle et nécessaire, sans doute, n'est pas, en fait, aussi impénétrable qu'il le suppose. Le social, qui, dans la nature humaine véritable, n'est pas, comme le croit Rousseau, une simple extension de l'individuel, mais un caractère essentiel et primitif, relie, comme une sorte de champ intermédiaire, l'universel à l'individuel, le politique au moral. C'est pourquoi il n'est pas absurde que l'État s'occupe de questions intéressant le cœur même et la conscience des hommes, et vise à avoir une valeur morale; de même qu'il est permis à l'individu et à la société d'exercer sur l'État une influence inspiratrice. C'est là, simplement, une question de mesure et d'opportunité. On peut concevoir, en ce sens, deux cas extrêmes : l'un où, les individus et les groupes sociaux étant extrêmement divisés quant à leurs opinions et à leurs tendances, l'État, protecteur, à titre égal, de tous les citoyens sans exception, doit éviter de prendre parti entre eux, et se renfermer, le plus possible, dans les attributions purement politiques que lui assigne Rousseau. Le second cas serait celui d'une société animée, en dehors même de la chose politique,

d'un esprit commun, et spontanément une au point de vue moral. Dans de telles conditions, la pénétration réciproque de la vie sociale et de la vie politique se produit naturellement et légitimement, et se traduit, non par la domination oppressive d'un groupe sur les autres, mais par un déploiement plus large de la liberté de tous.

Telles sont, peut-être, les objections générales que soulève la doctrine de Rousseau. Celle-ci, toutefois, demeure capitale, parce qu'elle établit avec la plus grande force que la vie politique ne saurait suffire à l'homme, qu'il lui faut encore la vie individuelle et la vie sociale, et que sa vie politique n'a de valeur que si elle permet à la vie individuelle et à la vie sociale de se développer le plus librement et le plus largement possible.

Émile Boutroux.

ROUSSEAU ET LA RELIGION

1. La conception psychologique de Rousseau est née de son expérience personnelle. Quand il écrivit ses *Confessions*, un de ses mobiles était le désir d'exposer sa propre vie intellectuelle et morale comme un exemple psychologique. Aussi voyons-nous — si tant est que nous puissions ajouter foi à son exposé [1] — que les conceptions psychologiques à l'aide desquelles il construit sa théorie, notamment en matière de religion, sont toutes des généralisations de faits tirés de sa propre vie, de son propre fond. Aux *Confessions* viennent s'ajouter les *Lettres* de Rousseau, la *Nouvelle Héloïse*, l'*Émile*, les *Dialogues* (Rousseau juge de Jean-Jacques) et les *Rêveries d'un promeneur solitaire*.

Un trait caractéristique, non seulement du Rousseau peint par lui-même dans son autobiographie, mais de l'homme tel que nous le montre sa vie tout entière, c'est le contraste entre le sentiment d'un côté et, de l'autre, l'intelligence et la volonté. Il a besoin de vivre en ligne droite. Les mouvements circulaires et combinés ne lui sont pas naturels. Les divers états d'âme naissent, gagnent du terrain et dominent l'esprit jusqu'au moment où leur énergie s'est épuisée, et l'énergie s'épuise d'autant plus vite qu'elle était plus vive. Alors, une disposition nouvelle, et souvent contraire, succédant à celle qui fut, la mémoire ne retient plus les pensées et les résolutions de l'état précédent et Rousseau peut passer d'un extrême à l'autre sans s'apercevoir de ses inconséquences. Les mouvements spontanés, et l'absorption complète qu'ils conditionnent, sont de la plus grande valeur, mais les résolutions auxquelles ils ont abouti ne sont pas toujours mises à exécution parce que, la volonté ayant donné toutes ses forces à la résolution, il n'en reste plus pour la réalisation des actions résolues. Rousseau retombe

1. Cf. mon livre *Rousseau og hans Filosofi*. Trad. allem. 3e éd., p. 16-25 (Traduction française en préparation).

dans cet état de rêverie, son état favori, qui fut tantôt une sorte de paresse, tantôt une exaltation poétique. Ce caractère passif de sa vie émotionnelle exposait Rousseau aux influences de son entourage. « Je suis ce qui plaît aux hommes », a-t-il dit lui-même. Les autres pouvaient lui plaire, l'agacer, le taquiner : il n'avait pas la présence d'esprit nécessaire pour répondre et riposter. Pendant une seule période de sa vie, celle qui suivit sa découverte du problème de la civilisation et sa « réforme morale », quand il se sentait le prophète du monde contemporain, son indignation fut assez forte pour déterminer une conduite énergique, qui surprit fort tous ceux qui le connaissaient. Mais une fois qu'il eut quitté Paris, quand, dans la solitude des champs, il ne trouvait plus d'excitant à son courroux, l'énergie prophétique fut remplacée par l'extase. Les états absolus régnèrent de nouveau, et les résistances qu'on lui avait opposées, les ennemis qu'il avait eus (ou qu'il croyait avoir eus) étaient oubliés du coup. Retiré du monde, il s'adonnait tout entier au sentiment immédiat de la vie, à la joie enivrante d'exister, et quand il errait dans les forêts ou qu'il s'en allait à la dérive dans son canot, cette joie évoquait en lui des souvenirs riants, des rêveries agréables.

Est-il possible d'être conséquent? Il se le demande; il ne le croit pas, et, d'après ce que je viens de dire, nous comprenons pourquoi il en doute. Penser, comparer, c'étaient toujours pour lui des opérations pénibles et peu attrayantes. La réflexion suppose le maintien et la comparaison des idées engendrées par les divers états de l'âme, et cette comparaison, cette constatation des relations, Rousseau l'avait en horreur parce qu'elle empêchait l'absorption extatique par un seul et même état.

Mais tout en admettant qu'il n'est pas possible d'être entièrement conséquent, Rousseau était d'avis qu'on peut rester sincère, et il était fier de sa sincérité et de son repentir. Il écrit dans une lettre : « Voici ce qui me distingue de tous les hommes que je connais : c'est qu'au milieu de mes fautes, je me les suis toujours reprochées ». Or, sincérité, repentir, impliquent pensée, comparaison. Il a donc pu passer en revue ses états successifs, si contradictoires soient-ils, chez lui le sublime alterne toujours avec le plus bas; — ou bien, son repentir a eu un caractère passif, rêveur.

Et cependant Jean-Jacques était un brave. Il n'était pas fait pour vivre toujours de la vie militante du prophète, mais une fois qu'il se fut trouvé en face de son idéal : l'absorption entière et complète du

moi par l'état immédiat de l'âme, il rechercha la solitude en dépit des railleries de ses amis et tuteurs bénévoles, qui n'admettaient pas qu'il y eût de salut en dehors de la vie des salons et s'efforçaient de l'y ramener. Il défendit son indépendance comme son trésor le plus précieux et la crainte de la perdre excitait quelquefois son imagination au point de dégénérer en délire de la persécution.

De sa solitude, Rousseau lança ses grands ouvrages hostiles aux tendances radicales du temps non moins qu'aux idées réactionnaires et qui, par conséquent, lui suscitèrent des inimitiés dans l'un et l'autre camp. A l'encontre de Voltaire, il publia ses livres sous son propre nom, bravant le péril, s'exposant à la persécution. Sur ce point encore, il fut sincère et brave. Quelque pénible que lui fût la réflexion, il sut profiter d'une série d'impulsions fécondes, pour approfondir ses premiers paradoxes sur le désaccord entre la Nature et la Civilisation et proposer à l'admiration de ses contemporains un grand idéal de Liberté et d'Originalité.

Enfin, malgré l'alternance continuelle de moments sublimes et de moments vils et abjects dans sa vie, il sut bien en reconnaître les apogées : les moments de grande ferveur où l'âme s'élevait dans une extase vertigineuse, où la pensée et la parole étaient également incapables d'exprimer ce qu'il sentait. Ces moments, pendant lesquels il se sentait en communion avec le Grand Tout, il les appelait ses moments religieux. Tant qu'ils duraient, la nature se manifestait une et continue, l'emportant sur la civilisation avec son dédoublement du moi, sa préoccupation des apparences. Ce sentiment de solidarité en face du Grand Tout, c'était la religion personnelle de Rousseau.

Nous allons voir que les qualités et les défauts de sa conception religieuse étaient dans le rapport le plus étroit avec la personnalité de Rousseau et les expériences qu'elle comportait.

2. Dans les *Lettres de la Montagne*, Rousseau dit que les professions de foi du vicaire savoyard et de Julie s'accordent assez pour qu'on puisse les expliquer l'une par l'autre et qu'elles ont toutes les deux la sympathie de l'auteur. En y regardant de plus près, on découvrira toutefois une certaine divergence entre les manières de voir de Julie, du vicaire et de Rousseau lui-même. Ce sont trois types, et il peut y avoir, psychologiquement, quelque intérêt à en préciser les différences.

Julie est avant tout la femme aimante, comme l'était sa proto-

type du moyen âge. De même que l'amour peut prendre, à son point culminant, les caractères de l'enthousiasme et de la dévotion religieuse, de même le sentiment religieux emprunte le langage de l'amour pour mieux se faire comprendre. Cette réciprocité de l'amour et de la religion témoigne d'une analogie que Rousseau a voulu nous faire saisir sous les apparences du caractère et du développement de Julie; il est vrai qu'il n'a pas réussi à nous en donner une peinture naturelle et vraisemblable. Julie aurait dû être la personnification de l'idée exprimée si magistralement par Platon dans son *Banquet*. Mais nous n'allons pas nous occuper ici de la critique esthétique de Julie. Telle que Rousseau nous la peint, c'est son besoin d'aimer qui la conduit à la religion, les choses terrestres et finies n'étant pas capables d'occuper entièrement ses « affections surabondantes ». Par ce trait elle nous rappelle sainte Thérèse, à cela près que son amour de Dieu n'exclut pas comme celui de sainte Thérèse l'amour des hommes : l'amour religieux et l'amour humain se renforcent mutuellement.

La profession de foi du vicaire est le résultat d'une recherche, d'une critique provoquée par l'opposition au dogmatisme positif de l'Église d'un côté, et de l'autre, au dogmatisme négatif des libres-penseurs. Il en appelle à la lumière intérieure, au témoignage du cœur. Il s'agit pour lui en première ligne de satisfaire le besoin du cœur, tout est là; les problèmes théologiques ultérieurs il les écarte de propos délibéré. Et pourtant il se sert de raisonnements philosophiques, il donne tout un système de « théologie naturelle, » en admettant consciemment l'analogie avec la volonté humaine pour expliquer la nature de Dieu. Sa religion exprime sa gratitude d'exister, gratitude qui le porte à admirer et à adorer la puissance suprême. « De mon premier retour sur moi naît dans mon cœur un sentiment de reconnaissance et de bénédiction pour l'Auteur de mon espèce, et de ce sentiment mon premier hommage à la Divinité bienfaisante. J'adore la puissance suprême, et je m'attendris sur ses bienfaits. Je n'ai pas besoin qu'on m'enseigne ce culte, il m'est dicté par la nature elle-même. N'est-ce pas une conséquence naturelle de l'amour de soi, d'honorer ce qui nous protège, et d'aimer ce qui nous veut du bien? » (*Emile*, livre IV).

En ce qui concerne Rousseau personnellement, sa religiosité est dans un rapport étroit avec son besoin d'indépendance et de solitude, son besoin de vivre par lui-même; — loin des hommes, au

sein de la nature, sa vie intérieure se développait librement. De la nature et ses splendeurs il partait pour le monde idéal de l'imagination et, montant toujours — surtout quand le contraste de la réalité se faisait sentir, — il s'élevait jusqu'à l'idée d'un être infini qu'aucune pensée, aucune parole ne saurait exprimer. Son sentiment cosmique a eu son expression la plus caractéristique dans la troisième lettre à Malesherbes.

Les trois types religieux ont en commun la distinction qui caractérise la psychologie de Rousseau et qui se manifeste dans toute sa personnalité : celle de la « nature » et de la « culture ». C'est dans ses Dialogues (*Rousseau juge de Jean-Jacques*) qu'il en expose le mieux la différence. A cette différence correspond celle du sentiment absolu et du sentiment relatif, — des états auxquels nous nous abandonnons tout entiers et de ceux qui supposent des obstacles et des comparaisons. La théorie psychologique de Rousseau est fondée sur les expériences de sa propre vie, sur la différence très sensible entre les temps où il pouvait se livrer à l'épanouissement de sa riche nature et d'autres temps où il se sentait refréné et ennuyé par ses relations avec les hommes dont il ne pouvait pas se sentir solidaire.

En distinguant le sentiment absolu et le sentiment relatif, l'amour de soi et l'amour-propre, il avait pour prédécesseurs Vauvenargues et des cartésiens plus anciens. Le sentiment absolu se confond avec l'instinct de la conservation; c'est le besoin qui nous porte vers l'affirmation et l'expansion de notre être. Tant qu'il n'a pas de peine à vaincre les obstacles qu'il rencontre, il ne change pas de nature. Mais quand les résistances deviennent plus fortes, de manière à détourner l'attention du but primitif qui était l'affirmation de soi, alors nous voyons naître les sentiments relatifs tels que la colère, la haine, la crainte. Et supposé qu'à l'aide de l'imagination et de la réflexion, l'individu parvienne à faire des comparaisons entre lui-même et les autres, entre ses conditions et celles des autres, les sentiments relatifs s'en trouveront favorisés aux dépens du sentiment absolu. L'amour de soi se transforme en amour-propre. Les besoins deviennent plus nombreux, et plus nombreuses les causes de mécontentement, de crainte, de haine [1].

1. On pourrait peut-être regarder comme caractéristique ce fait que, dans son *Rousseau juge de Jean-Jacques*, l'auteur insiste sur l'influence excitante des obstacles, tandis que dans ses écrits antérieurs il laisse ordinairement l'imagination et la comparaison se développer, fonctionner sans stimulus externe.

Quand Rousseau parle de la comparaison comme cause des sentiments relatifs, c'est surtout de la perception des différences qu'il entend parler. Selon lui, notre ressemblance avec les autres êtres n'empêchera pas l'affirmation de soi. Elle nous permettra au contraire d'admettre les autres dans l'épanouissement spontané de notre moi, de nous mettre spontanément à leur place, de nous réjouir et de souffrir avec eux, de les secourir. Aussi trouvons-nous (dans les écrits postérieurs de Rousseau) la pitié et l'amour rangés dans le domaine du sentiment absolu : « La force d'une âme expansive m'identifie avec mon semblable ! » Et voilà comment la charité peut naître de l'instinct de la conservation.

Cette théorie des sentiments absolus et relatifs suppose une profonde connaissance psychologique. Chose étonnante ! nous la rencontrerons plus tard chez Nietzsche où il ne faut probablement pas l'attribuer à l'influence de Rousseau, qu'il méprisait beaucoup. Remarquons d'ailleurs que Nietzsche classe la pitié, la charité et le sentiment d'égalité parmi les sentiments relatifs, tandis que selon Rousseau les sentiments relatifs par excellence ce sont la crainte et la haine. Si Rousseau ne commet pas une inconséquence comparable à celle de Nietzsche qui fait l'éloge du sentiment de la distance (*das Pathos der Distanz*), entendez : la distance de haut en bas, — et surtout du mépris considéré comme caractéristique du grand homme, — il a lui aussi, son point faible, son inconséquence : il regarde tous les rapports de différence, et particulièrement les obstacles, comme nuisibles à l'affirmation de soi. Cette manière de voir est signe d'impuissance et d'isolement vis-à-vis de la réalité. Pourvu que les instincts de la conservation et de l'expansion aient assez d'énergie, ils pourront combler la distance et s'enrichir en pénétrant dans le monde des différences. Rousseau n'était pleinement lui-même, n'était ce que, selon lui, « la Nature avait voulu » qu'il fût, que lorsque dans ses promenades solitaires il se sentait libre de toute entrave (sans diversion, sans obstacle, *Rêveries*, II). Cela tient à ce que, chez lui, le sentiment était souvent en raison inverse de la pensée et de la volonté, ce qui lui donnait un caractère rêveur. Mais il arrive que les obstacles dégagent des forces nouvelles, des qualités qui étaient restées cachées, favorisant ainsi, indirectement, la vie émotionnelle, en même temps que l'intelligence et la volonté, et précisément, c'est grâce à une telle alternance avec les états actifs que les rêveries auront un contenu précieux. Cette impor-

tance de la contradiction, des contrastes, Rousseau la connaissait par lui-même, puisqu'il nous dit que c'est à ses adversaires qu'il devait les extases de ses promenades solitaires. Nous retrouvons ici sa première antithèse paradoxale de la nature et de la culture, et cette antithèse remontait elle-même à sa jeunesse romantique et vagabonde qui lui faisait voir, dans toute relation sociale, un lien insupportable.

Or, d'après Rousseau, le sentiment religieux, aussi bien que l'amour, est une manifestation spontanée de l'amour de soi. C'est cet instinct qui fait que nous croyons à la vie, que nous nous sentons solidaires de la nature « se fondre pour ainsi dire dans le système des êtres » ; à son apogée il nous ravit en extase religieuse (*Rêveries*, VII; 3e *lettre à Malesherbes*). Ce dernier état fait enfin disparaître toutes relations, toute possibilité de comparaison. Aucune pensée, aucune image ne saurait exprimer ce qui nous remplit pendant ces moments. Julie et le vicaire savoyard se prononcent là-dessus exactement comme Rousseau parlant en son propre nom. Les raisons qui expliquent l'insuffisance des pensées et des images sont au nombre de trois : l'abondance des impressions reçues; — l'impossibilité d'établir un rapport entre ce qu'on a senti et ce qu'on connaît par ailleurs; — la concentration absolue, de toutes les facultés, qui ne laisse pas d'énergie libre pour faire des comparaisons.

Pendant les dernières années de Rousseau, ces états extatiques prirent un caractère un peu différent de ce qu'ils avaient été d'abord. La force fougueuse avec laquelle les aspirations intérieures de l'âme s'élançaient autrefois, faisait alors défaut. En revanche ses méditations solitaires sont empreintes d'une résignation qu'avait longtemps exclue l'amour-propre. Maintenant que les relations extérieures n'existaient plus, ni les comparaisons auxquelles elles avaient donné lieu, l'amour-propre pouvait redevenir amour de soi. De là cette belle et douce résignation qui caractérise les *Rêveries d'un promeneur solitaire*.

Par l'opposition du sentiment religieux en tant que sentiment absolu à toutes les relations qui tendent toujours à le supprimer, la psychologie religieuse de Rousseau devient trop exclusive. Chez lui, le sentiment religieux n'est pas un sentiment comprenant en soi et exprimant le résultat de la lutte et des souffrances de la vie, de sa tragédie et de sa comédie; il est caractérisé au contraire par l'oubli de la vie et de ses contrastes. On y chercherait en vain ces éléments

de vaillance et de sympathie qui ne sauraient faire défaut dans un sentiment fondé sur l'expérience totale de la vie.

Dans les cas où la pensée n'est pas un obstacle au sentiment, elle en est l'effet, selon Rousseau, — du moins il en est ainsi dans le domaine de la religion. Le vicaire savoyard borne sa recherche de la vérité aux questions qui l'intéressent pratiquement, laissant toutes les autres en suspens. Son idée de Dieu, il la fonde sur le sentiment que lui inspire le rapport où il est avec Dieu. Rousseau se rend bien compte qu'à la longue la raison prend « le pli que le cœur lui donne ».

De ce que je viens de dire, il résulte que le problème religieux ne pouvait pas se présenter à Rousseau sous sa forme la plus tranchante. La conception du monde purement objective n'a jamais été considérée par lui dans ses relations avec le besoin du cœur. Le conflit spirituel le plus angoissant il ne l'a pas connu. Le problème cosmologique ne lui est pas apparu comme distinct du problème religieux. Il n'a jamais douté. Dans sa remarquable lettre à M. de ***, datée du 15 janvier 1769, il écrit :

« Vous me marquez, Monsieur, que le résultat de vos recherches sur l'Auteur des choses est un état de doute. Je ne puis juger de cet état, parce qu'il n'a jamais été le mien. J'ai cru dans mon enfance par autorité, dans ma jeunesse par sentiment, dans mon âge mûr par raison; maintenant je crois, parce que j'ai toujours cru ».

Il en est peut-être de même de la plupart des hommes. Ceux mêmes qui combattent le plus violemment les autorités de leur enfance et les sentiments de leur jeunesse, se laissent déterminer, directement ou indirectement, par continuité ou par contraste (qui est lui aussi une sorte de continuité) par les courants sous-marins de leur vie antérieure. Rousseau appartenait aux esprits « une fois nés ». Il opéra ses différentes conversions, — du protestantisme au catholicisme, et retour, et, ensuite, de tous les deux à son rationalisme émotionnel, — traversant les milieux les plus divers (cartésiens dévots et encyclopédistes anti-dévots), sans se laisser influencer par l'ambiance, écoutant la voix de « la Nature » qui parlait à son cœur. Tout en critiquant, comme nous le verrons, des points essentiels des doctrines de l'Église et tout en subissant dans ses idées religieuses l'influence de ses méditations sur le problème du mal, il n'a pas travaillé sérieusement à la solution, par la densée, du problème religieux. Son mérite consiste à avoir compris

que la question religieuse relève du sentiment et du besoin personnel; c'est déjà beaucoup, même si toutes les difficultés n'ont pas été écartées par là. Rousseau voit dans les idées de la religion dite naturelle l'expression adéquate et seule valable du divin, sans vérifier les analogies sur lesquelles se fondent ces idées. On s'aperçoit ici de l'influence exercée sur lui par la philosophie cartésienne et la tradition déiste. La religion de Rousseau contient des éléments qui ne se déduisent ni du sentiment immédiat ni de l'expérience que donne la vie.

3. Rousseau s'est construit toute une théologie « naturelle » qu'il oppose énergiquement à l'orthodoxie, d'une part, et au matérialisme, de l'autre.

Dieu, nous apprend le vicaire, est un être infini qu'aucune de nos notions, aucune image ne saurait exprimer. Le concept d'esprit même n'est pas adéquat, car Dieu et notre esprit ne peuvent pas être de même essence. Aux yeux de Dieu toutes les vérités se trouvent contenues dans une seule pensée; tous les lieux, en un point; tous les temps, en un seul instant. Sur la question de savoir s'il a créé le monde rien n'est acquis, mais l'indestructibilité de la matière et l'existence du mal témoignent en faveur de la négative, et le mot même de création, employé absolument, n'a pas de sens, en tout cas il est trop abstrait pour représenter une idée biblique. D'autre part, l'ordre qui régit les choses de ce monde et l'acheminement manifeste de tout vers des buts déterminés nous montre qu'il y a un premier moteur, un Dieu qui dirige la marche du monde.

A l'égard des matérialistes, Rousseau fait remarquer que nous concevons nécessairement toute cause de mouvement par analogie avec la volonté humaine. En commençant l'analyse de l'univers par l'étude de notre propre être au lieu de celle de la matière brute, nous trouverons en nous-mêmes la clef du système du monde. Que l'âme soit une essence différente de la matière, c'est ce que nous prouve la faculté que nous avons de penser, de comparer, qui ne peut pas être attribuée à la matière. C'est une puissance d'activité contrastant avec la perception passive que nous devons à l'influence du corps sur l'âme.

La distinction de deux principes, l'un actif, l'autre passif, que Rousseau avait été amené à faire par son analyse de l'univers, nous la retrouvons dans son attitude vis-à-vis du problème du mal, attitude qui exprime d'ailleurs également sa conception psychologique.

D'après ce que nous dit Rousseau lui-même, ce dernier problème ne l'a jamais beaucoup inquiété. Il ne se pose que lorsque nous voyons en Dieu le créateur tout-puissant sans nous rendre compte pour combien l'homme y est lui-même dans l'existence des maux. Pour sa part, Rousseau résout le problème en concevant Dieu comme un principe actif, dont l'action peut régler, modifier les processus matériels, mais qui se heurte souvent à la résistance de ces mêmes processus, — et aussi en alléguant la source de bonheur qu'est déjà notre sentiment immédiat de la vie si nous écartons toutes les comparaisons, tous les raffinements qu'ont introduit les hommes. Notre malheur consiste dans la disproportion entre nos besoins et nos moyens et si les besoins ont été excités à un point où les moyens ne pouvaient pas les satisfaire, la faute en est à l'imagination, aux comparaisons.

Dans sa célèbre *Lettre à Voltaire* (1756), écrite au sujet du poème de Voltaire sur le *Désastre de Lisbonne*, l'attitude de Rousseau à l'égard du problème religieux et notamment à l'égard du problème du mal est marquée d'une façon tout à fait caractéristique. Et la comparaison que cette lettre nous invite à faire entre les manières de voir respectives de Rousseau et de Voltaire est d'un intérêt considérable au point de vue de la psychologie religieuse.

Voltaire avait exprimé, dans son Poème sur le *Désastre de Lisbonne*, l'indignation que lui inspirait cette conception qui regarde le mal en ce monde comme compatible avec la création de l'univers par un Être tout-puissant et souverainement bon. Il y rejetait énergiquement les banales paroles de consolation et les façons de parler édifiantes auxquelles on a recours devant les grands malheurs; il critiquait en outre la contemplation esthétisante des désharmonies de ce monde qui est celle de beaucoup d'optimistes et que représentait surtout Leibniz à cette époque-là. L'exposition du problème est très nette, très sévère, et le poème tout entier a un caractère sombre et amer. Si Voltaire finit par déclarer, selon sa coutume, qu'une révélation peut seule nous donner le mot de l'énigme, cette affirmation n'est évidemment, dans sa bouche, qu'une phrase creuse. — Dans les éditions postérieures du poème, Voltaire, « instruit par la vieillesse », en a modifié la fin en ajoutant quelques vers exprimant l'espoir d'états meilleurs à venir :

Un jour tout sera bien, voilà notre espérance,
Tout est bien aujourd'hui, voilà l'illusion.

Mais ce n'est pas sous cette forme-là que le poème a été connu de Rousseau; pour saisir la portée de sa critique, il faut la reporter à l'édition primitive du poème.

Rousseau profite de l'occasion pour reprendre son thème favori : le désaccord entre la nature et la civilisation. Que de maux les hommes se procurent eux-mêmes; — par exemple, en se rassemblant dans les grandes villes! Un sinistre, comme celui de Lisbonne aurait moins de prise sur une population rurale, dispersée sur un plus grand territoire et n'habitant pas, par-dessus le marché, des maisons de six à sept étages. En ce qui concerne la question de la valeur de la vie, l'expérience nous apprend que les hommes préfèrent l'existence à la non-existence d'où il est permis de conclure que le sentiment immédiat de la vie a le caractère du plaisir. Ce « doux sentiment de l'existence » qui se rencontre, et surtout chez ceux qui vivent dans des conditions modestes, on oublie le plus souvent d'en tenir compte en faisant le bilan. Ajoutez : qu'on pose mal la question quand on veut conclure de la valeur de la vie et de l'existence à l'existence de Dieu. La conclusion doit se faire en sens inverse : qui croit en Dieu, a, en lui, le fondement d'un grand espoir; il attachera donc toujours du prix à l'existence. Rousseau prête à Julie, dans son « chant du cygne », l'explication suivante de ce fait : « Toutes les misères s'évanouissent devant un plus grand objet ».

Dans la lettre à Voltaire, la manière de voir subjective, personnelle, qu'introduisait Rousseau dans la discussion du problème religieux, a eu sa première expression énergique. Désormais il ne restait guère à discuter que les questions de savoir si le besoin allégué par Rousseau est commun à tous les hommes, — comment il naît, — s'il se manifeste toujours de la même manière et nous conduit aux mêmes postulats, — enfin, quelle est son importance pour la vie intellectuelle et morale des hommes. Et ces questions Rousseau n'entreprend pas de les résoudre, pas plus que Kant ne l'a fait plus tard.

Dans cette même lettre, nous rencontrons pour la première fois la conception théologique dont Rousseau s'est fait l'interprète : celle qu'il a exposée plus au long dans l'*Émile*, dans la *Lettre à l'Archevêque de Paris* et dans cette *Lettre à M. de* *** dont il a été question plus haut. Il reproche à Voltaire de ne pas préférer le sacrifice de la toute-puissance à celui de la bonté. « Si l'embarras

de l'origine du mal vous forçait d'altérer quelqu'une des perfections de Dieu, pourquoi vouloir justifier sa puissance aux dépens de sa bonté? S'il faut choisir entre deux erreurs, j'aime encore mieux la première. » — Revenant dans la suite sur le même sujet en partant de l'hypothèse de deux principes de l'existence, l'un actif, l'autre passif, il arrive au même résultat. L'esprit divin a sans cesse une résistance à vaincre dans la matière; il ne peut donc pas toujours réaliser ses projets, et s'il y parvient c'est souvent par voie indirecte. Si Rousseau dit, dans sa *Lettre à Voltaire*, qu'au Dieu tout-puissant dont le Poème fait l'auteur de tous les maux, tout en admettant qu'il aurait pu les prévenir, il préférerait, lui, le manichéisme, sa *Lettre à l'Archevêque* expose plus tard que sa doctrine n'est pas du manichéisme puisqu'elle n'admet pas deux dieux, deux principes actifs, mais un principe actif et un autre, passif.

Quand il défendait Leibniz contre les attaques de Voltaire, Rousseau avait bien compris qu'au fond Leibniz admettait, lui aussi, deux principes, avec cette différence qu'avec Böhme il les considérait comme des éléments faisant partie de la divinité et représentant, l'un : la volonté choisissante, réalisatrice, l'autre : l'intelligence fournissant la multitude de possibles entre lesquels il faut choisir[1]. Aux yeux de Rousseau, le premier seulement de ces éléments est inhérent à l'essence de Dieu tandis que les possibles sur lesquels s'exerce son choix sont contenus dans la matière.

Le changement de point de vue théologique qu'indique Rousseau dans sa *Lettre à Voltaire* et qu'il accomplit plus tard dans l'*Émile* (1762) et dans sa *Lettre à l'Archevêque* (1763), Voltaire l'opéra à son tour dans son *Dictionnaire* philosophique (1764)[2]. Et ainsi les deux hommes qui étaient sous tant de rapports des antipodes, finirent par s'accorder en théologie. Ils soutenaient ensemble la lutte contre l'orthodoxie. Mais leur accord n'est pas très significatif, une même attitude négative pouvant fort bien réunir les points de vue les plus contraires. D'un autre côté, il y a un grand intérêt psychologique à voir quelles discordances person-

1. Voir mon *Histoire de la philosophie moderne*, trad. franç., t. I, p. 385.

2. La conception à laquelle aboutirent les spéculations de Rousseau et de Voltaire avait déjà été formulée par le poète et philosophe danois Ludvig Holberg, au sujet du problème du mal posé par Bayle. Parmi les penseurs postérieurs qui sont arrivés au même résultat, nous nommerons Stuart Mill, Charles Renouvier et William James. Voir pour la conception religieuse de ce dernier l'excellente caractéristique donnée par Th. Flournoy dans son livre intitulé *La philosophie de William James*, Sainte Blaise, 1911.

nelles peuvent se trouver comprises dans des conceptions religieuses identiques. Dans le cas qui nous occupe, les différences sont dues surtout au contentement qu'éprouve Voltaire à voir les progrès de la « civilisation » et les raffinements de l'époque, — sauf quand son indignation est réveillée par des réminiscences de brutalité moyenâgeuse de la part des gouvernants, avec lesquels il s'efforce d'ailleurs ordinairement de rester en bons termes —, tandis que Rousseau se rendait fort bien compte de tout ce que cette civilisation avait d'extérieur et de superficiel, de son manque d'originalité, de son peu de naturel. D'autre part Rousseau possédait dans son amour de la nature, et dans son enthousiasme, des sources de vie intérieure où il puisait toujours de nouvelles forces, et grâce auxquelles il se sentait soutenu pendant les périodes de maladie, de misère et de persécution. Sa religiosité gagna ainsi en profondeur et en originalité et le chemin fut frayé à une nouvelle manière de traiter le problème religieux. Par son exemple on a été amené à considérer les représentations religieuses comme dérivées par rapport aux impressions recues et aux expériences qui constituent le véritable fond psychologique.

4. La conception religieuse de Rousseau est fortement influencée par la tradition chrétienne. Pendant la période de sa vie où sa pensée hésitait le plus, deux actions se faisaient surtout sentir : celle des mystiques cartésiens du XVIIe siècle (Pascal, Fénelon) et celle du courant piétiste venant d'Allemagne, qui avait envahi la Suisse romande; on sait que Mme de Warens, la mère adoptive de Rousseau, en avait reçu une très forte empreinte. Quand Rousseau se décida, après les migrations de sa jeunesse d'une confession à l'autre et son dernier raid à travers le purgatoire des encyclopédistes, à établir le bilan de ses croyances, il s'adjugea le droit de s'appeler chrétien tout en écartant des points essentiels du christianisme. Dans la lettre qu'il adressa à l'archevêque de Paris, il disait avec fierté : « Monseigneur, je suis chrétien, et sincèrement chrétien, non comme un disciple des prêtres, mais comme un disciple de Jésus-Christ. Mon Maître a peu subtilisé sur le dogme, et beaucoup insisté sur les devoirs; il prescrivoit moins d'articles de foi que de bonnes œuvres;... et il m'a dit.... que celui qui aime son frère a accompli la loi ».

Dans son *Émile* et les *Lettres de la Montagne*, il précise : Il croit à l'Évangile mais se refuse à soumettre sa foi aux autorités exté-

rieures. Dès qu'on prétend s'appuyer sur des faits historiques, on est obligé de consulter les témoignages des hommes; c'est alors que les livres et les doctrines jouent un rôle important. Mais si vraiment il nous faut demander aux livres les connaissances essentielles pour la vie, comment a-t-on fait pour se renseigner là-dessus quand les livres n'existaient pas? Il n'est pas possible que Dieu punisse les hommes pour un savoir insuffisant. Aussi le vicaire a-t-il fermé tous les livres. Mais le grand livre de la nature et celui de notre cœur sont toujours ouverts devant nous. L'Évangile, le plus sublime des livres, en est toujours un, et la loi de Dieu n'est pas inscrite sur des feuilles mais dans le cœur des hommes. Que nous ayons bien compris l'Évangile et que c'est de son esprit que nous nourrissions nos cœurs, nous le sentons au sentiment de paix qui remplit notre âme.

Sur ce point, Rousseau devance la maxime célèbre de Lessing (émise au cours de sa controverse avec Götze) d'après laquelle les vérités historiques ne sauraient servir de preuve aux vérités nécessaires. C'est un trait caractéristique de l'esprit démocratique de Rousseau que son désir de délivrer les hommes de la dépendance de l'érudition. Avant lui, Locke avait fait remarquer qu'à ceux qui travaillent dur il ne reste pas de forces ni de temps pour étudier les sources. Il devait donc être possible d'arriver à la vérité par une voie plus simple. Le rationalisme débutant a un caractère démocratique, il veut émanciper le peuple de l'orthodoxie savante. Plus tard, dans l'âge romantique, l'orthodoxie renaissante fut animée de motifs semblables; devenu savant à son tour, le rationalisme eut le sort de l'orthodoxie savante.

En rejetant les dogmes spéciaux Rousseau se rend compte que son christianisme est du type de saint Jacques et non pas de celui de saint Paul. Il maintient que s'il fallait refuser le nom de chrétiens à tous ceux qui ne partagent pas la foi développée de l'Église, les premiers disciples du Christ ne pourraient pas non plus le réclamer. Pour son compte il s'en tiendra au caractère général de la doctrine et du maître, il s'ouvrira à son influence. « Nous reconnaissons l'autorité de Jésus-Christ, parce que notre intelligence acquiesce à ses préceptes et nous en découvre la sublimité. Elle nous dit qu'il convient aux hommes de suivre ces préceptes, mais qu'il était au-dessus d'eux de les trouver. » (*Lettres de la Montagne*, I.)

Quant aux miracles, Rousseau admet qu'ils ont dû impressionner beaucoup les personnes à l'intention desquelles ils eurent lieu. C'est là l'essentiel. A quoi cela nous servirait-il de savoir si c'étaient de vrais miracles ou non? A l'heure qu'il est, ils sont des obstacles au christianisme plutôt que des preuves en sa faveur. Otez les miracles de l'Évangile, et la terre tout entière viendra se jeter aux pieds de Jésus-Christ! — Impossible d'affirmer que dans tel cas particulier nous nous trouvions en présence d'un miracle, sans s'attribuer du coup l'omniscience. Car pour être sûr que l'événement considéré n'est pas régi par les lois de la nature, il faudrait les connaître toutes. Que les miracles existent ou non, il sera toujours impossible de se convaincre qu'un cas déterminé en fasse un.

On peut très bien adopter une doctrine sans admettre pour cela l'ensemble des arguments allégués à son appui. Les arguments ne sont que les moyens, leur fin c'est la foi. Et la foi je la possède dès qu'un seul argument a pu me convaincre.

La religion de Rousseau était donc un christianisme sans dogmes ni miracles. Le culte n'était à ses yeux que des cérémonies; sa raison d'être c'est de favoriser la communauté d'esprit parmi les hommes; et pendant son séjour à Neufchâtel Rousseau communia et sentit avec une profonde émotion qu'il était « avec ses frères ».

Les livres où Rousseau a exposé l'idée qu'il se faisait de la religion et du christianisme furent défendus et brûlés dans des pays protestants aussi bien que dans des pays catholiques, ce qui ne l'empêche pas d'avoir émis des pensées de la valeur desquelles dépendra et l'avenir de la religion en général et, particulièrement, celui du christianisme. Aussi les pensées de Rousseau ont-elles contribué à préparer le terrain pour une renaissance religieuse. C'est son excuse auprès des adversaires partisans de l'Église, son grand défaut aux yeux des adversaires anticléricaux. A considérer la chose au point de vue historique, l'apparition de Rousseau en elle-même et les conséquences qu'elle a eues portent témoignage qu'il a indiqué un côté de l'âme humaine qui, non satisfait par la culture intellectuelle et esthétique, demande une nourriture plus substantielle. Reste à savoir si la réforme du christianisme qu'il proposait aurait pu nous conduire au but. Le problème est plus fondamental que ne le comprenait Rousseau, fils du XVIIIe siècle; c'est déjà beaucoup s'il a pu voir ce qu'il a vu.

Un aspect du problème dont Rousseau a méconnu l'importance,

c'est son aspect historique. Il craint trop l'érudition. On sublimisera ou rationalisera tant qu'on voudra le christianisme, il restera toujours un phénomène historique dont l'origine et l'évolution sont justiciables de la recherche historique. On ne peut pas se contenter d'en prendre ce qui paraît utile et laisser le reste. Et ceci n'est pas douteux : ce n'est pas le christianisme du type de saint Jacques qui est devenu l'une des grandes puissances de ce monde. Au contraire, c'est l'apothéose de la figure du Christ, la mythologie grandiose qui s'est formée autour de cette figure, ce sont les élévations sublimes et les profondes émotions provoquées par son culte qui ont fait du christianisme un phénomène historique. Aussi, l'une des grandes tâches de l'histoire consiste-t-elle à nous expliquer l'origine et l'évolution de ce phénomène. Et à mesure qu'avancera cette recherche historique, les résultats obtenus par elle influeront sur l'avenir du problème religieux.

Il va sans dire que tout homme a toujours le droit de choisir dans une formation historique ce dont il a besoin pour sa gouverne personnelle. Ce qui caractérise le choix de Rousseau c'est que, d'après lui, son extrait de la doctrine chrétienne serait susceptible de réunir tous les hommes de la terre. Il se figure (dans sa *Lettre à l'Archevêque*) que, dégoûtés des querelles religieuses, les hommes (entendez : les juifs, les mahométans et les chrétiens) s'assemblent dans le but d'établir une religion commune. D'abord, cela ne marche pas : chacun des orateurs soutient que sa religion est la seule vraie et rejette par conséquent toutes les autres. Alors on a l'idée d'exclure tous les théologiens, ce qui active considérablement les délibérations. On finit par choisir d'un commun accord — la profession de foi du vicaire savoyard, tout en restant fidèles chacun à son culte national. — Cette solution rappelle le Colloquium heptaptomeres de Jean Bodin[1], qui, d'ailleurs, n'avait pas été publié du temps de Rousseau.

Il ne faut pas croire que les religions positives ont seules une histoire. La religion dite « naturelle » a bien la sienne, et particulièrement elle a son histoire des dogmes. Les idées religieuses de Rousseau procèdent de celles de déistes antérieurs aussi bien que de la philosophie cartésienne. Dans ce domaine encore il a pris ce qui lui paraissait utile. Dans la religion personnelle de Rousseau,

1. Voir mon *Histoire de la philosophie moderne*, trad. franç., t. I, p. 65-69.

nous devons distinguer entre les éléments qui sont dus à son expérience personnelle et ceux qui, à l'instigation de cette même expérience, ont été puisés dans la spéculation et la tradition. Grande ou petite, sa contribution expérimentale à la discussion du problème est celle qui offre le plus grand intérêt psychologique, et pour la caractériser nous allons faire un retour sur sa personnalité.

5. Quelques années avant l'apparition de l'*Émile* et des *Lettres de la Montagne*, David Hume avait publié (1757) sa célèbre *Histoire naturelle de la Religion* où il jetait les fondements de la psychologie religieuse moderne. Rien n'indique qu'en écrivant ses livres de philosophie religieuse Rousseau ait connu cet ouvrage. Entre les rapports de ces deux hommes avec la religion le contraste est intéressant. Hume se tient en observateur, en spectateur devant le drame que fait jouer la religion sur le théâtre de l'âme. Grâce à sa puissance d'observation psychologique et d'analyse, il sait mieux faire valoir les divers aspects et tendances de la religion que ne le peut Rousseau absorbé par la contemplation de ce qui se passe en lui, incapable de s'intéresser aux types qui diffèrent du sien. L'importance de Rousseau est due en partie à cette partialité.

Hume a démontré une double tendance de la conscience religieuse. D'un côté, elle accentue la distance qui sépare l'objet et le sujet, les dieux et les hommes; le monde divin est regardé comme étant élevé bien au-dessus de celui des hommes, à ce point que Hume se demande s'il est vraiment possible d'éprouver un sentiment sain et naturel à l'égard d'un objet aussi éloigné. D'un autre côté, la conscience religieuse tend à rapprocher de soi autant que possible l'objet divin, à se le rendre présent, à se le figurer sous la forme d'images matérielles, à y voir un être qui lutte et qui souffre avec nous.

Dans la conception religieuse de Rousseau, c'est la première des deux tendances que nous voyons surtout représentée. Chez lui, le sentiment religieux a le caractère expansif, c'est un enthousiasme qui monte, qui coule, qui déborde, au point qu'aucune pensée, aucune image ne saurait exprimer ce qu'on éprouve. Partout où Rousseau s'affranchit de l'influence cartésienne, son idée de l'infini n'est pas formée par voie purement intellectuelle pour déterminer ensuite le sentiment; au contraire c'est ce dernier qui, par son épanouissement, contraint la pensée à dépasser ses limites. Cette manière de voir me semble plus juste que celle de Hume qui pense

que les hommes ont peur de délimiter l'être et la puissance de leur divinité, croyant plus sûr de lui adresser les plus grandes louanges; d'après lui, c'est ainsi qu'ils seraient amenés à élever leurs sentiments à la hauteur des grands mots, ce qui ferait naître l'affectation (affected ravishment and devotion).

L'autre tendance se fait très peu sentir chez Rousseau. La religion l'entraîne au delà du monde des choses finies : l'âme donne libre cours à ses aspirations et se sent ainsi délivrée des tensions et des restrictions qui gênent la vie dans le monde fini et surtout dans le monde des hommes. Rousseau sort du monde de l'expérience pour s'élever vers un monde idéal, mais le grand combat que se livrent ces deux mondes et les leçons qu'on en peut tirer n'ont pas exercé une influence directe sur la religion de Rousseau. Rien là qui exprime cette compréhension profonde des grands contrastes de la vie, qu'on trouve dans toutes les religions positives supérieures, et notamment dans leur culte, — contrastes entre l'élévation et l'avilissement, entre la lumière et l'obscurité, la vie et la mort. La religion de Rousseau n'est pas le résultat d'une synthèse des expériences contraires de la vie, synthèse qui les maintiendrait comme réelles tout en les dominant dans une résignation triomphante. Rousseau prend la tangente au cercle de la vie, et s'il s'en va ce n'est pas toujours en vainqueur.

En revanche, Rousseau a découvert, dans le problème religieux, un point essentiel qui n'avait pas reçu dans la psychologie de Hume la place qui lui était due, je veux parler de l'énergie concentrée que peut posséder la religion dans ses périodes classiques. C'est à ce point de vue que Rousseau trouve que le fanatisme peut avoir du bon; dans le cas général il le regarde, avec Bayle, comme plus nuisible que l'athéisme. Malgré tout, dit-il, le fanatisme est « une passion grande et forte qui élève le cœur de l'homme, qui lui fait mépriser la mort, qui lui donne un essor prodigieux, et qu'il ne faut que mieux diriger pour en tirer les plus sublimes vertus ». (*Émile; Profession de foi du Vicaire savoyard.*) Jointe à l'une des propositions principales de la pédagogie de Rousseau, énonçant que : « on n'a de prise sur les passions que par les passions » (proposition émise déjà en d'autres termes par Bacon et par Spinoza), cette observation nous montre que Rousseau n'était pas sans comprendre l'importance du principe de l'équivalence pour toute évolution morale. Appliqué au problème religieux cela revient à dire

qu'un mode de vie aussi concentré que fut la religion pendant ses périodes classiques, ne saurait disparaître sans laisser un équivalent; la division, le démembrement de l'énergie qui serait la conséquence de l'entropie dans le domaine de l'âme entraînerait une diminution de valeur. Voilà un côté du problème religieux que négligeait trop le siècle des lumières et dont beaucoup de libres-penseurs méconnaissent aujourd'hui l'importance faisant preuve ainsi d'une vue trop étroite, d'une trop grande ignorance en matière de psychologie. Tant que l'évolution morale n'aura pas créé un nouveau mode de vie aussi concentré que celui que possédait le genre humain dans la religion, le problème ne sera pas résolu — et encore faudra t-il qu'on obtienne ce nouveau mode de vie à l'aide d'expériences laborieusement acquises sans avoir recours aux expédients transcendants dont la religion croyait pouvoir disposer. C'est le grand mérite de Rousseau d'avoir compris qu'il en était ainsi, même s'il n'a pas donné à cette manière de voir l'appui de son attitude personnelle.

Dans toute sa faiblesse, avec toutes ses contradictions, toutes ses oscillations entre le plus sublime et le plus bas, Jean-Jacques a été plus clairvoyant que tous ses contemporains dans l'un des domaines principaux de la vie intellectuelle et morale. En mettant le problème religieux en rapport étroit avec le problème de la civilisation en général, avec le grand problème de la division du travail, il l'a éclairé d'un point de vue central. Quel que soit le sort de ce problème, le nom de Rousseau restera inscrit à jamais dans son histoire.

HARALD HÖFFDING.

LA PHILOSOPHIE RELIGIEUSE DE J.-J. ROUSSEAU

On peut étudier les idées religieuses de J.-J. Rousseau de points de vue assez différents. Et d'abord, à travers elles, c'est Rousseau lui-même qu'on peut s'efforcer de mieux connaître : car il n'est pas douteux qu'elles constituent un des traits les plus originaux de cette physionomie complexe et déconcertante, si prodigieusement vivante qu'après un siècle et plus elle excite encore les enthousiasmes et les colères, et n'a pas cessé d'attirer la curiosité passionnée de tous les « amateurs d'âmes ». — Ou bien, d'un point de vue psychologique plus général, on peut vouloir y saisir une espèce et comme une nuance nouvelle du sentiment religieux, qui, après Rousseau, gagnera tant de cœurs et jouera un tel rôle dans l'histoire de la sensibilité moderne. — Mais la tâche que nous nous proposons est autre, plus modeste, et, à première vue au moins, plus ingrate. Ce n'est pas seulement la religiosité sentimentale de Rousseau qui a exercé sur les générations suivantes une sorte de contagion universelle, ce sont encore, soulevées et comme enflammées par elle, ses idées proprement dites en matière de religion; d'ailleurs, la pensée de Rousseau prétend aboutir à une doctrine véritable, bien qu'on en discute encore les tendances ou la signification essentielles et qu'on en conteste la cohérence. Le contenu même de sa philosophie religieuse ne saurait donc être négligé, et c'est elle que nous nous proposons de reconstituer, ne fût-ce que pour en mieux déterminer la place dans le système total, et voir si elle n'en éclaircirait pas quelque peu l'inspiration profonde.

*
* *

Pourtant, sans aborder la question ni proprement en historien ou en biographe, ni en psychologue, deux traits au moins nous paraissent essentiels à retenir, de tout ce que nous savons de la personnalité même de Jean-Jacques.

C'est, d'abord, la place que les croyances religieuses semblent avoir tenue, en fait, dans sa vie. Son père, nous dit-il, « avait beaucoup de religion, et lui avait inspiré de bonne heure les sentiments dont il était pénétré »; ses trois tantes étaient dévotes; puis, le pasteur Lambercier et sa sœur « cultivèrent les principes de piété qu'ils trouvèrent dans son cœur »; à six ans, déclare-t-il, « j'avais donc de la religion tout ce qu'un enfant de l'âge où j'étais en pouvait avoir. J'en avais même davantage, car pourquoi déguiser ici ma pensée? Mon enfance ne fut point d'un enfant, je sentis, je pensai toujours en homme[1]. » Au cours de son aventureuse jeunesse, les préoccupations religieuses passèrent sans doute au second plan, mais sans s'évanouir jamais tout à fait, et, si légère qu'ait été sa première conversion, elles furent avivées sans doute par les enseignements qu'il reçut à cette occasion, et dont il se souvenait tant d'années après, lorsqu'il écrivait la *Profession de foi du Vicaire savoyard*. Enfin, aux Charmettes, vient un moment où les problèmes métaphysiques semblent le posséder tout entier; ses idées morales et religieuses commencent sans doute alors à se préciser; il est encore pleinement croyant et catholique, il a peur de l'enfer; il se demande si, mourant à cet instant, il serait damné; et, dans d'admirables pages des *Confessions*, il nous dit comment il priait alors, et qu'il priait, — « plus rarement et plus sèchement dans sa chambre, » mais avec quelles extases et « quelle sincère élévation du cœur », le matin, dans ses promenades en pleine campagne, à l'aspect d'un beau paysage, qui l'émeut, « sans qu'il puisse dire de quoi! » — D'autres pages très curieuses des *Rêveries* nous apprennent que, plus tard, dans sa première période de vie parisienne, au moment de sa grande amitié pour Diderot et de sa liaison avec les Encyclopédistes, sa foi religieuse n'a pas tardé à se heurter aux négations de ces « ardents missionnaires d'athéisme et très impérieux dogmatiques », et qu'elle en a été quelque temps comme déconcertée : « ils avaient ébranlé toutes les certitudes que je croyais avoir sur les points qu'il m'importait le plus de connaître... Ils ne m'avaient pas persuadé, mais ils m'avaient inquiété... A leurs arguments je ne trouvais point de bonne réponse, mais je sentais qu'il y en devait avoir[2] ». Mais, dès ses premiers écrits, il s'est ressaisi; ses idées religieuses, qui transparaissent déjà dans le premier *Discours*, s'affirment avec

1. *Confessions*, liv. II.
2. *Rêveries d'un promeneur solitaire*, 3e promenade.

une netteté et une énergie croissantes jusqu'à l'*Émile*; et l'on ne conteste plus guère aujourd'hui que, quelle que soit la part à faire, dans sa rupture avec les Encyclopédistes, aux questions de personnes et aux circonstances fortuites, c'est, derrière et à travers elles, un profond dissentiment d'idées qui se révélait [1], le conflit sérieux et irréductible de deux manières de sentir et de penser, de deux types d'esprits, de deux philosophies; et l'on ne saurait douter que la question religieuse ne fût de celles qui séparaient le plus fortement Rousseau de ses amis d'hier. Par là apparaît déjà l'importance indéniable de sa « religion naturelle » dans l'ensemble de sa doctrine : ce n'en est pas une pièce accessoire, spéciale ou surajoutée; elle nous mène très près sans doute de la source même de sa pensée et comme de son inspiration première. Aussi bien, c'est ainsi que les choses se présentent à l'esprit même de Rousseau, déjà dans l'*Émile*, où il se considère comme menant également la guerre contre le fanatisme et contre l'athéisme, comme soutenant avant tout, contre les philosophes, la cause de la morale et de la religion. Et c'est à bon droit sans doute qu'il pouvait écrire fièrement à M. de Beaumont : « Les philosophes, en me taxant d'hypocrite, ne me feront point professer l'incrédulité. Je dirai ma religion, parce que j'en ai une ».

Mais la vie de Rousseau ne porte pas seulement témoignage en faveur de la constance et de la sincérité de ses croyances religieuses : elle nous en explique aussi par avance certains caractères. Sa foi ne semble avoir eu, à aucun moment, la moindre précision dogmatique. On peut penser que sa conception d'une religion commune, dégagée de tous les credo particuliers, exprime simplement sa propre expérience religieuse, et la facilité avec laquelle il semble avoir passé lui-même, sans crises ni déchirements intérieurs, du protestantisme de sa première enfance au catholicisme grossier et tout extérieur du séminaire de Turin, au libéralisme de son maître l'abbé Gaime, prototype du vicaire savoyard, à la religion indulgente et accommodante de Mme de Warens. Il nous a dit comment sa singulière maman, chargée, semble-t-il, d'attirer à la foi romaine les transfuges génevois, ne croyait pas à l'éternité des peines, et se plaignait qu'on expliquât « trop littéralement et trop durement » l'Ecriture; elle pensait pourtant être bonne catholique; mais Rousseau remarque

1. Cf. sur ce point la très intéressante étude de M. Gastinel, *J.-J. Rousseau et la philosophie encyclopédiste* (*Athéna*, n° de mars 1912).

lui-même que « toute la doctrine du péché originel et de la rédemption est détruite par ce système, que la base du christianisme vulgaire en est ébranlée, et que le catholicisme au moins ne peut subsister[1] ». — Plus tard, il semble bien que sa seconde conversion et son retour au protestantisme n'ait été pour lui qu'une manière de souligner la signification de ses deux premiers écrits, et comme un geste nécessaire de son attitude de « citoyen », un simple complément de la dédicace du *Discours sur l'inégalité* à la République de Genève : il n'y a nulle indication, croyons-nous, ni dans les *Confessions* ni ailleurs, que des raisons de doctrine aient agi sur lui à ce moment.

Ainsi, la philosophie religieuse de Rousseau semble bien s'être formée au cours de sa vie même et en réfléter fidèlement l'enseignement direct. Il est à prévoir, par cela seul, que, chez un écrivain aussi subjectif que Rousseau, elle tiendra une grande place aussi dans ses écrits. Si l'on songe, d'autre part, à la rapidité extraordinaire avec laquelle ses principaux ouvrages se sont succédé, et que tous ses grands livres ont été composés entre 1755 et 1762, il semble difficile de croire que les diverses thèses en puissent être simplement juxtaposées, qu'elles n'aient pas dû, de quelque façon, se concilier dans son esprit; lui-même affirme à chaque instant l'unité de sa pensée : « J'ai écrit sur divers sujets, mais toujours dans les mêmes principes : toujours la même morale, la même croyance, et, si l'on veut, les mêmes opinions[2]. » — Il importe donc de chercher d'abord comment ses idées religieuses apparaissent au milieu de ses autres doctrines, et comment elles se concilient avec elles.

*
* *

Le réquisitoire furieux contre la civilisation par lequel Rousseau bouleversa son temps, et vint faire entendre, en plein siècle des lumières, l'éloge de l'ignorance et de la simplicité naturelles, est sans doute, de toutes ses œuvres, la plus déclamatoire et la plus outrée. Mais on y trouve déjà, au moins en germe (surtout si l'on y joint les lettres écrites en réponse aux objections), toutes ses thèses essentielles. Et d'abord, le point de vue propre de Rousseau, le trait qui caractérisera d'une manière constante son attitude philosophique, s'y marque avec une force singulière : c'est dans

1. *Conf.*, liv. VI.
2. *Lettre à M. de Beaumont.*

l'intérêt de la vertu, c'est au nom de la conscience qu'il condamne les sciences comme les arts, c'est en moraliste qu'il parle exclusivement. A M. de Bordes qui rappelle tout ce que les sciences et les arts ont ajouté aux charmes et aux commodités de la vie, il répond aussitôt : « Voilà des vérités dont je conviens de très bon cœur, assurément. Mais considérons maintenant toutes ces connaissances par rapport aux mœurs. » Et plus loin : « Je vois qu'on me parle toujours de fortune et de grandeur : je parlais, moi, de mœurs et de vertu. » « Si quelque chose peut compenser la ruine des mœurs, je suis prêt à convenir que les sciences font plus de bien que de mal. » — Car, si l'inégalité des conditions a engendré le luxe et l'oisiveté, c'est l'oisiveté à son tour qui a engendré les sciences, et celles-ci, de leur côté, la nourrissent, et nous rendent par là « plus indifférents à la vertu. » Ce qui indigne Rousseau, c'est qu'on ne demande plus d'un homme s'il a de la probité, mais s'il a des talents; ni d'un livre, s'il est utile, mais s'il est bien écrit : « Je suis sûr qu'il n'y a pas actuellement un savant qui n'estime beaucoup plus l'éloquence de Cicéron que son zèle, et qui n'aimât infiniment mieux avoir composé les Catilinaires que d'avoir sauvé son pays. » Ce qui lui semble donc importer avant tout, c'est de faire « revenir les hommes cultivés sur l'importance de leurs productions », et de les persuader qu'un savant n'est, au fond, qu'un citoyen inutile. Et dans toute cette argumentation, Rousseau ne sépare jamais la morale des affirmations religieuses essentielles.

Mais, quand on cultive passionnément les sciences, on ne s'arrête pas à cette estime exagérée du savoir ou du talent, mis à plus haut prix que la vertu : on en vient à dédaigner ou à ridiculiser celle-ci. On n'a que mépris pour les sentiments simples et droits de l'humble honnête homme; on veut les expliquer, comme le produit même de son ignorance; la science devient un principe d'incrédulité et d'athéisme. Comment a-t-on pu le comprendre assez peu pour l'accuser de blâmer l'étude de la religion, lui qui ne blâme l'étude de nos vaines sciences que « parce qu'elle nous détourne de celle de nos devoirs[1] ! ». « Il n'y a de livres nécessaires que ceux de la religion, les seuls que je n'ai jamais condamnés[2]. » Et il est curieux de voir comme, dès ce moment, dans les années où il rédige les réponses aux objections soulevées par son premier discours,

1. *Réponse au roi de Pologne.*
2. *Réponse à M. de Bordes.*

c'est-à-dire longtemps avant sa rupture ouverte avec Diderot, Grimm et d'Alembert, déjà il est plein de défiance à l'égard de ce qui sera l'esprit de l'Encyclopédie, il n'emploie l'appellation de « philosophe » qu'avec défaveur, et combat là d'instinct une inspiration si profondément opposée à la sienne : « Le philosophe, qui se flatte de pénétrer dans les secrets de Dieu, ose associer sa prétendue sagesse à la sagesse éternelle : il approuve, il blâme, il corrige, il prescrit des lois à la nature et des bornes à la Divinité... Tandis que la savante Grèce était pleine d'athées, Élien remarquait que jamais barbare n'avait mis en doute l'existence de la Divinité. » « Les sciences sont florissantes aujourd'hui... quel profit en a tiré la religion? Demandons-le à cette multitude de philosophes qui se piquent de n'en point avoir [1]. » Et déjà il les accuse d'avoir deux morales, une qu'ils avouent, et l'autre, secrète, qu'ils ne révèlent qu'à leurs disciples, qui ouvre la porte à tous les débordements, et qu'ils pratiquent.

Ainsi se précise son attitude propre en philosophie, ce qu'on pourrait appeler son utilitarisme moral. Rousseau n'a qu'indifférence pour la science pure, celle qui n'aurait d'autre fin qu'elle-même; à ses yeux, toute science est pour en vivre; une connaissance ne vaut que par son utilité pour l'homme intérieur; ce qui le préoccupe, c'est de voir « les hommes plus heureux, et surtout plus dignes de l'être [2]. » Il ne raisonne et ne devient philosophe qu'à contre-cœur; avant tout, il est un être de sentiment. Il définira plus tard son point de vue dans les *Rêveries* avec une singulière intensité d'accent [3], mais c'était déjà l'esprit de son premier *Discours* : « J'en ai beaucoup vu qui philosophaient bien plus doctement que moi; mais leur philosophie leur était pour ainsi dire étrangère. Voulant être plus savants que d'autres, ils étudiaient l'univers pour savoir comment il était arrangé, comme ils auraient étudié quelque machine qu'ils auraient aperçue, par pure curiosité. Ils étudiaient la nature humaine pour en pouvoir parler savamment, mais non pour se connaître. » Lui, au contraire, n'est soucieux que de « connaître la nature et la destination de son être »; il n'a jamais demandé à la spéculation qu'une doctrine qui pût l'aider à

1. *Réponse au roi de Pologne.*
2. *Rép. à M. de Bordes.*
3. 3e Promenade.

vivre : « J'ai cherché, pour diriger l'emploi de ma vie, à connaître ma véritable fin. »

C'est par là qu'il est amené à concevoir dans l'homme quelque chose de plus intime et de plus sûr que l'intelligence proprement dite, telle qu'elle se satisfait dans la science. La conscience et la raison, comme une sorte d'instinct supérieur, nous révèlent avec une force persuasive tout ce qu'il nous est nécessaire de savoir pour être homme et nous conduire en homme. L'Évangile fut prêché par douze pauvres pêcheurs ou artisans, « on n'y voit pas un mot d'études ni de sciences », « si ce n'est pour marquer le mépris que Jésus faisait de tout cela ». N'avons-nous pas un guide intérieur, bien plus infaillible que tous les livres? « O vertu, science sublime des âmes simples, faut-il donc tant de peines et d'appareil pour te connaître[1]? »

L'idée de nature apparaît donc ainsi, chez Rousseau, sous un double aspect : elle veut dire, d'une part, simplicité de vie, égalité sociale, absence de besoins, liberté et bonheur; mais elle veut dire aussi, d'autre part, vertu et obéissance à l'inspiration infaillible de la conscience. Une sorte de solidarité apparaît à chaque instant entre la religion et la nature; tout ce qui nous éloigne de l'état de nature risque de nous pousser vers l'immoralité et l'athéisme. Qu'est-ce à dire, sinon que l'idée de nature ne s'explique pas pleinement chez lui en dehors de l'idée religieuse? que la nature, c'est pour lui, sous forme d'instincts primitifs, l'expression de la volonté même de Dieu et de ses intentions sur nous? qu'il ne faut donc pas voir de simples formules oratoires dans ses invocations à « l'Auteur des choses », mais le fond même de sa pensée? Plus nous accumulons des connaissances, moins nous sommes capables de nous connaître nous-mêmes : car, nous ne retrouvons plus alors en notre âme cet être « agissant toujours par des principes certains et invariables, cette céleste et majestueuse simplicité dont son Auteur l'avait empreinte. » Le but qu'il se proposait en ses premiers ouvrages, c'était, en moraliste autant qu'en théoricien politique, « de séparer dans l'actuelle constitution des choses, *ce qu'a fait la volonté divine* d'avec ce que l'art humain a prétendu faire ». C'est donc parce que Rousseau postule une finalité accomplie, une parfaite adaptation originelle, parce qu'il admet déjà toutes les thèses de la

1. *Réponse au roi de Pologne.*

Profession de foi du Vicaire savoyard, qu'il peut écrire les deux premiers *Discours*; son apologie de l'état de nature ne s'explique pas sans sa philosophie religieuse; sa vue optimiste de la situation humaine primitive ne peut se séparer de sa foi en l'action bienfaisante et providentielle de l'Etre suprême; sa religion naturelle, qui est celle, au fond, de Mme de Warens, un christianisme moins le péché originel, est ainsi à la source de ses paradoxes anti-sociaux comme de son moralisme.

Et par là se mesure la profondeur de l'équivoque qui, après l'avoir rapproché un moment de Diderot et des Encyclopédistes, allait l'en séparer violemment et à jamais. Comme lui, ceux-ci parlent volontiers de la nature, et en appellent à elle pour critiquer l'état présent de la société : mais la nature n'est, pour les uns, qu'un jeu d'atomes ou de forces mécaniques, pour Diderot, que force aveugle et fécondité sans loi : pour Rousseau, elle est un ordre providentiel. D'où il suit que lorsque Diderot et les Encyclopédistes parlent de revenir à la nature, c'est pour en libérer les énergies spontanées, que contraignent encore d'absurdes préjugés ou de funestes superstitions; c'est pour en légitimer toutes les tendances propres, en approuver toutes les productions au cours des siècles, et exalter le génie de l'homme, qui a réalisé tous les progrès matériels, créé l'ordre social, les arts, le confort, la civilisation, par la seule puissance de sa raison scientifique et critique. Contre tout cela, au contraire, Rousseau proteste : c'est une complète transmutation de valeurs qu'il veut accomplir; c'est, en face des valeurs avant tout matérielles et humaines, les valeurs morales et religieuses qu'il prétend restaurer.

*
* *

Si telle est l'importance de sa philosophie religieuse dans la doctrine de Rousseau, quels en sont maintenant les moments principaux?

Ce qu'elle présente de plus essentiel peut-être, c'est la manière même dont elle pose la question et pensa la résoudre. Rousseau conçoit la philosophie, nous le savons, comme la recherche des croyances qui peuvent nous aider à vivre. Par deux fois, aux Charmettes d'abord, puis, semble-t-il, à Paris, lorsque ses relations avec les Encyclopédistes ont introduit certains doutes dans son esprit, il paraît s'être appliqué systématiquement à reviser ses opinions et à

ordonner ses idées morales et religieuses; et lui-même a comparé son entreprise à celle de Descartes. Mais, bien vite, il désespère d'aboutir par là à des vérités évidentes, démontrables, que nul ne puisse contester; d'autre part, le doute lui apparaît comme un état pénible, violent, dont, d'une manière ou d'une autre, il faut sortir. Aussi, aux objections critiques de ses anciens amis les philosophes il ne prétend pas répondre victorieusement : il croit seulement que « d'autres objections non moins fortes dans le système opposé » viennent leur faire équilibre et en quelque sorte les annuler. « Quant à moi, je vous avouerai naïvement que ni le pour ni le contre ne me paraissent démontré sur ce point par les seules lumières de la raison, et que, si le théiste ne fonde son sentiment que sur des probabilités, l'athée, moins précis encore, ne me paraît fonder le sien que sur des possibilités contraires[1]. » Il s'agira donc de peser des probabilités, plutôt que de tenter des démonstrations abstraites : « Alors, est-il dit au début de la *Profession de foi*, repassant dans mon esprit les diverses opinions qui m'avaient tour à tour entraîné depuis ma naissance, je vis que, bien qu'aucune d'elles ne fût assez évidente pour produire immédiatement la conviction, elles avaient divers degrés de vraisemblance, et que l'assentiment intérieur s'y prêtait ou s'y refusait à différentes mesures. » L'intelligence spéculative et scientifique, éprise de preuves et de démonstrations, échoue ici, et son impuissance à guider l'homme éclate donc : « Les idées générales et abstraites sont la source des plus grandes erreurs des hommes : jamais le jargon de la métaphysique n'a fait découvrir une seule vérité ». — Il y a ainsi chez Rousseau un anti-intellectualisme très décidé, une révolte contre ce qui n'est que raisonnement pur et froide logique; il sent et proclame avec une netteté parfaite ce qui le sépare des Encyclopédistes : c'est qu'il n'a pas cet enthousiasme si marqué pour « les merveilles de l'entendement »[2], qui « leur fait compter pour rien » d'autres facultés plus sublimes.

Ces facultés, ce sont la raison et la conscience, qu'il oppose à l'entendement et présente presque toujours comme solidaires, sans d'ailleurs suffisamment en préciser les rapports. La raison semble être le plus souvent pour lui la faculté d'apprécier les vraisemblances, d'en juger la convergence ou le désaccord. Mais, la démonstration proprement dite étant impossible, le dernier mot reste à la

1. *Lettre à Voltaire sur le désastre de Lisbonne* (18 août 1756).
2. *Rép. à M. Bordes.*

conscience, à « l'assentiment intérieur » : ses principes fondamentaux, déclare-t-il, ont été « adoptés par sa raison, confirmés par son cœur, et tous portent le sceau de l'*assentiment intérieur*, dans le silence des passions[1] » : le mot revient avec persistance à travers toute l'œuvre de Rousseau. Qu'est-ce, aussi bien, que cet assentiment intérieur, sinon ce qu'il appelle parfois encore « l'instinct moral[2] », et ailleurs « la lumière naturelle », fondement de sa croyance en la bonté originelle de l'homme? Les passions, nées de l'amour-propre, sont anti-naturelles et artificielles; elles résultent de la réflexion sur nos intérêts, ou de notre attachement factice aux biens matériels et extérieurs, richesse, luxe, distinctions sociales; Rousseau leur oppose constamment l'amour de soi. L'amour de soi, lui, est naturel et bon, il inspire les premiers mouvements de la nature, qui sont toujours droits. C'est que l'homme est double, et qu'il y a en lui à la fois l'être raisonnable et l'être sensitif, dont les biens ne sont pas du même genre : l'amour de soi, pour l'être raisonnable, c'est l'amour de l'ordre, qui « développé et devenu actif, *porte le nom de conscience* ». L'amour de l'ordre, en tant qu'il va à produire l'ordre, c'est la bonté; en tant qu'il va à le conserver, c'est la justice[3]. Ainsi, la conscience est pour lui l'évidence intime, l'élan du cœur qui, en dehors de toute passion ou de tout intérêt d'égoïsme inférieur, se porte à son bien propre, l'ordre moral, et adhère aux croyances morales. Et cette confiance dans la révélation, intuitivement sentie, en présence des vraisemblances rationnelles, « est à l'âme de ce que l'instinct est au corps : qui la suit obéit à la nature ». — Aussi bien, cette obscure faculté qu'on appelle instinct mériterait elle-même, selon Rousseau, d'être réhabilitée contre les injustes dédains ou les négations arbitraires de la philosophie moderne « qui n'admet que ce qu'elle explique » : l'instinct aussi semble « guider les animaux sans aucune connaissance acquise ». — Après cela, cet appel à « l'assentiment intérieur » est parfaitement conscient et réfléchi chez Rousseau; il s'en fait, comme une sorte de méthode : « En suivant toujours ma méthode, je ne tire point ces règles des principes d'une haute philosophie, mais je les trouve au fond de mon cœur écrites par la nature en caractères ineffaçables[4]. »

1. *Rêveries d'un Promeneur solitaire*, 3e Promenade.
2. 4e Promenade.
3. *Profession de foi*, *Émile*, liv. IV.
4. *Émile*, liv. IV.

Mais Rousseau, plus ou moins explicitement et consciemment, semble aller plus loin encore. Parmi ces vraisemblances, qui se proposent au jugement de la raison et à l'acceptation de la conscience, il faudra sans doute compter l'accord plus ou moins complet de chaque thèse avec les intérêts moraux de l'homme et de la société, la mesure dans laquelle chacune répond aux exigences de la vie privée ou publique. Or, puisqu'il ne s'agit pas, en de telles matières, de démonstrations s'imposant avec une nécessité logique, mais seulement d'une appréciation où le sentiment a sa part et où intervient tout le côté pratique et actif de l'âme humaine, Rousseau en devait venir à présenter souvent le choix entre les idées comme une décision à prendre, qui reste en quelque mesure libre, et à l'exprimer souvent en termes de volonté. Non qu'il dépende de lui de croire ce qu'il veut : rien de plus spontané, il le déclare, que ses sentiments et ses intuitions intimes ; pas plus qu'il ne dépend de lui d'empêcher, que, de l'immortalité de l'âme, par exemple, la raison puisse douter : mais, entre les affirmations de la conscience et les doutes de l'entendement, il dépend de lui de prendre un parti. Ce n'est qu'en le voulant qu'on sort du doute : « Fixons une bonne fois mes opinions, mes principes, et soyons pour le reste de ma vie ce que j'aurai trouvé devoir être après y avoir bien pensé. » Et encore : « Après les recherches les plus sincères qui jamais peut-être aient été faites par aucun mortel, je me décidai pour toute ma vie sur tous les sentiments qu'il importait d'avoir. » Aussi, dans ses derniers écrits, déclare-t-il se refuser à tout nouvel examen de ses croyances, à toute discussion nouvelle, même avec lui-même : « J'ai senti que remettre en discussion les mêmes points sur lesquels je m'étais ci-devant décidé, était me supposer de nouvelles lumières, ou le jugement plus ferme, ou plus de zèle pour la vérité que je n'avais lors de mes recherches... Tombé dans la langueur et l'appesantissement d'esprit, j'ai oublié jusqu'aux raisonnements sur lesquels je fondais ma croyance et mes maximes; mais... je m'y tiens désormais... Je me refuse ainsi à toutes nouvelles idées comme à des erreurs funestes, qui n'ont qu'une fausse apparence, et ne sont bonnes qu'à troubler mon repos[1] ». — Et ainsi Rousseau apparaît comme un des initiateurs des théories sentimentalistes et volontaristes de la croyance, et comme très près, par

1. *Rêveries*, 3e promenade.

moments, de la manière de philosopher de nos modernes pragmatistes.

*
* *

A quelles conclusions une telle méthode va-t-elle mener Rousseau? Si connues qu'elles soient, il n'est peut-être pas inutile de les rappeler brièvement, et comment il y parvient.

Le voilà décidé à borner ses recherches à ce qui l'intéresse immédiatement, à se reposer dans une profonde ignorance sur tout le reste, « sans se tourmenter à éclaircir ses autres opinions quand elles ne mènent à rien d'utile pour la pratique[1]. » Son point de départ, c'est sa propre existence, et qu'il a des sensations. Celles-ci s'imposent à lui malgré lui, donc elles ont une cause autre que lui; et quelle est la nature de cette cause, il n'importe; le débat entre matérialistes et idéalistes est vain : « quand les objets de mes sensations ne seraient que des idées, toujours est-il vrai que ces idées ne sont pas moi; et me voici déjà tout aussi sûr de l'existence de l'univers que de la mienne. »

Mais le sentiment lui fournit aussitôt une autre évidence, d'importance capitale : c'est qu'il y a en lui une faculté de comparer, et qu'il est donc doué d'une force active : « Apercevoir, c'est sentir; comparer, c'est juger : juger et sentir ne sont pas la même chose... Qu'on donne tel ou tel nom à cette force de mon esprit qui rapproche et compare mes sensations, qu'on l'appelle attention, méditation, réflexion, ou comme on voudra : toujours est-il vrai qu'elle est en moi et non dans les choses. Sans être maître de sentir ou de ne pas sentir, je le suis d'examiner plus ou moins ce que je sens. Je ne suis donc pas simplement un être sensitif et passif, mais un être actif et intelligent, et, quoi qu'en dise la philosophie, j'oserai prétendre à l'honneur de penser. » Mais cette même puissance se retrouve à la source de tous mes mouvements volontaires : « Je le sais parce que je le sens : je veux mouvoir mon bras et je le meus. » Or, c'est sur le type de cette action volontaire, déterminée par une décision libre, que se conçoit seulement toute causalité véritable. On parle des lois de la matière : mais ces lois ne sont pas des êtres ni des substances, elles ne sauraient donc par elles-mêmes servir de principes

1. *Émile*; *Prof. de foi*, liv. IV, t. II, p. 24 de l'édition de 1762.

de mouvement; elles expliquent peut-être comment sont déterminés les effets, mais sans en faire apparaître les causes : car supposer un progrès de causes à l'infini, équivaut à n'en point supposer du tout. « Que Descartes nous dise quelle loi physique a fait tourner les tourbillons, que Newton nous montre la main qui lança les planètes sur la tangente de leurs orbites ». — Ce qui est, sans doute, l'argument classique du premier moteur, mais avec, peut-être, quelque chose de plus, confusément entrevu : quelque chose comme la distinction que fera plus tard si nettement Cournot, entre les données premières que suppose toute explication scientifique, l'élément concret et historique, dont il faut bien partir comme d'une pure position, et les lois qui règlent ensuite le déroulement des phénomènes dérivés. — « Il n'y a point de véritable action sans volonté : voilà mon premier principe. Je crois donc qu'une volonté meut l'univers et anime la nature : voilà mon premier dogme ou mon premier article de foi. »

Mais, qui dit volonté dit action orientée vers une fin. Rien n'est plus vague, selon Rousseau, que l'idée chère à Diderot d'une force aveugle animant du dedans la nature. « Donner à la matière le mouvement par abstraction, c'est dire des mots qui ne signifient rien; et lui donner un mouvement déterminé, c'est supposer une cause qui le détermine », car comment comprendre qu'elle présente d'elle-même tel mouvement plutôt que tout autre? — En d'autres termes, Rousseau conçoit encore la loi comme une impulsion et presque un commandement imprimé ou imposé du dehors à la matière pour lui faire prendre une certaine direction : un univers soumis à des lois, c'est un univers où éclate partout de la finalité, et les merveilles de la nature lui apparaissent comme une évidence supérieure à toute discussion. Qu'on consacre un livre à les prouver par le menu, c'est pour lui comme un scandale, tant c'est une tâche inutile; et une maladresse en outre : car, « sitôt qu'on veut entrer dans les détails, la plus grande merveille échappe, qui est l'harmonie et l'accord du tout. » D'où son second article de foi : « Si la matière mue me montre une volonté, la matière mue selon de certaines lois me montre une intelligence. » Dieu s'aperçoit partout dans ses œuvres.

Il faut maintenant revenir à l'homme, et au sentiment premier dont nous sommes partis, celui de sa faculté de comparer et de juger, c'est-à-dire de sa liberté. C'est la liberté, on le sait, qui, plus

encore que l'intelligence, fait pour Rousseau la distinction spécifique de l'homme parmi les animaux [1]; mais, ce qu'on signale moins souvent, Rousseau fait résider surtout cette liberté dans la puissance de juger, « de donner un sens au mot : *est* ». De là résulte d'ailleurs la possibilité de l'erreur, qui découle de notre faculté d'acquiescer ou de résister. Et par là surtout se découvre la spiritualité de l'intelligence, car « dans le sentiment de cette puissance on ne trouve que des actes spirituels, dont on n'explique rien par les lois de la mécanique [2] ». Ainsi, la liberté et la spiritualité de l'âme sont deux idées qui ne se séparent pas, ni l'une ni l'autre, de la faculté de penser : « Une machine ne pense point; il n'y a ni mouvement ni figure qui produise la réflexion... On a beau me disputer cela : je le sens ». Il y a plus : les matérialistes croient établir leurs négations en ne reconnaissant plus dans l'homme que des sensations, et dans la nature, que des êtres sensitifs; il leur semble par là rapprocher les êtres pensants de ce qui ne pense pas : or, ne s'abusent-ils pas? La matière est toujours divisible, tandis que la pensée suppose une force active et unifiante : mais n'en est-il pas de même du sentiment? « Je ne sais comment l'entendent nos matérialistes : mais il me semble que les mêmes difficultés qui leur ont fait rejeter la pensée, leur devraient faire aussi rejeter le sentiment... Les parties sensibles sont étendues, mais l'être sensitif est indivisible et un; il ne se partage pas, il est tout entier ou nul : l'être sensitif n'est donc pas un corps [3]. » Et, avec l'activité spirituelle et libre, nous atteignons le principe premier au delà duquel il est absurde de vouloir remonter : « Quand on me demande quelle est la cause qui détermine ma volonté, je demande à mon tour quelle est la cause qui détermine mon jugement : car il est clair que ces deux causes n'en sont qu'une; et, si l'on comprend bien que l'homme est actif dans ses jugements, que son entendement n'est que le pouvoir de comparer et de juger, on verra que sa liberté n'est qu'un pouvoir semblable, ou dérivé de celui-là... La cause déterminante est en lui-même : passé cela je n'entends plus rien... Ou il n'y a pas de première impulsion, ou toute première impulsion n'a nulle cause antérieure, et il n'y a pas de véritable volonté sans liberté. L'homme est donc libre dans ses actions, et comme tel animé d'une substance immatérielle : c'est mon

1. Cf. *Discours sur l'Inégalité.*
2. *Ibid.*
3. *Prof. de foi*, p. 49 note.

troisième article de foi. » — L'argumentation est toute semblable, et à peine plus précise, chez un Renouvier par exemple.

Si l'homme est libre, il est capable de vice en même temps que de vertu, il peut se tromper, il peut pécher. De là les désordres qu'il introduit dans le monde, et toutes les aberrations de l'organisation sociale, par lesquelles le sain amour de soi primitif se transforme en amour-propre, ou attachement à tous les biens extérieurs et artificiels que l'homme considère comme lui appartenant individuellement, source par suite de l'inégalité, du luxe, de l'injustice et de la haine C'est de là que naissent, au fond, les seuls maux véritables de l'homme, dont il est donc responsable, et auxquels il n'est exposé que parce qu'il a la dignité de l'être pensant et moral : en comparaison, les causes de souffrance extérieures à lui sont peu de chose. La conception que Rousseau se fait de la nature et de ses harmonies est trop profondément finaliste pour ne pas aboutir à l'optimisme métaphysique; c'est par toutes les fausses délicatesses de la vie sociale que l'homme lui-même affaiblit sa vigueur native et se rend chétif et malade; en se créant des besoins factices, il s'expose à la misère; par une vaine prévoyance et l'abus de la réflexion, il se rend la mort redoutable; et si Voltaire peut s'indigner du désastre de Lisbonne, c'est à la condition d'oublier que « la nature n'avait point rassemblé là vingt mille maisons de six à sept étages [1] ». — « Otez nos funestes progrès, ôtez nos erreurs et nos vices, ôtez l'ouvrage de l'homme, et tout est bien. »

Mais, dès lors, l'amour de l'ordre, qui est en nous, ne saurait en fin de compte être trompé. Il autorise et exige donc la croyance au bonheur final de l'homme vertueux : « Plus je rentre en moi, plus je me consulte, et plus je lis ces mots écrits dans mon âme : sois juste, et tu seras heureux. » « Le désordre moral, qui dépose contre la Providence aux yeux des philosophes, ne fait que la démontrer aux miens » : car, si l'âme est immatérielle, elle peut survivre au corps; et si elle lui survit, la Providence est justifiée. « N'imaginant pas comment elle peut mourir, je présume qu'elle ne meurt pas. Puisque cette présomption me console et n'a rien de déraisonnable, pourquoi craindrais-je de m'y livrer? Quand je n'aurais d'autre preuve de l'immatérialité de l'âme et de son immortalité que le triomphe du méchant et l'oppression du juste en ce monde, cela

1. *Lettre à Voltaire*, du 18 août 1756.

seul m'empêcherait d'en douter. » Puisque l'entendement ne peut pas établir qu'il n'y ait là qu'illusion, c'est comme à son bien le plus cher que Rousseau va pouvoir s'attacher à cette croyance; c'est une affirmation décidée, raisonnée et volontaire; le genre d'adhésion qu'il lui accorde ne saurait faire de doute, et les éloquentes paroles qui terminent sa lettre à Voltaire ne laissent subsister aucune équivoque : « Non, j'ai trop souffert en cette vie pour n'en pas attendre une autre. Toutes les subtilités de la métaphysique ne me feront pas douter un moment de l'immortalité de l'âme et d'une Providence bienfaisante. Je la sens, je la crois, je la veux, je l'espère, je la défendrai jusqu'à mon dernier soupir; et ce sera, de toutes les disputes que j'aurai soutenues, la seule où mon intérêt ne sera pas oublié. » — C'est bien là déjà, dans toute sa précision, la manière de philosopher de Kant et de Renouvier, avec ses deux moments essentiels : 1° les postulats moraux ne sont pas déraisonnables, ils restent rationnellement possibles; 2° la conscience les exige, donc il faut y croire.

Ainsi, la conscience morale, en dernière analyse, assure la foi religieuse. Rousseau n'admet pas un seul instant que la morale puisse s'établir et subsister en dehors de la religion. Sans un Dieu témoin et juge de nos actes, la vertu devient inintelligible et absurde : or, ce serait « une trop abominable philosophie que celle où l'on serait embarrassé des actions vertueuses, où l'on serait forcé d'avilir Socrate et de calomnier Régulus. » « Les mœurs d'un gueux et la morale d'un athée » sont inséparables; et il reste d'accord avec ses théories lorsque ses rancunes ou ses soupçons le poussent à attribuer à ses ennemis les philosophes une doctrine secrète, fille légitime de leur athéisme, celle qu'ils pratiquent contre lui, et qui n'est que débordements, abandon à toutes les passions, haine, injustice et perversité. — Rousseau, d'ailleurs, ne s'explique jamais bien clairement sur les raisons qui lui font poser comme nécessaire cette solidarité entre la moralité et la religion, entre le vice et l'athéisme. On ne saurait la réduire pourtant, malgré certaines phrases équivoques, à l'idée grossière que la peur du châtiment ou le calcul d'une récompense soient les seuls motifs de l'action vertueuse. Mais l'amour de l'ordre, qui n'est que la forme la plus haute de l'amour de soi, suppose à ses yeux la confiance que cet ordre peut être réalisé, et doit l'être, et le sera. Ajoutez que seule l'idée de Dieu fonde la croyance en un ordre absolu, un ordre total de l'Univers, c'est-à-dire tel que tout s'y organise autour

d'un centre, et que les parties se subordonnent et se sacrifient à l'ensemble : au lieu que, sans Dieu, l'Univers n'ayant plus de centre, on en peut concevoir l'ordre d'autant de façons que l'on voudra, également légitimes et équivalentes les unes aux autres, et chacun peut dès lors tromper son besoin naturel de l'ordre en ordonnant toutes choses par rapport à soi, et en se faisant centre de tout[1]. — C'est, en somme, « le postulat de l'ordre moral », que réclamera plus tard Renouvier, la nécessaire affirmation des fins et des destinées morales de l'univers.

Là s'arrêtent les articles de foi de la religion naturelle. Ils sont à la portée de tout honnête homme qui consulte son cœur : « Quand tous les philosophes prouveraient que j'ai tort, si vous sentez que j'ai raison, je n'en veux pas davantage ». « Grâce au Ciel, nous voilà délivrés de tout cet effrayant appareil de la philosophie : nous pouvons être hommes sans être savants! » — Comment peut-on en vérifier le caractère naturel? En cherchant les croyances raisonnables et communes aux hommes sincères de toutes les religions. Supposons qu'on assemble les représentants des différents cultes, en ayant soin toutefois d'exclure les théologiens ; qu'on leur demande ce qu'il est le plus utile aux hommes de croire : « en procédant d'interrogations en interrogations sur la Providence divine, sur l'économie de la vie à venir, et sur toutes les questions essentielles au bon ordre du genre humain, on obtiendra de tous des réponses presque uniformes[1]. » On pourra former ainsi de ce petit nombre d'articles une religion universelle qui sera, pour ainsi dire, la religion humaine et sociale que tout citoyen devra admettre : ce sera la religion de la *Profession de foi du Vicaire savoyard*, ou la religion civile du *Contrat social*.

*
* *

Une telle philosophie religieuse, en somme, découle de deux sources : d'une part, des exigences spontanées de la conscience morale, lumière naturelle qui nous fait distinguer le bien du mal; d'autre part, du spectacle de l'ordre et de la beauté de la nature. De là, les deux aspects de l'optimisme de Rousseau, qui s'établit à la fois en rejetant la responsabilité de tout mal sur la perversité libre de

1. Cf. *Prof. de foi*, p. 83.
2. *Lettre à M. de Beaumont.*

l'homme et sur son œuvre néfaste, la société, et en s'exaltant à la pensée des harmonies naturelles. Nous la trouvons donc, après examen, telle que nous l'avaient fait prévoir son propre témoignage et ce que nous savions de son caractère et de sa vie, comme reflétant sa vision propre des choses, comme l'expression de son expérience totale, ou, selon la formule de W. James, de son tempérament intellectuel. Rien d'étonnant, dès lors, à ce que cette philosophie se traduise et s'incarne en un sentiment religieux qui apparaît chez Rousseau avec une sincérité et une intensité particulières, et toujours plus marquées jusqu'aux écrits de sa dernière période. Ce qui en définit la nuance originale, c'est qu'il ne se sépare jamais de l'admiration de la nature extérieure, du sentiment de sa beauté, de son ordre, de son calme, de son équilibre. « Je comprends, lit-on dans les *Confessions*[1], comment les habitants des villes, qui ne voient que des murs, des rues et des crimes, ont peu de foi; mais je ne puis comprendre comment des campagnards, et surtout des solitaires, peuvent n'en point avoir. Comment leur âme ne s'élève-t-elle pas cent fois le jour avec extase à l'auteur des merveilles qui les frappent? » Dieu, pour lui, se découvre à chaque instant à travers la création : « Où le voyez-vous exister, m'allez-vous dire? — Non seulement dans les cieux qui roulent, dans l'astre qui nous éclaire, non seulement dans moi-même, mais dans la brebis qui paît, dans l'oiseau qui vole, dans la pierre qui tombe, dans la feuille qu'emporte le vent. » De là des effusions, des méditations, des élévations, des contemplations, des recueillements, des harmonies poétiques et religieuses, où le mysticisme romantique se découvre déjà tout entier. « La méditation dans la retraite, l'étude de la nature, la contemplation de l'univers, forcent un solitaire à s'élever incessamment vers l'Auteur des choses... »

Or, autant les idées de la *Profession de foi*, fondées sur les exigences de la conscience, supposent la personnalité de Dieu, autant cette intuition du divin immanent aux choses doit rester indéterminée, vague et de tendance panthéistique : « Bientôt, de la surface de la terre j'élevais mes idées à tous les êtres de la nature, au système universel des choses, à l'être incompréhensible qui embrasse tout. Alors, l'esprit perdu dans cette immensité, je ne pensais pas, je ne raisonnais pas, je ne philosophais pas : je me sentais, avec une

1. Liv. XII.

sorte de volupté, accablé du poids de cet univers, je me livrais avec ravissement à la confusion de ces grandes idées... » et, « dans l'agitation de ses transports, » il s'écriait parfois : « O grand Être! ô grand Être! » Sans pouvoir dire, ni penser rien de plus[1]. C'est dans cette fusion avec la création, dans cette identification mystique avec son auteur, que Rousseau goûte seulement le bonheur : « Je sens des extases, des ravissements inexprimables à me fondre, pour ainsi dire, dans le système des êtres, à m'identifier avec la nature entière. » C'est bien d'ailleurs une extase religieuse, c'est pleinement la joie mystique : « De quoi jouit-on dans une pareille situation? De rien d'extérieur à soi, de rien, sinon de soi-même et de sa propre existence; tant que cela dure, on se suffit à soi-même, comme Dieu[2] ».

Mais, justement parce que dans ces extases toute pensée distincte s'évanouit, on peut à la réflexion, et sans trop de peine, parvenir à les juger concordantes avec les croyances plus distinctes qu'on s'est, par ailleurs, définies. Des psychologues contemporains nous ont montré, chez tous les grands mystiques chrétiens, cette persuasion qu'ils restaient orthodoxes, et cette identification après coup, mais pleinement sincère, du Dieu de l'intuition intime avec le Dieu de la tradition et du dogme. De la même façon, Rousseau ne sent nul désaccord entre ses effusions panthéistiques et naturalistes, et les articles précis de la *Profession de foi du Vicaire savoyard*, de la religion naturelle.

*
* *

Celle-ci, réduite à elle-même, ne comporte pourtant qu'un minimum d'affirmations. Fidèle à son dédain pour la spéculation pure, Rousseau en a exclu toute détermination de dogmes positifs; les théologiens lui paraissent aussi haïssables que les philosophes, au fond de la même famille d'esprits, également préoccupés de faux problèmes, embarrassés dans des abstractions du même genre, infatués d'eux-mêmes, dogmatiques et intolérants; fanatisme et athéisme sont deux sortes d'aberrations qu'il met constamment en parallèle, pour les dénoncer avec la même colère. « Quant aux incrédules intolérants qui voudraient forcer le peuple à ne rien croire, je ne les

1. *3e Lettre à Malesherbes.*
2. *Rêveries*, 5e Promenade.

bannirais pas moins sévèrement que ceux qui le veulent forcer à croire tout ce qui leur plaît : car on voit, au zèle de leurs décisions, à l'amertume de leurs satires, qu'il ne leur manque que d'être les maîtres pour persécuter tout aussi cruellement les croyants qu'ils sont eux-mêmes persécutés par les fanatiques[1]. » Seule la religion naturelle, raisonnable et morale, parce qu'elle se fonde sur la libre acceptation de la vérité et sur la consultation directe de la conscience, exige vraiment la tolérance : « ôtant tout pouvoir humain sur les consciences, elle ne laisse plus de ressource aux arbitres de ce pouvoir[2] »...

Seule aussi elle peut sauver le sentiment religieux. Les théologiens aboutissent à ruiner la religion sous prétexte de la défendre : « Les mystères entassés ne coûtent plus rien à personne : les termes en sont tout aussi faciles à prononcer que d'autres. Une des commodités du christianisme moderne est de s'être fait un certain jargon de mots sans idées, avec lesquels on satisfait à tout, hors à la raison[3] ». De là les hardiesses de la seconde partie de la *Profession de foi* ou des *Lettres de la Montagne* : sa philosophie religieuse est fondée sur le jugement de la conscience, donc sur une foi toute spontanée et personnelle s'il en fut : « Que d'hommes entre Dieu et moi ! » — « Ils ont beau me crier : soumets ta raison. Il me faut des raisons pour soumettre ma raison. » — Ce sont d'ailleurs des arguments du même ordre que ceux de Voltaire, des arguments de bon sens et de claire logique, qu'il fait valoir contre l'idée de miracle ou contre la conception commune de la prière : mais l'accent est, même sur ces points, tout différent; c'est ici une indignation généreuse, une flamme de prosélytisme moral, aussi capable d'ébranler les cœurs que l'ironie voltairienne pouvait l'être de troubler les esprits. Et c'est un appel constant à l'esprit de l'Évangile, auquel il prétend s'en tenir; de l'Évangile qui, « sans art et sans appareil dogmatique », s'est étendu par tout l'univers; de l'Évangile, véritable source de toute notre morale, qui « était chrétienne avant d'être philosophique » ; de l'Évangile enfin qui, en morale, se révèle « toujours sûr, toujours vrai, toujours unique et toujours semblable à lui-même[4] ».

Lorsqu'il polémique ainsi contre les théologiens, catholiques ou

1. *Lettre à Voltaire*, *loc. cit.*
2. *Confessions*, liv. XI.
3. *Lettre à M. de Beaumont.*
4. *Lettres de la Montagne*, lettre III.

protestants, Rousseau exprime les idées religieuses qui lui appartiennent, en quelque sorte, comme particulier. Mais sa pensée présente d'ailleurs un autre aspect. La religion a une fonction sociale, en même temps que personnelle. Justement parce qu'il ne conçoit pas de morale sans religion, ni d'intérêts plus hauts et plus pressants que ceux de la moralité, Rousseau ne considère pas comme possibles des relations stables et sûres entre citoyens sans une acceptation commune des principes de la religion naturelle : de là le fameux chapitre du *Contrat social*. Aussi bien, il ne perd jamais de vue les républiques antiques et les petites républiques suisses, et pas plus dans la cité du *Contrat social* qu'à Lacédémone, à Rome ou à Genève, il ne conçoit que l'État puisse se désintéresser des croyances. La religion est donc chose trop essentielle, la cité ne pouvant subsister sans elle, pour que l'on puisse se fier à la loyauté d'un athée : on l'exilera donc de la cité. Rousseau va plus loin encore : sans doute, aussi ardemment que Voltaire, il a été l'apôtre de la tolérance au XVIIIe siècle; il pense qu'on « ne saurait attaquer trop fortement la superstition qui trouble la société, ni trop respecter la religion, qui la soutient[1] ». Mais, d'autre part, il admet qu'on complète la religion naturelle; l'obscurité qu'elle laisse délibérément dans les grandes vérités qu'elle nous enseigne, il veut bien qu'on la corrige par des dogmes révélés[2]; et par exemple, il concède quelque part que le pur christianisme évangélique peut apparaître insuffisant, voire dangereux à des hommes politiques, car « il inspire l'humanité plutôt que le patriotisme[3] ». C'est donc au Souverain de régler la religion de l'État; « la forme du culte est la police des religions et non leur essence, et c'est au Souverain qu'il appartient de régler la police dans son pays ». Sans doute, sur ce point, sa pensée peut paraître parfois assez arbitraire; mais, en somme, la tolérance qu'il réclame n'est qu'en faveur des cultes existants, et il accorde qu'embrasser une religion nouvelle est « punissable » : « On ne doit ni laisser établir une diversité de cultes, ni proscrire ceux qui sont une fois établis... Je conviens sans détour qu'à sa naissance la religion réformée n'avait pas droit de s'établir en France malgré les lois[4] ». — Ici encore, la doctrine de Rousseau n'a pas

1. *Lettre à Voltaire*, *loc. cit.*
2. Cf. *Emile*, p. 105.
3. *Lettres de la Montagne*, p. 178.
4. *Lettre à M. de Beaumont.*

varié, de ses précédents écrits au *Contrat social*, et ce n'est pas dans le *Contrat* qu'elle nous paraît le plus paradoxale et le plus outrée.

Pourtant, si elle n'a pas varié dans ses thèses fondamentales, la philosophie religieuse de Rousseau semble bien ici aboutir à une contradiction. D'une part, fondant la religion sur l'intuition de la conscience morale, sur la lumière naturelle, ne paraissait-elle pas en faire quelque chose de tout intime et d'absolument personnel? Mais, d'autre part, comme il y reconnaît une condition nécessaire du bon ordre social, il la fait rentrer dans les conditions communes de l'organisation publique, il la soumet aux conséquences du contrat, par lequel chacun, ayant renoncé à la totalité de ses droits naturels pour devenir membre du souverain, ne possède plus de libertés légitimes que celles que le souverain lui confère. Mais ces conséquences, jusqu'à un certain point opposées, découlent d'une idée commune : celle de l'importance primordiale de la religion, aussi bien pour la vie collective que pour la vie individuelle, celle de l'impossibilité de fixer les rapports entre les hommes autrement que par des règles de moralité et de justice, dont les croyances religieuses sont la garantie naturelle.

*
* *

Par là se vérifie, une fois encore, la place tout à fait centrale qu'occupe l'idée religieuse dans l'ensemble de la pensée de Rousseau. Sans elle, nous a-t-il semblé, ni son optimisme, ni son exaltation de la nature ne peuvent être compris pleinement : la nature n'est pas seulement pour lui l'état primitif de l'homme, c'est son état providentiel; elle comporte cette exacte adaptation de l'être à son milieu, ce parfait équilibre entre les besoins et les moyens de les satisfaire, qui constitue la puissance, la liberté et le bonheur. La civilisation est néfaste, parce qu'elle a troublé l'harmonie naturelle des choses, qu'elle y a introduit un élément de désordre; et déjà par son origine seule, représentant l'intervention humaine dans le chef-d'œuvre divin, elle a quelque chose de sacrilège : elle est l'équivalent de la notion de la première désobéissance et du péché dans le récit biblique.

Mais, peut-être, dans ses idées religieuses pourrait-on trouver encore un moyen d'éclaircir l'autre aspect de la pensée de Rousseau, son œuvre positive et réformatrice, celle qui aboutit au *Contrat social*.

On sait assez qu'il n'a cru possible, à aucun moment, et pas même au temps de son premier *Discours*[1], de revenir à l'état de nature, et qu'il ne prétend nullement ramener les hommes à la vie sauvage : qu'il regrette ou non la simplicité primitive, il se doute bien que nous ne sommes plus capables de nous en contenter désormais. Le problème qui se pose à lui est, dès lors, d'instituer, à force d'art et de raison, un état tel qu'il assure à l'homme individuel, par l'éducation, à l'homme social, par un contrat juste, l'équivalent au sein de la société même, des libertés et du bonheur naturels. Cet état est difficile à déterminer, encore plus difficile à réaliser : il sera le rare et délicat chef-d'œuvre d'un législateur de génie et de haute vertu. Mais qu'est-ce qui permet à Rousseau d'augurer malgré tout qu'il puisse et doive être réalisé jamais? Peut-être est-ce, ici encore, son finalisme essentiel, inséparable de sa foi religieuse. Rousseau est porté à croire qu'un nouveau système d'équilibre entre les besoins des hommes et leur satisfaction, entre leurs droits à tous en conflit, peut exister, doit être cherché et doit être trouvé, parce que, pour lui, l'idée de loi équivaut à l'idée d'ordre et d'harmonie assurés par une pensée créatrice et bonne; et que la diversité confuse des passions et des intérêts humains doivent admettre une loi, c'est-à-dire pouvoir se composer, se concilier, s'harmoniser. Ils constituent comme les données d'un problème posé à la raison et à la libre conscience humaine par la Providence, et qui comporte donc une solution. L'homme est né avec des facultés, qui doivent pouvoir s'exercer puisqu'elles ont été formées pour cela; et il a des droits, qui doivent être respectés, pour que l'ordre moral, et normal, où il est destiné à trouver le bonheur, puisse s'établir. Il est vrai qu'on pourrait admettre que cette harmonie ne soit désormais réalisable qu'après la mort, dans une autre vie : mais il n'est pas déraisonnable pourtant de l'espérer ou d'en tenter la réalisation approximative dès ici-bas; en tout cas, d'en concevoir et d'en affirmer l'idée, puisqu'en fin de compte, tôt ou tard, ici ou ailleurs, il faut que l'ordre soit, et que le règne de la justice, « le règne des fins », le règne de Dieu, arrive. C'est là seulement ce qui permet de spéculer sur un état de

1. Cf. déjà dans la *Réponse au roi de Pologne* : « C'est avec douleur que je vais prononcer une grande et fatale vérité :.. On n'a jamais vu de peuple une fois corrompu revenir à la vertu... les cœurs une fois gâtés le seront toujours... Laissons donc les sciences et les arts adoucir en quelque sorte la férocité des hommes qu'ils ont corrompus... Cherchons à faire une diversion sage, et tâchons de donner le change à ses passions... »

nature, qui n'a peut-être jamais existé intégralement en fait, comme sur un état de droit, qui dans sa perfection n'existera peut-être jamais en fait.

*
* *

Il serait trop long, et d'ailleurs inutile, de suivre l'influence de la pensée religieuse de Rousseau, tant elle apparaît manifeste. Sans doute, si on le réduit à ses affirmations positives, le credo du *Vicaire savoyard* sera jugé assez court et banal, et on peut ne vouloir y reconnaître qu'un christianisme appauvri, desséché, dépouillé de ses dogmes, de ses mystères, de sa puissance d'intériorité mystique, comme de la poésie de ses légendes et de ses rites ou de la force de ses traditions; un christianisme où manque le mystère profond du péché originel; en somme, quelque chose d'assez voisin du déisme étriqué de Voltaire, et qui deviendra bien vite l'abstraite et froide théodicée des éclectiques, voire le « Dieu des bonnes gens » d'un Béranger. — Mais, peut-être, n'y voir que cela, n'est-ce qu'en considérer les articles ou les formules finales, et en méconnaître l'accent, la flamme de sincérité, l'ardeur d'éloquence, l'inspiration morale, tout ce qui en a fait la force persuasive. Aussi bien, et malgré la similitude de certaines formules, l'esprit est tout différent, de la religion naturelle de Rousseau au déisme voltairien : c'est véritablement, chez celui-ci, un souci de bonne police et de sécurité sociale qui domine; si le patriarche de Ferney tient à la croyance en Dieu, c'est qu'il pense que « sa femme en sera plus fidèle et son valet moins fripon ». Il y a autre chose chez l'auteur des *Lettres de la montagne* et des *Rêveries*; il ne s'agit plus, chez lui, de récompenses et de châtiments au sens vulgaire du mot, de calcul et de peur : il s'agit, pour l'homme de bien, du besoin de ne pas se sentir dupe, d'avoir le droit de se fier à cet ordre et à cette justice que sa conscience conçoit, et de pouvoir s'attribuer sans absurdité une destinée digne de sa liberté, et pleinement humaine. Et c'est par cette inspiration désintéressée et cet accent direct que Rousseau a fait passer quelque chose de sa foi morale dans les générations qui l'ont suivi; c'est par là qu'il a contribué à communiquer sa nuance propre à la religiosité romantique, si indifférente aux dogmes, au finalisme d'un Bernardin de Saint-Pierre comme au sentimentalisme esthétique d'un Chateaubriand,

aux effusions panthéistiques de Lamartine comme aux velléités de croyances secourables et au besoin d'espérance de Musset, ou au Dieu justicier, au Dieu de la conscience, d'un Victor Hugo.

Mais pourrait-on oublier que ce n'est pas dans la littérature seule qu'on retrouve l'action manifeste de la pensée religieuse de Rousseau? Que c'est encore chez les philosophes, et chez les plus grands? Son originalité, d'ailleurs, consiste moins dans les résultats auxquels il aboutit, que dans la méthode par laquelle il les obtient : son influence à cet égard sur la doctrine de Kant le prouve assez. Rien n'est plus voisin des divers articles de la *Profession de foi* que les *postulats de la Raison pure pratique*, et non seulement on n'aurait pas de peine à montrer qu'ils se correspondent un à un chez les deux penseurs, mais en outre, et surtout, qu'ils ont en commun leur caractère même de postulats. Et pour la première fois, peut-être, avec Rousseau, l'affirmation religieuse semble franchement suspendue à l'affirmation morale; avec lui encore on commence à avouer nettement, sans les abandonner pour cela, que les règles pratiques et les notions qui les étayent ne s'appuient pas sur des démonstrations proprement dites, rationnelles et apodictiques, mais sur des vraisemblances d'un genre spécial et des croyances. Par là la place de Jean-Jacques Rousseau est toute marquée, et centrale, dans la lignée des philosophes qu'on a appelés plus tard les philosophes du moralisme, du pari, de la décision volontaire, de la certitude morale, et qui va de Pascal à Renouvier, à William James et au pragmatisme contemporain.

Une telle action ne s'expliquerait peut-être pas suffisamment par des raisons uniquement historiques, et peut-être y a-t-il, outre l'éloquence et l'accent, quelque vertu intrinsèque dans la pensée de Rousseau qui peut servir à en rendre compte. Et c'est d'abord, croyons-nous, un sentiment vif et clair de ce qu'avait d'étroit l'intellectualisme du XVIIIe siècle, de superficiel son sensualisme, de grossièrement extérieur son matérialisme, et de médiocre son utilitarisme politique et moral. — C'est aussi le pressentiment, dont l'exactitude ne devait se découvrir que beaucoup plus tard, dans la seconde moitié du XIXe siècle seulement, que si les idées nouvelles de réforme sociale, de justice politique et de rationalisme démocratique s'étaient trouvées alliées à l'inspiration matérialiste ou purement empirique et positiviste en philosophie générale, c'était là une alliance toute fortuite, ruineuse et équivoque; qu'au fond, de

la philosophie du fait brut, négatrice de l'idée et dédaigneuse de la raison pure, pouvait découler aussi bien, et peut-être plus légitimement l'acceptation des réalités sociales telles qu'elles sont à un moment donné, avec leur injustice traditionnelle ou leur irrationalité foncière ; au lieu que les principes démocratiques, l'affirmation des droits imprescriptibles des individus ou des peuples, impliquaient logiquement un idéalisme plus hardi, et une affirmation intrépide de la puissance constructive de l'esprit.

Par là enfin se découvre peut-être l'intuition la plus profonde de Rousseau : il a eu, presque seul de son temps, le sentiment net et vivace de la liberté spirituelle, de la primauté de l'esprit; par là il s'est révélé, de loin en loin sans doute, mais fortement, comme un penseur véritable. Sans doute, l'hésitation subsiste souvent chez lui entre l'apologie du sentiment pur, impulsif et aveugle, et la grande idée de la spontanéité de la raison vivante, telle qu'elle fait le fond de tous les grands systèmes idéalistes. Mais il suffit que la religion de Rousseau apparaisse parfois comme une religion de l'esprit pur, de la liberté rationnelle et créatrice : c'est dans la faculté de juger qu'il fait résider, nous l'avons vu, la liberté de l'homme, et dans sa liberté, sa spiritualité. « Selon moi, écrit-il dès les premières pages de la *Profession de foi*, la faculté distinctive de l'être actif ou intelligent est de pouvoir donner un sens à ce mot : *est*. » A l'homme qui a écrit cette phrase on ne peut plus dénier, dans toute sa plénitude, nous semble-t-il, le titre de philosophe.

D. Parodi.

LES

IDÉES POLITIQUES ET SOCIALES

LES IDÉES POLITIQUES DE ROUSSEAU

> J.-J. Rousseau est un ancêtre en tout : il a créé le voyage à pied avant Töpffer, la rêverie avant René, la botanique littéraire avant George Sand, le culte de la nature avant Bernardin de Saint-Pierre, la théorie démocratique avant la révolution de 1789, la discussion politique et la discussion théologique avant Mirabeau et Renan, la pédagogie avant Pestalozzi, la peinture des Alpes avant de Saussure.
>
> Amiel, fragments d'un *Journal intime*, 2e série, 1905, t. I, p. 219.

Il y a un aspect du génie de Rousseau qu'en Angleterre du moins les critiques les plus distingués, y compris l'auteur de sa biographie classique, n'ont que très imparfaitement mis en lumière.

La littérature relative à Rousseau et destinée au lecteur vulgaire ne fournit à ceux qui étudient les théories politiques et sociales rien de satisfaisant au sujet de l'action de Rousseau dans cet ordre d'idées. La raison en est simple : un grand homme, presque nécessairement, prête à une double interprétation, on lui attribue deux influences. D'une part il est au-dessus de son propre temps, et au jugement de ce temps il est un ennemi, un négateur : ce n'est pas à tort qu'on compte son influence parmi les influences destructives. D'autre part, il appartient essentiellement à une époque ultérieure, époque où on lui rend justice; on le considère comme une force productive et positive, et on reconnaît enfin dans son influence la continuité des grandes idées du monde. Il suffit de citer Socrate et

le Fondateur du Christianisme. Mais je crois qu'il n'y a peut-être jamais eu un grand génie original auquel cette observation ne puisse être appliquée.

A présent les écrivains qui ont parlé de Rousseau d'un point de vue général, tentant de le replacer dans son contexte historique, se sont attachés au premier type d'interprétation, et insistent sur son premier mode d'influence. Carlyle, en vérité, a bien fait en nous prévenant contre les bousilleurs qui ont confondu « the ill-cut serpent of eternity with a common poisonnous reptile [1] ». Mais de même Carlyle [2], et je crains qu'il n'y ait aucun doute là-dessus, a si superficiellement parcouru le *Contrat social* qu'il s'imagine que Rousseau prenait le pacte social pour une convention entre un peuple et un souverain qui gouverne ce peuple; c'est une forme bien connue de la théorie du contrat, adoptée momentanément par Rousseau dans le second *Discours*, mais qu'il se met à réfuter lui-même dans le *Contrat social* avec raison et avec un succès triomphal. On ne trouvera pas chez Carlyle plus de lumière sur les deux fameux *Discours*, qu'on ne peut en retirer d'une phrase comme celle-ci : « Ses méditations à moitié délirantes sur les misères de la vie civilisée, la préférence de la barbarie à la civilisation et ainsi de suite, contribuent puissamment à produire dans toute la France un délire radical [3] ». Il ne rentre pas dans mon sujet d'examiner ce que vaut pareille assertion. Mais il est certain que, quelle qu'ait pu être la première interprétation, et la première influence des deux *Discours* et du *Contrat social*, il y a dans ce *Discours* quelque chose de beaucoup plus humain que la frénésie d'un esprit en guerre avec la société; il y a quelque chose de beaucoup plus profond dans le *Contrat social* qu'une fiction inapplicable, dont le seul but serait de donner aux individus la faculté de défaire l'État selon leur bon plaisir [4]. Il faut bien avouer que les critiques portées contre le *Contrat social* en particulier, — et qu'on a quelquefois présentées comme des critiques sans réplique possible — sont souvent de l'espèce la plus inintelligente et superficielle.

1. *Sartor Resartus*, liv. II, ch. x.
2. *Histoire de la Révolution française*, liv. II, ch. vii.
3. *Le livre des héros*, V.
4. L'idée est indiquée par Carlyle, *Histoire de la Révolution française*, liv. V, ch. ier, et *Vie de Rousseau*, par Morley, vol.II, ch. iii, p. 155.
5. Voir *Biographie de Morley*, vol. II, ch. iii. La biographie soutient les idées de Filmer contre Locke et Rousseau.

Il est vrai qu'il y a en Angleterre plus d'un philosophe qui a fait amende honorable à Rousseau. Mais comme, après tout, personne ne lit les ouvrages de ces philosophes, le jugement général n'a pas été modifié, et c'est pourquoi je suis heureux d'avoir eu cette occasion d'essayer, si imparfaitement que ce soit, deux choses. Je vais chercher à redresser une sérieuse injustice commise à l'égard de Rousseau, et je vais aussi essayer de montrer en passant que ceux qui se sont occupés en Angleterre de philosophie politique ne sont pas tout à fait sans perspicacité et sans sympathie. Et pour confirmer le point de vue anglais, je vais me référer avant de conclure à l'importance de Rousseau pour le mouvement kantien [1] et post-kantien en Allemagne, mouvement auquel, naturellement, les chercheurs anglais en question doivent beaucoup.

« La volonté non la force, telle est la base de l'État. » Voilà quel est, suivant moi, le principe fondamental de la philosophie politique moderne, que l'on peut, en un sens, faire remonter jusqu'à Locke, mais qui ne devient profitable pour la pensée constructive qu'après la transformation des formules défectueuses de Locke dans la doctrine de la « Volonté générale » de Rousseau. Et c'est en rapport immédiat avec un examen de la théorie de Rousseau que T. H. Green d'Oxford, le fameux professeur de métaphysique et de philosophie des droits civiques, formula le principe en question en l'an 1879 [2], rompant par là avec la doctrine mécanique courante sur le droit et la souveraineté telle qu'elle est enseignée par John Austin et ses successeurs. Et d'autres chercheurs ont suivi son exemple en appelant l'attention sur la valeur des idées de Rousseau.

II. Avant d'aborder les problèmes du *Contrat social*, il serait bon de considérer en manière d'introduction la réelle signification des deux fameux *Discours*. Un petit fait révèle bien l'attitude caractéristique des critiques de Rousseau, même de premier rang : le sujet du premier essai — une question proposée par l'Académie de Dijon — est rarement citée avec précision [3]; on ne fait pas attention

1. Ceci a été mentionné par des écrivains français auxquels je dois beaucoup. MM. Lévy-Brühl et Duproix, que je cite plus bas. Il est très possible qu'il y ait en France une littérature plus étendue à ce sujet que celle dont je peux avoir connaissance.

2. *Leçon sur les principes de l'obligation politique* (1879) publiées dans les *Œuvres complètes* en 1886, et en volume séparé en 1895 (Longmans et Cie). Voir aussi Œuvres, III, 116, 123.

3. Par exemple, Saintsbury, Encycl. Brit., art. : *Rousseau*. La Biographie de

par conséquent au problème auquel il se référait manifestement. Voici le texte : « Si le rétablissement des Sciences et des Arts a contribué à épurer les mœurs ». Le sens est clair : le rétablissement de la culture, c'est-à-dire la renaissance, a-t-elle contribué à l'amélioration des mœurs?

Étant posée au milieu du XVIIIe siècle, une question pareille soulève tout d'abord le problème de la décadence, l'un des problèmes les plus difficiles et les plus intéressants de toute la philosophie de l'histoire. La façon dont Rousseau traite le problème montre qu'il en comprenait pleinement l'importance, et le plan qu'il suivit, était en grande partie juste et raisonnable, quoiqu'il ait étendu son argumentation au delà des faits historiques précis, auxquels elle se rapportait. Certainement il serait difficile à un homme sain d'affirmer que ce progrès qui a conduit la renaissance d'abord à son apogée, puis à sa décadence, ait contribué à la purification des mœurs. Rousseau, sans doute, comme tous ceux qui apportent de tels actes d'accusation contre la civilisation, depuis Platon, nous semble confondre l'usage de la civilisation avec son abus. Mais un homme qui, dans le feu de son éloquence accusatrice, parle de Newton, Descartes et de Bacon comme « d'éducateurs de la race humaine », n'est pas un homme dont la disposition de cœur serait beaucoup à craindre pour la cause de la véritable science.

De telles paroles, des paroles comme nous en trouvons dans Platon, Carlyle et Ruskin doivent être pesées avec soin, comprises et interprétées avec sympathie. Certainement, quiconque est sincèrement ami des Arts se joindra à Rousseau pour dénoncer le sophisme qui rattache l'art au luxe; et lorsqu'il insistait sur ce que le premier besoin social est la simplicité de la vie, au rebours de ce que le public comprend par « art et culture », il disait simplement ce que les plus sincères amateurs d'art viennent de prêcher pendant un demi-siècle.

Traiter la civilisation comme une maladie [1], est tout à fait conforme à l'esprit du XIXe et du XXe siècle; et si l'assertion tend à devenir maintenant un de ces paradoxes qui sont des platitudes, néanmoins nous ne pouvons pas refuser de reconnaître le génie qui

Morley, I, v, reproduit la question, mais, je l'avoue, il me semble qu'il n'en a pas vu le véritable sens.

1. Cf. par exemple, Carpenter. *La civilisation, sa cause et son remède.* Je montrerai ci-après que Rousseau lui-même fait la réserve nécessaire.

le premier a fixé notre attention sur ce qui nous semble évident à un haut degré. Peut-être ne sera-t-il pas sans intérêt, pour quelques lecteurs, que je rappelle en peu de mots, à quelle occasion, pour la première fois, j'ai véritablement subi l'influence de Rousseau telle qu'elle s'est exprimée dans le *Discours sur les sciences et les arts*.

Il existe à Londres comme ailleurs, des sociétés d'Éducation populaire qui chaque dimanche soir organisent des cours à l'adresse des ouvriers. Un soir, il y a une trentaine d'années, sur l'invitation de l'une de ces sociétés, William Wallace, successeur de Green comme Whyte's professor of moral Philosophy à l'Université d'Oxford, vint dans une modeste salle de conférences située dans l'East End de Londres pour faire une leçon sur « Nos droits naturels ». Sans aucune note, dans sa main un petit livre qui contenait les principaux manifestes de la Révolution française, ce grand érudit, ce grand philosophe, surtout connu pour ses expositions de la logique et de la psychologie hégélienne, parla avec enthousiasme pendant une heure à un auditoire fasciné, sur le caractère et les œuvres de Rousseau. Certes je souhaiterais, mes lecteurs, pouvoir reproduire ici au lieu d'autres observations personnelles son discours en entier; mais je veux à tout risque reproduire son appréciation caractéristique du premier *Discours* [1].

« Le premier précepte que Rousseau avait à apprendre à sa génération, était, comme presque tous ses ouvrages, un paradoxe pour son siècle. Toute vérité, à sa première proclamation, est forcément un paradoxe, un scandale pour l'opinion existante; « pour « le savant une pierre d'achoppement et pour le monde une folie [2] ». L'opinion courante des cercles littéraires de son temps, leur opinion depuis le temps où Bacon et Descartes avaient plaidé pour la liberté de pensée, pour le développement des lumières, pour l'accroissement de la science, était que l'extension de notre connaissance des lois de la nature fournit la panacée pour tous les maux du monde. Multipliez la science, et vous hâtez la venue du millénaire. Contre ce jugement, Rousseau, dans son premier ouvrage, s'inscrivit en faux, et il continua jusqu'à la fin à défendre la thèse alors établie.

1. Voir *Leçons et Essais de Théologie naturelle et de Morale*, par W. Wallace, p. 213. « Nos droits naturels », *Clarendon Press*, 1878 (publié après sa mort).

2. Saint Paul, I, *Corinthiens*, chap. I, V, 23 : « Mais nous, nous prêchons Christ crucifié, scandale pour les Juifs, et folie pour les Grecs. »

Cette thèse n'est pas que la science et la philosophie sont pernicieuses, que la civilisation entendue comme une culture croissante est une erreur, mais qu'ils ne sont pas l'absolu, qu'ils sont des moyens et non pas des fins, que la vie est plus que l'art et la science. La science seule n'est qu'une chose de peu de valeur. Ce que Burns met dans ces simples mots :

« It's no in books, its no in lear [1]
To make us truly blest,
If happiness has not her seat
And centre in the breast. »

ou ce qui est impliqué dans les mots de l'évêque Butler « l'art de « perfectionner le caractère et de rendre le cœur meilleur » est le thème du premier essai de Rousseau. C'était ce que Kant voulait dire quand il affirmait que Rousseau fut le premier à lui apprendre que la suprême valeur et la suprême gloire des arts et des sciences se trouvait dans le service de l'humanité, non dans le simple contentement que fait éprouver aux savants la découverte et la création [2]. »

Et, en vérité, le mouvement présent du monde philosophique, qui prend pour ses mots d'ordre : vie, sentiment, pratique, et est en conflit permanent avec ce qu'il stigmatise du nom d'intellectualisme, est né, qu'on le trouve bon ou mauvais, de ce nouveau point de vue et de cette passion démocratique, que Rousseau sentit le premier, et qu'il exprima avec force.

Si le premier discours attaqua la civilisation sous l'aspect de l'intellectualisme, le second l'attaqua sous l'aspect de la servitude sociale.

Dans le *Discours sur l'origine de l'inégalité parmi les hommes*, le nerf consiste dans la phrase : « le sauvage vit en lui-même : l'homme sociable, toujours hors de lui, ne sait que vivre dans l'opinion des autres, et c'est pour ainsi dire de leur seul jugement qu'il tire le sentiment de sa propre existence ». Dans le tissu artificiel de la société, il a perdu son moi réel. La même opinion est répandue aujourd'hui, et indique indubitablement une formule de faillite, à laquelle notre civilisation n'est que trop exposée. Comme chez Rousseau, chez M. Tarde, dans un passage qui ressemble étrangement au langage de Rousseau [3], cette faillite est considérée

1. Learning (dialecte écossais).
2. Kant, *Werke* (Rosenkranz), XI, 240, observations faites entre 1765 et 1775.
3. *Les lois de l'Imitation*, p. 83. « L'État social, comme l'état hypnotique, n'est qu'une forme du rêve, un rêve de commande et un rêve en action. N'avoir que

comme normale. Je me borne à noter simplement ici, la persistance d'une telle idée, avec le dessein d'observer plus loin la doctrine plus vraie et plus compréhensive à laquelle de plus profondes méditations l'ont conduit subséquemment.

« L'inégalité », ceci doit être noté, l'inégalité morale ou sociale, qui opposée à la loi naturelle, annihile l'inégalité de la nature, il la conçoit comme résultant d'un inévitable procès ; et il ne suggère pas que l'état primitif de l'homme, qu'il construit de son propre aveu par une fiction déductive, ait jamais existé [1]. Il affirme encore bien moins que ce soit la condition préférable de l'humanité. Il a pleinement conscience que pour l'état souhaitable de l'homme, il doit admettre quelque chose comme une résidence, une famille et une moralité : aucune de ces choses n'appartient à la condition hypothétique primitive, mais elles apparaissent à mi-chemin entre celle-ci et la civilisation proprement dite. Et il a encore pleinement conscience, que la civilisation telle qu'elle est, est l'inévitable résultat de causes qui ne pouvaient manquer d'agir, quoique nous puissions tenter, pour des desseins théoriques, de les imaginer comme n'ayant pas agi. Ceci constitue un lien important entre ses premières vues et ses vues ultérieures. Un pessimisme qui admet l'inévitabilité de l'évolution qu'il déplore est déjà miné.

Il est remarquable, pour une même raison, que dans ce *Discours* il n'emploie jamais l'expression littérale « égalité naturelle » [2]. D'un bout à l'autre du *Discours* il se borne lui-même à insister sur les limites étroites de « l'inégalité naturelle ou physique qui consiste dans la différence des âges, de la santé, des forces du corps et des qualités de l'esprit ou de l'âme » qui seule, dans son contraste avec « l'inégalité morale ou politique, » est due à la nature. Ainsi il se réserve une issue, et se réserve pour plus tard la possibilité de consi-

des idées suggérées et les croire spontanées; telle est l'illusion propre au somnambule et aussi bien à l'homme social. »

1. Rousseau ne met jamais en avant comme faits historiques les constructions hypothétiques qu'il emploie dans ses déductions, l'État de nature ou le pacte social par exemple. Voir Ed. Garnier, p. 56 et p. 240 (vol. contenant le *Contrat social* et les *Discours*).

2. Ce qui se rapproche le plus de cette formule, est le passage où il parle de « l'égalité que la nature a mise entre les hommes » (p. 24, Ed. Garnier frères) et quand il dit : « ils sont naturellement aussi égaux entre eux que l'étaient les animaux de chaque espèce avant que diverses causes physiques eussent introduit dans quelques-unes les variétés que nous y remarquons ». Dans la note S il emploie l'expression littérale ; il ne semble guère remarquer qu'il ne l'a pas employée dans le texte, et on observe pareille tendance dans le *Contrat social*, par exemple, livre I, chap. IX, fin.

dérer l'inégalité comme la condition naturelle et l'égalité comme la condition sociale.

Sa véritable intention est de montrer la nécessité dans une société civile d'adapter l'inégalité conventionnelle ou morale, à l'inégalité naturelle, c'est-à-dire aux différences réelles des mérites, plutôt que d'insister sur les limites étroites de ces dernières dans l'état fictif de la nature [1].

La vérité, nous le verrons, la voici : lorsqu'il arrive à soutenir, dans un sens philosophique, que les hommes sont nés libres et égaux, il se repose [2] sur des raisons parfaitement solides et substantielles, indépendantes de toute hypothèse historique sur les pouvoirs semblables, ou dissemblables, d'individus humains dans un état imaginaire primitif. Il a dû forcément sentir que la conclusion formelle du *Discours*, conclusion suivant laquelle l'inégalité conventionnelle était injustifiable quand elle différait de l'inégalité physique et naturelle, — par exemple, quand un enfant se trouve commander un homme âgé — est quelque chose de vraiment peu satisfaisant. Évidemment cela peut impliquer une intensification oppressive des pouvoirs inégaux conférés par des avantages naturels, et il y a des signes, nous l'avons vu, que de pareilles difficultés l'ont conduit à raisonner plus profondément sur l'espèce d'égalité impliquée dans la liberté rationnelle et dans l'ordre social.

En un mot, comme nous l'avons dit plus haut, la question du *Discours sur l'origine de l'inégalité*, est de savoir si, dans le monde des valeurs sociales, qu'il traite comme artificielles et conventionnelles, l'homme se trouve ou se perd, et c'est jusqu'alors la conviction de Rousseau, qu'en somme, bien que l'évolution soit inévitable, l'homme tend à se perdre, et cela sans l'espoir de se retrouver. C'est un soupçon qui toujours nous assaille ; et les raisons par lesquelles on peut le justifier ont à peine perdu de leur force depuis l'époque de Rousseau.

3. Tous ces paradoxes sont donc des suggestions qui ont un fond considérable de vérité, des suggestions qui depuis l'époque de

1. Voir la note *S* qui montre que l'égalité pure devient dans la société un principe d'injustice comme opposée à l'ordre du mérite. Ainsi, chose curieuse, Rousseau penche à affirmer que les valeurs sociales sont légitimées : ce qu'il exprime dans le *Contrat social* sous cette forme que la société apporte l'égalité, c'est-à-dire la loi et l'ordre, I, IX, fin.

2. L'argument pour l'égalité est formulé vers la fin du second *Discours*. L'argument inspiré du *de Cive* de Hobbes est parfaitement correct. Voir la note qui précède et voir ci-dessous.

Rousseau sont arrivées à acquérir une importance de plus en plus considérable en littérature et en philosophie. Mais en outre, il y a un point de vue plus puissant et plus compréhensif pour lequel elles représentent non pas notre destinée, mais seulement certains dangers. Et cette doctrine plus complète, renversement et reconstruction remarquables de ses théories antérieures, Rousseau l'exprime quoiqu'avec une certaine hésitation dans le *Contrat Social.*

Nous avons vu que l'essence du *Contrat social* se trouvait dans la doctrine : « La volonté, non la force, est la base de l'État », doctrine qui est le fondement de la philosophie politique moderne. La première phrase du premier chapitre de l'ouvrage, quand on la lit avec le souvenir des écrits antérieurs de Rousseau, empêche le lecteur ordinaire de comprendre à quel point est complet son changement d'attitude [1]. « L'homme est né libre et partout il est dans les fers [2]. » Nous attendons une tirade anti-sociale, mais lisons trois lignes plus loin : « Comment ce changement est-il fait? je l'ignore. Qu'est-ce qui peut le rendre légitime? Je crois pouvoir résoudre cette question. »

Il en résulte clairement deux choses. D'abord aucune fiction historique ne va être alléguée comme un fait. En second lieu, les obligations sociales de l'homme, bien loin d'être dénoncées, vont être justifiées.

La liberté et l'égalité, « droits innés à l'homme [3] », sont réalisées, nous allons le voir maintenant, dans l'état d'organisation et non ailleurs. La liberté est le propre de l'homme. « Renoncer à sa liberté, c'est renoncer à ce qui caractérise l'homme [4]. » Phrase magnifique [5] qu'Hégel, dans un passage sur lequel nous reviendrons, considère comme le premier mot de la vraie philosophie politique parmi les modernes. Un être pensant par sa nature est libre en principe. Et l'égalité, comme Rousseau l'avait déjà fait voir vers

1. Le professeur D. G. Ritchie montre combien le *Contrat social* semble être peu lu (« Droits naturels », Sonnenschein, 1895, p. 49 ff.). Comparez l'édition du *Contrat* de M. Dreyfus-Brisac; introduction, p. 1.

2. Métaphore favorite dans les premiers ouvrages, que Rousseau s'est ici permise bien qu'elle s'accordât difficilement avec son dessein actuel.

3. Tous les chercheurs savent combien la pensée glisse facilement de l'expression « né libre », à l'expression « né pour la liberté », et encore de l'expression « naissance » à celle de « droit inné » et inversement.

4. *Contrat Social*, L, IV.

5. C'est vraiment une objection banale à cette vérité fondamentale de dire qu'un enfant mourrait s'il était abandonné à lui-même. Morley, *Vie de Rousseau*, II, 125.

la fin du second *Discours*, repose sur le même fondement. Les hommes sont égaux, non en ce sens qu'ils sont tous doués de la même façon (Rousseau reconnaît comme nous l'avons dit que, de ce point de vue, ce qui est naturel n'est pas l'égalité mais l'inégalité) mais en ce sens que des êtres intelligents ne peuvent pas être asservis sûrement. On peut avoir la chance de tenir un homme en esclavage, mais en principe on n'est ni à l'abri de la vengeance de l'être intelligent, ni garanti contre son évasion[1]. Les chapitres qui réfutent brièvement des objections contre la liberté naturelle tirées de la famille, du droit du plus fort, et des faits d'esclavage, sont des chefs-d'œuvre d'une raison indignée qui détruit un sophisme à chaque paragraphe[2].

Les obligations sociales de l'homme, le fait qu'il est « dans les fers », sont donc justifiés parce qu'en elles, et pas autre part, sa liberté et son égalité sont réalisées.

Car le pacte social n'est pas une convention entre le peuple et le gouvernement. C'est l'expression fondamentale de cette unité raisonnable « par laquelle un peuple est un peuple[3] ». « Un acte », comme l'appelle Rousseau se conformant au langage de la vieille fiction historique. Mais il est clair qu'il le considère non pas comme un acte qui est arrivé en un moment du temps, mais comme une essence ou une qualité. Car ce pacte a un caractère universel. Il n'est pas arbitraire. Les détails en découlent inévitablement de la nature de l'acte[4]. « Cet acte d'association produit un corps moral et collectif, composé d'autant de membres que l'assemblée a de voix, lequel reçoit de ce même acte son Moi commun, sa vie et sa volonté. » « Acte » merveilleux pour avoir pu « produire » toutes ces choses! Mais tout est simple si par l'acte en question (il n'est pas indiqué un seul instant que cet acte ait jamais eu lieu[5]), Rousseau ne fait plus que traduire l'inévitable nature d'un corps poli-

1. Voir Hobbes *de Cive* (cité par M. Dreyfus-Brisac, édition du *Contrat social* p. 45).

2. Voyez par exemple ce passage qui s'applique à la discussion du droit du plus fort. « Sitôt que c'est la force qui fait le droit, l'effet change avec la cause; toute force qui surmonte la première succède à son droit. Sitôt qu'on peut désobéir impunément, on le peut légitimement. » Il n'y a pas à cela de réponse possible.

3. *Contrat social*, I, V.

4. *Id.*, t. VI.

5. Kant évidemment suit Rousseau dans ce mode de recherche. Werke, IX, 161 (Rosenkrantz).

tique. Comme il y insiste d'ailleurs, tout dépend aussi bien pour la théorie que pour la pratique de savoir si nous croyons réellement au « moi commun, à sa vie et à sa volonté », ou si nous le considérons comme une abstraction négligeable. Telle est la pierre de touche et la ligne de démarcation entre la saine philosophie et la vraie foi civique d'une part, et l'abstraction atomistique, le « philistinisme » social d'autre part.

Car en vérité, l'État est par-dessus tout une réalité, et sa volonté, la « volonté générale », peut être définie comme la volonté vraie de l'individu [1]. Si bien que, comme Rousseau l'a montré, il est impliqué dans la nature de la société que la force peut être employée pour imposer l'obéissance à la volonté générale, et une telle contrainte peut être définie de la façon suivante : forcer l'homme à être libre, c'est-à-dire obéir à sa volonté vraie. Et voilà sans aucun doute, à prendre les choses en gros, la véritable théorie de la contrainte sociale [2].

Avec la condition civile fondée sur l'acceptation de l'État comme d'une réalité supérieure à l'individu, et sur la foi civique, et sur le loyalisme envers la volonté générale, apparaît la moralité et la liberté morale comme opposée à la liberté naturelle [3].

Et de là suit, « qu'au lieu de détruire l'égalité naturelle le pacte fondamental substitue au contraire une égalité morale et légitime à ce que la nature avait pu mettre d'inégalité physique entre les hommes et que, pouvant être inégaux en force ou en génie, ils deviennent tous égaux par convention et de droit [4] ».

Et ici faisons attention à la note : elle établit un lien avec les vues antérieures de l'auteur, elle nous montre avec quelle hésitation, avec quelle répugnance, Rousseau accepte ses nouvelles conclusions. « Sous les mauvais gouvernements, cette égalité n'est qu'apparente et illusoire, etc. » Exactement comme tout à l'heure, l'exposé même des avantages de la condition civile est qualifié par la phrase que

1. C'est ainsi que le définit Hegel dans son langage technique. Nous savons tous qu'autre chose peut être ce que nous voulons vraiment, autre chose le but de notre action.

2. Il est remarquable qu'un individualiste aussi résolu que J. S. Mill et un partisan de la liberté personnelle tel que lui admette l'éventualité de cas où l'on peut dire que c'est vraiment la force sociale qui soutient la volonté vraie de quelqu'un à l'encontre de sa volonté passagère. Voir ma *Théorie philosophique de l'État*, 2e éd., p. 69 et 96.

3. C. S. 1, VIII.

4. *Ibid.*, 1, IX, fin.

voici : « Si les abus de cette nouvelle condition ne la dégradaient souvent au-dessous de celle dont il est sorti ».

Mais il reste clair que nous sommes revenus pratiquement aux vues d'Aristote, à savoir que la condition sociale est l'état naturel de l'homme. Rousseau ne le dit pas en propres termes; mais ce qui reste latent chez lui, Burlamaqui, un contemporain de Rousseau, l'écrit expressément, « la liberté civile l'emporte de beaucoup sur la liberté naturelle, et par conséquent l'état civil qui l'a produit est de tous les états de l'homme le plus parfait, et à parler exactement, le véritable état naturel de l'homme [1]. »

Bien que l'expression de Rousseau « la Volonté générale », rappelle le langage d'auteurs antérieurs, notamment d'Hobbes et de Locke, il est nécessaire d'observer à quel point la valeur philosophique, ou, ce qui revient ici au même, l'efficacité pratique de l'idée, date du jour où Rousseau l'a transformée. L'histoire de l'expression « Volonté générale » est bien connue; rappelons-en seulement un ou deux points. Hobbes d'une part, identifiait la souveraineté à une volonté positive ou en acte. Par cela, il entendait une volonté qui existait dans le sens terre à terre; la volonté d'un homme ou d'un groupe d'hommes qu'il faut accepter comme la volonté gouvernante du corps politique, mais qui d'aucune façon n'est assujettie à considérer ou à respecter les sentiments et les souhaits des membres de ce corps en général. C'était une volonté positive ou en acte, mais non une volonté générale. C'était pratiquement despotique. Locke, d'autre part, soutenait qu'au corps entier des citoyens appartenait un pouvoir suprême (il ne parlait pas de « souveraineté ») de révoquer la délégation confiée à un parlement ou à un gouvernement qui trahirait manifestement le bien public. Mais il ne spécifiait pas un mécanisme politique qui donnerait à ce pouvoir suprême le moyen de s'exercer. Et c'est pourquoi la volonté qu'il identifiait avec le pouvoir suprême, était générale, mais non positive ou en acte. Dans la pratique elle serait révolutionnaire, ou elle ne serait pas.

Avec la conception philosophique de Rousseau, maintenant, le problème change de niveau, et apparaît la seule solution pratiquement possible. Il fallait insister sur la réalité supérieure de quelque chose qui n'est pas un individu humain visible, mais qui est l'esprit

1. Cité par M. Dreyfus-Brisac, *Contrat social*, p. 59.

ou la pensée sous-jacente d'un corps d'individus, pour qu'une volonté à la fois positive et générale pût être pensée.

Quand Hobbes insistait sur « l'Unité réelle » ou la « personne » ou la « représentation » du corps politique, il voulait seulement dire qu'il est tenu d'agir comme unité par la volonté du Roi, ou du groupe auquel il a donné le droit légal de le représenter. Rousseau entendait quelque chose d'un ordre tout différent que ni Hobbes ni Locke à aucun moment n'eurent en vue; quelque chose de réel et de singulier : Esprit, vie et volonté véritablement présents dans et à travers les différents esprits particuliers, séparés en apparence, qui appartiennent aux membres, séparés en apparence, du Tout social. Dans la pratique cela impliquerait le gouvernement constitutionnel.

La souveraineté donc pour Rousseau, est l'exercice de la volonté générale, et ses actes, concernant seulement les intérêts universels de la Société, sont des lois[1] procédant de l'assemblée législative, tandis que les actes administratifs procèdent de la magistrature ou du gouvernement qui n'est pas le souverain mais son subordonné.

De par la nature, la volonté générale qui est essentiellement la volonté vraiment réelle — la volonté qui est dirigée vers le bien public — son but est toujours droit, et elle ne peut être aliénée, représentée ou divisée. Ce qui est exactement dire, qu'elle est vraiment une volonté, *quidquid petitur*, *petitur sub specie boni.*

Évidemment, en outre, je puis par acte spécial, charger une autre personne d'un mandat défini, mais il est inconcevable que je puisse lui déléguer l'exercice de ma volonté dans tous les cas. Ce serait abdiquer ma personnalité en sa faveur.

Comme Green le montre dans son exposé si précis et si judicieux de la théorie de Rousseau, sa « souveraineté » ne se confond à aucun degré avec le pouvoir suprême de coercition siégeant dans une personne définie ou un groupe de personnes auxquelles des écrivains antérieurs (et même quelques-uns dans la suite) ont donné le nom de souveraineté.

1. Je considère que cette conception d'une loi est exacte en principe, c'est-à-dire qu'une loi ne peut agir qu'en conformité avec les intérêts universels de l'État. On apporte contre cette conception des objections aussi banales que celle tirée de la désignation de personnes particulières dans *Act of Settlement*, qui en Angleterre a défini l'ordre de succession dynastique. Mais alors, ces personnes, je suppose, sont d'une importance universelle pour l'État. La même observation s'applique aux actes privés du Parlement.

Un contemporain de Hobbes a dit, écrit Green :

« There's on earth a yet auguster thing. Veiled though it be, than Parliament or king. »

C'est à cette chose plus auguste et non pas à un pouvoir suprême, dont les juristes anglais avaient investi « le parlement et le Roi » que la conception du souverain chez Rousseau est vraiment applicable[1]. Mais ce n'en est pas moins un fondement essentiel pour une théorie vraie et pratique de l'État, pratique, car aucune autre doctrine ne peut expliquer qu'un homme se soumette à une force qui lui répugne personnellement par cette raison qu'il la considère comme représentant en principe le Droit. La pure force ne peut expliquer ce fait. Le pur consentement, manifestement, n'est pas pertinent. Rien ne peut l'expliquer que la reconnaissance d'une volonté qui a le droit de s'imposer à notre volonté propre parce qu'elle la contient[2]. Et c'est pourquoi aucune théorie ne peut expliquer le « self government » moderne, si ce n'est celle qui prend ce fait pour point de départ.

Les défauts inhérents à l'idée, si l'on s'attache à la lettre de l'exposition de Rousseau, apparaissent clairement dans ses efforts qui, en somme, restent infructueux pour distinguer la « Volonté générale » de la « Volonté de tous ». La distinction, à la vérité, est claire en principe. Il est facile de voir qu'un millier ou un million de personnes peuvent être d'accord sur une mesure proposée parce que sur un point spécial, par exemple un avantage pécuniaire qu'on en peut recueillir, il se trouve qu'elle sert les intérêts privés de chacun. En pareil cas son acceptation peut n'être pas due au sentiment profond d'un intérêt public commun, d'une cause ou d'une politique qui lie ensemble, sur plus d'un seul point, des citoyens qui ont un souci sincère du bien commun. Cet accord tout accidentel qui est en principe une coïncidence fortuite de volontés privées, chacune mue par ses motifs distincts particuliers, c'est ce que Rousseau appelle « la Volonté de tous ». « La Volonté générale » est rendue générale non par le nombre des votes, mais par la communauté de l'intérêt public qui la motive.

Cependant, il faut convenir qu'il y a des impossibilités absolues

1. Green, *Principes du devoir politique*, sect. 68.

2. Pour une confirmation et une extension de l'idée d'une volonté générale par la notion légale moderne de *Genossenschaftsrecht*, voir Introduction de Maitland à sa traduction anglaise des *Théories politiques du moyen âge*, de Gierke. La vérité, c'est que partout ou deux où trois hommes sont réunis ensemble, il y a une volonté générale.

dans le système politique que Rousseau a formulé en employant la terminologie de la Volonté générale. S'il contient le principe de l'organisation constitutionnelle et représentative presque universelle parmi les nations modernes, il reste que sous la forme où il l'a annoncé, ce système est entièrement inapplicable. Selon la lettre de sa doctrine aucune loi ne serait valide qui n'eût pas réellement pour but le bien public; aucune loi d'un état européen ne se conformerait aux conditions d'un acte valide de souveraineté, si ce n'est peut-être, comme Bentham le disait avec mépris, ceux de la République de San Marino[1]. En raison de certains préjugés provenant de la source inspiratrice de ses idées, presque tous les signes caractéristiques, presque toutes les précautions de méthode auxquelles il essayait de recourir au moins pour distinguer entre les actes vrais et faux de souveraineté, étaient faits pour déjouer ses intentions. En un mot il croyait que le parti sûr à prendre était d'obtenir le jugement séparé, autonome de chaque citoyen individuel, sans gouvernement représentatif, sans groupement de partis, sans organisation de propagandes, sans discussions laborieuses et prolongées. Mais l'organisation, la discussion, échange d'informations et de convictions, sont la vie même de l'opinion publique, qui lorsqu'elle se cristallise et prend forme, est la volonté générale. L'esprit de Rousseau était plein de Sparte, de Genève et de la Rome républicaine. Les méthodes mêmes qui sont essentielles dans une grande nation moderne pour façonner et appliquer la volonté générale, sont celles qu'il censure et répudie, il considère qu'elles doivent la corrompre à sa source[2].

C'est un fait de grand intérêt qu'au moins deux des Déclarations des Droits lancées pendant la Révolution française, tout en empruntant à Rousseau la définition de la loi, comme expression de la volonté générale, ajoutent une phrase pour spécifier la part que les représentants du peuple peuvent prendre à sa rédaction; ainsi se trouve apportée, par l'ensemble des hommes politiques actuels, une amélioration considérable à la théorie de Rousseau[3].

1. Il s'agit réellement des cantons suisses, et peut-être des Provinces-Unies, Green, *op. cit.*, sect. 78.

2. Ici encore, il signalait un danger. Il existe, tout au moins en Angleterre et aux États-Unis, ce qu'on appelle « the party machine, » (*Contrat social*, II, IV). « Quand il se fait des brigues... la volonté de chacune de ces associations devient générale par rapport à ses membres et particulière par rapport à l'État. »

3. Il peut être intéressant de donner ici quelques particularités relatives aux

Car en vérité, le seul et véritable moyen pratique de découvrir et de formuler la volonté générale est indiqué par Rousseau lui-même dans ses paragraphes très suggestifs sur le législateur; paragraphes au sujet desquels, à ce qu'il me semble, les critiques ont commis d'extraordinaires contre-sens[1]. La substance de ces paragraphes est que le législateur a pour tâche paradoxale de découvrir pour le peuple et de lui apprendre ce qu'est sa véritable volonté. Il a, pour ainsi dire, à produire l'esprit social qui doit résulter des lois, à présider à leur naissance. Cette manière de définir le devoir du législateur est parfaitement exacte, et il est absurde de vouloir ne pas comprendre qu'en se représentant le législateur comme un personnage divin accomplissant un miracle, Rousseau enveloppe sa conception réelle sous des figures de rhétorique et des symboles empruntés à l'antiquité légendaire.

Voici précisément quelle est, dans un gouvernement moderne, représentatif et constitutionnel l'œuvre du législateur. Le corps législatif est un comité élu par le peuple pour constituer, pour for-

deux textes français et américains. Nous trouvons dans la Déclaration des Droits de l'homme et du citoyen (1789) inhérente à la Constitution française du 3-14 septembre 1791, article 6, ces lignes : « La loi est l'expression de la volonté générale. Tous les citoyens ont droit de concourir personnellement ou par leurs représentans à sa formation. » La même phrase presque se trouve dans la Déclaration inhérente à la Constitution du 5 fructidor, an III (22 août, 1795), proclamée loi fondamentale le 1er vendémiaire an IV (23 septembre, 1795) article 6 : « La loi est la volonté générale exprimée par la majorité générale des citoyens ou de leurs représentans. »

Dans la Déclaration inhérente à la Constitution du 24 juin 1793 le mot « représentans » ne se trouve pas. La loi est identifiée avec l'expression de la volonté générale (art. 4) et l'article 29 dit que « chaque citoyen a un droit égal de concourir à la formation de la loi et à la nomination de ses mandataires et de ses agens ». (Je suppose que cela signifie « les mandataires et les agens de la loi », c'est-à-dire les mandataires et les agents officiels de l'exécutif non « les représentants et les agents des citoyens » mais je n'en suis pas sûr).

Les Déclarations des Droits américains sont de date un peu plus ancienne et parlent la langue de Milton, de Locke et de Blackstone (le légiste anglais) plus que de Rousseau (Morley 1, 3, semble se tromper sur ce point. Voir Ritchie, *Droits Naturels*, p. 6).

On nous parle dans ces deux déclarations de « liberté et d'indépendance naturelle » (Déclaration des Droits de Virginie, 1776) et des « droits naturels et des libertés des sujets naturels du roi dans les limites du royaume de la Grande-Bretagne », mais il n'est pas question de « volonté générale ». Voir Ritchie, *Droits Naturels*, appendice, où plusieurs passages des déclarations sont recueillis, et les *Leçons et Essais* de Wallace, p. 220. L'idée de liberté naturelle a sans doute ses racines lointaines dans la pensée grecque. Un écrivain de la comédie grecque a dit que « Dieu ἐλευθέρους ἐπόίησε πάντας τῇ φύσει ».

Mais toute la pensée grecque, sans en excepter celle d'Aristote, est, si on la comprend bien, d'accord avec Rousseau sur ce point que la liberté est l'attribut de l'homme.

1. Voir *Biographie de Morley*, vol. II, p. 142 à 155.

muler, pour appliquer dans le détail, l'opinion et l'intention générale qui détermina le corps électoral à choisir ce comité particulier et non pas un autre pour être son assemblée représentative. Son devoir est de constater et d'incorporer dans la loi cette volonté conforme au bien public dont les décrets satisferont le mieux le peuple, non comme un jouet satisfait l'enfant, mais comme une théorie satisfait l'expérience. C'est là, j'en suis convaincu, le véritable esprit et le véritable sens de la théorie de la volonté générale de Rousseau. Mais j'admets que si on lui avait soumis la théorie sous cette forme, il l'aurait très vraisemblablement désavouée.

Finalement il faut mentionner que Rousseau sentait vivement combien il est à la fois diffficile et important de confier aux petits États, qu'exigeait son antipathie à l'égard du gouvernement représentatif, la puissance extérieure des grandes nations. Une remarque qui se trouve dans le *Contrat social*[1], une autre qui se trouve dans le *Gouvernement de Pologne*[2], montrent que son attention avait été attirée par le système du gouvernement fédéral, et qu'il le considérait comme pouvant fournir une solution de la difficulté. Cependant les observations sur le système fédératif que M. Dreyfus-Brisac a tirées[3] de son analyse du *Projet de Paix universelle* de l'abbé de Saint-Pierre visent plutôt, comme cela ressort naturellement du contexte, une ligue ou une alliance des États européens[4] qu'un véritable gouvernement fédéral. Cependant son attention à cette idée de si grand avenir est une marque d'intuition politique.

J'ai déjà fait allusion aux travaux de M. Lévy-Brühl[5] et de M. Duproix[6] comme faisant ressortir l'influence de Rousseau, celle que j'ai appelée sa seconde influence, celle dont la portée est la plus grande : elle se révèle dans l'effet produit par la pensée de Rousseau sur les maîtres de la pensée allemande. Je ne puis mieux conclure qu'en citant le passage de l'*Histoire de la philosophie* de Hegel, qui

1. III, xv.
2. C. V.
3. Édition du *Contrat social*, appendice VIII. Voir aussi la référence dans l'*Émile*, livre V.
4. Par exemple, Rousseau considère comme un mérite d'une telle ligue le fait qu'elle peut réunir des états de différentes grandeurs, de constitutions différentes. Voir aussi appendice VI du même volume.
5. *De l'influence de J.-J. Rousseau en Allemagne*, Annales de l'École libre des sciences politiques, juillet 1827.
6. Kant et Fichte, etc., Alcan, 1897.

met cette influence en pleine lumière, et montre ce que l'opinion commune au sujet de Rousseau ne nous aurait pas fait attendre, à savoir que le *Contrat Social* a puissamment contribué au courant de pensée qui, traversant Kant et Fichte, finit par aboutir à la grande œuvre constructive de Hegel, la « *philosophie du Droit* ». C'était sur ce point, et sur la façon dont les récents chercheurs anglais l'apprécient que je désirais particulièrement insister. Je sais parfaitement que pour une étude complète du génie de Rousseau, même sous l'aspect que j'ai choisi, il faudrait beaucoup plus de détails que je n'ai pu en fournir, mais j'espère que grâce au passage que je vais citer maintenant j'aurai pu communiquer une impression[1] qui n'est entièrement dépourvue ni de nouveauté ni d'intérêt pour quelques-uns des compatriotes de Rousseau; elle s'éloigne, en tous cas, de la conception populaire de Rousseau qui prévaut en Angleterre.

Rousseau, nous dit Hegel en commençant[2], pose la question de savoir quelle est la justification absolue, le fondement de l'État? « Rousseau trouve le principe de cette justification (« qu'est-ce qui peut le rendre légitime ») dans la volonté libre, et sans considérer la loi positive des États il répond à la question précédente que l'homme a une volonté libre dans la mesure où « la liberté est la qualité caractéristique de l'homme[3]. Si quelqu'un renonce à sa liberté, il renonce à ce qui fait de lui un homme. N'être pas libre est par conséquent une renonciation aux droits et même à ses devoirs d'homme. » L'esclave n'a ni droit ni devoir. En conséquence, Rousseau dit : « trouver une forme d'association qui défende et protège de toute la force commune, la personne et les biens de chaque associé, et par laquelle chacun, s'unissant à tous, *n'obéisse pourtant qu'à lui-même et reste aussi libre qu'auparavant*[4] ». Tel est le problème fondamental dont le *Contrat social* donne la solution. « C'est

1. Pour plus de détails, voir ma *Théorie philosophique de l'État*, Macmillan, 2e édition, 1910. Cette œuvre, j'ose le dire, contient au moins une phrase magnifique : et c'est son épigraphe tirée de l'*Émile* « C'est le peuple qui compose le genre humain ; ce qui n'est pas peuple est si peu de chose que ce n'est pas la peine de le compter ».

2. Hegel, *Histoire de la philosophie*, III, 477.

3. J'ai conservé la traduction que donne Hegel de cette phrase au lieu des mots de Rousseau pour montrer la force singulière d'expression que Hegel met au compte de Rousseau. Voici le texte original : Renoncer à sa liberté c'est renoncer à sa qualité d'homme, aux droits de l'humanité, même à ses devoirs, *Contrat social*, I, IV.

4. En italique chez Hegel. *Contrat social*, I, VI.

cette association, dit-il, qui comprend tous les individus, et la volonté de tous les individus. Ce principe ainsi posé dans l'abstrait, doit forcément paraître exact, mais son ambiguïté commence bientôt ».

« L'homme est libre; certainement telle est la nature substantielle de l'homme ».

« Et non seulement elle n'est pas abandonnée dans l'État, mais au fait c'est là que pour la première fois elle est établie. La liberté naturelle, la capacité de liberté n'est pas la liberté en acte; nous n'atteignons l'actualisation de la liberté que dans l'État, et non ailleurs. Mais c'est ici que commence le malentendu au sujet de la volonté générale. Il ne faut pas prendre le concept de liberté au sens de volonté accidentelle ou caprice de chaque individu, mais au sens de volonté raisonnable, de volonté qui est ce qu'elle doit être. La volonté générale ne doit pas être considérée comme la somme des volontés explicites de personnes individuelles de telle manière que celles-ci demeurent le fait irréductible; s'il en est ainsi il serait vrai de dire : « Où la minorité doit obéir à la majorité, là « point de liberté ». Il faut que la volonté générale soit plutôt la volonté raisonnable, même si les personnes n'en ont pas conscience. L'État, par conséquent, n'est pas l'espèce d'association qui peut être décrétée par la volonté accidentelle ou par le caprice individuel[1] ».

« Nous n'avons pas à nous occuper des malentendus concernant ces principes. Ce qui nous intéresse c'est qu'ils rendent sensible à l'homme l'idée suivant laquelle l'esprit humain a la liberté pour caractère dernier et absolu; la volonté libre par excellence est le concept de l'homme. La liberté est exactement l'essence de la pensée[2]; celui qui répudie la pensée et parle de liberté ne sait pas ce qu'il dit. La pensée dans son unité et dans son identité est liberté, volonté libre. Penser sous la forme de la volonté est l'impulsion à dépasser la subjectivité de l'individu. C'est la relation à l'existence en acte, c'est mon auto-réalisation dans la mesure où je veux rendre mon existence égale à ma pensée. »

1. Tout ceci est une extension de la distinction que fait Rousseau entre la volonté générale et la volonté de tous. Il montre, nous l'avons vu en parlant du législateur, qu'il peut être nécessaire d'enseigner au peuple quelle est sa volonté générale, c'est-à-dire qu'il peut n'en avoir pas conscience.

2. Non « la pensée » en tant qu'opposée à l'action ; mais parce que c'est seulement par la pensée qu'on reconnaît en dehors de soi une chose qu'on veut,

« La volonté n'est libre que comme pensée. Le principe de la liberté a eu son aurore chez Rousseau, il a communiqué à l'homme qui par lui a pris conscience de son infinité, sa force infinie. C'est ainsi que de la philosophie de Rousseau, nous passons à la philosophie kantienne qui, sous son aspect théorique, s'est fondée elle-même sur ce principe. »

Prof. Bernard Bosanquet.

une chose dont l'obtention fait qu'on agrandit et affirme son essence. Penser c'est abaisser des barrières.

ROUSSEAU ET LE SOCIALISME

Que doit le socialisme à Rousseau? Dans quelle mesure, en quel sens, peut-on dire de l'auteur du *Contrat social*, qu'il est un socialiste avant la lettre?

*
* *

Pour chercher à cette question une réponse précise, on peut être tenté d'abord de se placer sur le terrain des applications. Avec les mesures pratiques que le socialisme paraît préconiser on confrontera celles que Rousseau eût conseillées ou acceptées. On se demandera en particulier — puisque tel est le criterium pratique, le plus communément reçu, des tendances socialistes — s'il eût souscrit ou non à la suppression de la propriété privée.

Malheureusement une pareille enquête conduit vite à des conclusions divergentes. M. Janet affirmait [1] : « Jean-Jacques est incontestablement le fondateur du communisme moderne ». M. Kautsky maintient [2] que le communisme de Rousseau est pure apparence. L'un et l'autre peuvent invoquer des textes en faveur de leur thèse.

Les partisans de la première peuvent faire valoir que selon Rousseau, à un certain « moment », — tous les individus ayant abdiqué, par l'opération du contrat social, toute espèce d'indépendance — « l'État est maître de tous les biens ». La formule est bien de lui. Mais, avant lui, beaucoup d'autres en avaient employé d'analogues. Et elle ne tirait pas, peut-être, à grande conséquence. C'était, dans beaucoup de systèmes, comme une clause de style. Cette propriété « éminente » de la collectivité aboutirait-elle à annuler dans la main des individus le droit d'user et d'abuser? C'est la question importante. Or Rousseau, pour sa part, n'y répond pas

1. *Origines du socialisme contemporain*, p. 119,
2. *La lutte des classes en France en 1789* (trad. fr.), p. 72.

en intransigeant. On a justement observé[1] que lorsqu'il joue au législateur — lorsqu'il prépare, sur commande, des codes pour la Corse ou la Pologne — il se révèle assez opportuniste. Des impôts indirects sur les produits de luxe, et quelques taxes sur les revenus le contenteraient. Il ne porte pas la hache plus avant. Il se souvient sans doute qu'il a écrit, dans l'article sur l'*Économie politique* : « le fondement du pacte social est la propriété, et sa première condition, que chacun soit maintenu dans la paisible jouissance de ce qui lui appartient ».

Mais peut-être, pour décider si Rousseau ouvre ou non les voies au socialisme, les mesures pratiques qu'il a pu préconiser importent moins que sa méthode générale et l'esprit de son système. Par les perspectives qu'il ouvre, par les espérances qu'il encourage, Rousseau travaille-t-il à faire des hommes prêts à remanier, — fût-ce aux dépens du régime de la propriété privée, — toute l'organisation sociale?

A la question ainsi posée la réponse ne paraît pas douteuse. Qu'on se rappelle seulement les leçons du *Contrat social*, et en particulier ce qui se lit entre les lignes de ses premiers chapitres.

La consigne est simple et nette : « Pour que la justice règne sur la terre, ne craignez pas de reconstruire de fond en comble, s'il le faut, l'édifice social. Point de respect pour la force, pour les privilèges acquis, mal acquis; point de servilité envers l'histoire. Un ordre social ne peut durer, ne mérite de durer que si les conditions de la vie en commun ont été débattues par des hommes libres, également libres. Conséquence : arrangeons ces conditions de vie, aujourd'hui, comme si vraiment les hommes également libres en avaient délibéré, avant de signer le contrat. »

Au fond de l'esprit de tous ceux qui réclament l'équité dans l'échange, dans la distribution des fonctions, dans la répartition des produits, ne retrouverait-on pas aisément cette même conception « contractuelle » de la vie sociale? Or, sur cette conception, nul ne contestera que Rousseau, plus profondément que tout autre, ait mis son sceau, le sceau de sa géométrie passionnée. Et, s'il est vrai que le socialisme est avant tout un témoignage de l'orgueil humain, un acte de foi dans la raison humaine et sa puissance de reconstruc-

1. E. Champion, dans son étude sur *Rousseau et la Révolution*.

tion, on n'a pas tort de voir, dans le *Contrat social*, un magnifique monument de socialisme.

C'est bien ainsi que l'ont entendu, d'ailleurs, ceux qui se sont efforcés de faire remonter à l'influence de Rousseau la responsabilité des tendances socialistes qui prennent forme en France, entre 1815 et 1848, dans les systèmes des réformateurs.

« Fils de Rousseau », c'est sous cet anathème que Bastiat, sans les *Harmonies économiques*, défendant l'optimisme de l'économie politique contre les critiques et les rêves de l'économie *sociale*, veut écraser les Saint-Simon, les Fourier et leurs disciples ou leurs émules [1].

Que veut-il dire? Qu'ils croient tous plus ou moins, consciemment ou inconsciemment, que la société est dans la main du réformateur comme l'argile dans la main du potier. Ils ont foi dans la toute-puissance des artifices. C'est qu'au fond ils considèrent les sociétés comme des choses que l'homme fabrique, démolit, raccommode à sa guise. Qu'elles soient avant tout choses naturelles ou tout au moins produits historiques, ensembles organiques dont le développement spontané n'est point soumis à l'arbitraire individuel, ils ne s'en sont point souvenu — ou du moins ils n'ont point voulu s'en souvenir. C'est en quoi ces grands socialistes seraient les authentiques descendants du constructeur genevois.

*
* *

On observera peut-être que si ces traits apparentent en effet à Rousseau les représentants du socialisme idéaliste et constructeur, on n'en saurait dire autant de ceux qui défendent un socialisme réaliste, positif, objectif. A ceux-ci du moins on ne saurait reprocher de n'avoir pas eu le sentiment des lois d'évolution qui soustraient le développement des sociétés à l'arbitraire individuel.

Les rédacteurs du *Manifeste communiste* reprochent plus âpre-ment que personne aux Saint-Simon ou aux Fourier leurs débauches d'imagination. Marx et Engels prétendent, pour eux, laisser parler les faits. C'est l'histoire même qu'ils invoquent, non la raison individuelle. Ils n'apportent pas un modèle de plus au musée des systèmes, contents d'annoncer, de déduire, — et d'aider à se pro-

1. 619, 633 et suiv.

duire en la déduisant — la transformation nécessaire, inévitable, imminente, des superstructeurs juridiques, qui doit suivre le perfectionnement des modes de production. Entre ces savants « objectifs » et le grand poète social du XVIIIe siècle, quoi de commun? Plus vous travaillez à rapprocher de lui le socialisme « utopique », et plus aussi vous faites croître la distance qui le sépare du socialisme « scientifique ».

On pourrait sans doute faire observer, d'abord, que le socialisme utopique et le socialisme scientifique ne sont pas eux-mêmes si différents que les auteurs du *Manifeste communiste* le croyaient, et voulaient le faire croire. On l'a surabondamment prouvé : de Saint-Simon ou Fourier à Marx et à Engels plus d'une idée a passé; plus d'un sentiment « d'avant 48 » s'est insinué dans la philosophie marxiste de l'histoire. Marx et Engels peuvent être des idéalistes honteux. Ils restent des idéalistes. Pour toutes les personnes humaines, ils rêvent d'égales possibilités de développement. Si discrets d'ailleurs, si prudents qu'ils soient à l'heure des programmes positifs, ils demeurent des constructeurs. Pour faire passer leur idéal dans les faits ils imaginent une gigantesque socialisation des biens; ils croient, eux aussi, à la possibilité de substituer le rationnel au spontané, et de réorganiser à coups de décrets la vie économique elle-même. En quoi ils sont, eux aussi, moins loin qu'ils l'imaginent de la géométrie du *Contrat social*.

C'est bien pour cette raison que M. Bourguin les rattache à Rousseau, comme Bastiat rattachait à Rousseau leurs prédécesseurs. Les marxistes aussi sont possédés par cette même « foi dans la puissance de la volonté au service de la raison... dans la puissance de l'Etat au service d'un système [1] ».

Mais ce n'est pas seulement par ce détour que l'on peut faire rentrer, dans la sphère d'influence de Rousseau, jusqu'aux socialistes marxistes. Sur le terrain même par eux choisi, en matière de dialectique historique, il peut être présenté comme un de leurs ancêtres. Et c'est Engels, tout le premier, qui en témoigne. Dans l'*Anti-Dürhing* [2], il se préoccupe d'expliquer par des exemples le fameux rythme à trois temps de la logique hégélienne — thèse, antithèse et synthèse — que le marxisme va utiliser en montrant, dans la pro-

1. *Les systèmes socialistes et l'évolution industrielle*, p. 340.
2. Au chapitre XIII de l'*Anti-Dühring* (v. p. 174-176 de la traduction publiée par M. Laskine sous ce titre : *Philosophie, économie politique, socialisme*).

priété socialisée, la synthèse de la propriété commune primitive et de la propriété individualisée par l'industrie. Or, dans quel livre puise-t-il ses plus clairs exemples? Dans le *Discours sur l'origine de l'inégalité parmi les hommes*. On y voit, à l'état de nature, des hommes dont les facultés sans doute sont modestes, mais les besoins plus modestes encore, trouver tous aisément, sans se gêner les uns les autres, de quoi mener une vie libre et pacifique : égalité — c'est la thèse. — Vient la civilisation. Elle développe les facultés, mais les besoins plus encore; elle perfectionne l'individu, mais en préparant la décrépitude de l'espèce. Elle permet l'entassement, et bientôt l'accaparement des biens. D'où accroissement de la richesse et accroissement préférable de la misère, lutte universelle et perpétuelle : inégalité — c'est l'antithèse. — Mais, cette anarchie ne peut durer. L'inégalité poussée à l'extrême se change en son contraire. Du sein d'un désordre sans cesse aggravé par le progrès même, le despotisme naît, devant qui tous les particuliers sont égaux, parce que tous réduits à rien; en attendant que demain la société, harmonisée enfin par le *Contrat social*, institue l'égalité dans la liberté en lieu et place de l'égalité dans l'esclavage : — synthèse [1]. — Ainsi à la dernière phase quelque chose de la première se retrouve. Le cercle se referme. De ce beau mécanisme qui fait jouer la logique à travers l'histoire, Hegel fera la théorie. Mais, avant Hegel, Rousseau l'utilise, guidé par un instinct génial. Et c'est ainsi que le rêveur de l'égalité se trouve être le lointain précurseur, non pas seulement de ce socialisme « utopique », qui est caractérisé par sa foi dans la raison, mais de ce socialisme « scientifique », qui se plaît à montrer à l'œuvre, pour en recueillir le produit, une dialectique dans l'histoire.

*
* *

Mais cette dialectique n'est encore, dira-t-on, qu'une forme toute extérieure. L'important, pour le socialisme c'est la force motrice de l'histoire. Et cette force est fournie par les intérêts de classes, dont

1. Il est remarquable qu'Engels cite, dans ce même chapitre, le passage où Rousseau rend les progrès de l'agriculture et de la métallurgie responsables de l'institution de la propriété — c'est-à-dire un passage où Rousseau, faisant pressentir le matérialisme historique, non plus seulement par son côté dialectique, mais par son côté *technologique*, fait dépendre du progrès des « arts » les transformations mêmes des institutions.

le conflit explique les bouleversements de la structure sociale. Il n'y a pas aujourd'hui de socialisme véritable sans la notion de luttes de classes.

Si les institutions d'une époque sont niées, si l'antithèse succède à la thèse, c'est que les classes opprimées se redressent : la cariatide en se relevant renverse toute l'architecture qui pesait sur elle. Telle est la force réelle qui, dans l'esprit de Marx et d'Engels, devient la vraie cause du progrès.

Trouverons-nous chez Jean-Jacques quelque idée analogue? Il n'est pas probable. Sa philosophie n'est pas, à vrai dire, une philosophie de l'histoire. Il se contente de marquer le point de départ et le point d'arrivée de l'évolution humaine : là, l'égalité dans la libre nature; ici, l'égalité dans la justice contractuelle. Mais par quelles forces au juste cet idéal descendra-t-il progressivement dans la réalité? Rousseau n'entre point dans ce détail. Et c'est pourquoi nous ne verrons pas chez lui, comme chez Marx et Engels, les classes à l'œuvre.

On aurait tort, cependant, de croire qu'il n'a point contribué, lui aussi, à préparer cette théorie des classes qui devait jouer un si grand rôle dans le développement du socialisme. Rousseau distingue fort nettement, par les inégales situations qui leur sont faites, les diverses catégories de citoyens. Sur la condition du paysan ou de l'ouvrier, comme sur celle du noble et du riche, il projette plus d'une vive lueur. Et déjà il campe brutalement, les uns en face des autres, déshérités et privilégiés.

La classe ouvrière, à vrai dire, qui tient une si grande place dans le *Manifeste communiste* et le *Capital*, il ne la faut pas chercher dans le *Contrat* ou dans le *Discours sur l'inégalité*. Et pour cause. Au moment où Rousseau écrit, Arktwright et J. Watt n'ont pas encore commencé leurs découvertes. Le « système anglais » n'est pas encore apparu pour grouper en de noires villes énormes, autour des machines en mouvement perpétuel, ceux qu'on appellera les prolétaires. Rousseau ne connaît pas l'ouvrier de la grande industrie. Lorsqu'il conseille au jeune homme, fût-il fils de grand seigneur, d'apprendre un métier manuel, afin d'acquérir par là « un rang qu'il ne puisse perdre, un rang qui l'honore dans tous les temps », c'est à un métier de menuisier ou de cordonnier qu'il pense. Il voit l'homme possédant ses outils, achetant sa matière première, acceptant ou repoussant les commandes, indépendant enfin, et enviable à

raison de cette indépendance même. La Convention, lorsqu'elle organisera une procession pour la Panthéonisation de Rousseau [1], fera défiler un groupe de porteurs d'outils tenant une pancarte : « Il réhabilita les arts utiles ». Mais notons que la condition qu'il réhabilite, celle qui lui paraît respectable et digne d'envie, c'est celle du petit artisan libre, non celle de l'ouvrier proprement dit.

Celle-ci, bien qu'il ne la connaisse pas d'expérience, on dirait parfois qu'il devine ce qu'elle va être, et qu'il en gémit par avance. Il n'est pas impossible de déduire ce que Jean-Jacques eût pensé du prolétariat, fils de la grande industrie, si seulement l'on se rappelle ce qu'il pense des machines et d'une manière générale de tout le matériel de la civilisation. Tous les perfectionnements mécaniques, à partir des plus humbles, lui font horreur [2] : aucun sentiment peut-être n'est plus profond chez lui. Les machines décuplent la puissance de l'homme sur les choses? C'est possible, mais plus encore elles décuplent ses besoins, et aggravent ainsi les disproportions qui font son tourment. En tout cas elles atrophient ses facultés naturelles : l'homme habitué à l'outillage est moins capable de se suffire. Et du coup il lui devient impossible de s'isoler, de vivre à part, de faire retraite ; le perfectionnement de la division du travail, qui va de pair avec le progrès du machinisme, accroît entre les hommes cette dépendance mutuelle qui est aussi une forme du mal. Ces thèses nous permettent d'induire que Rousseau eût été d'accord avec Sismondi et ses successeurs pour protester contre l'influence exercée par les machines, non pas seulement sur les individus qui les mènent, mais sur la société qu'elles transforment dans toute son économie.

Les villes, déclarait-il déjà, sont les gouffres de l'espèce humaine. Qu'eût-il dit devant les agglomérations immenses que la grande industrie va multiplier, devant les Manchester et les Birmingham? Ces races de prolétaires qu'elle va transformer, comme dit Marx, en appendices de la machine, Rousseau ne les a pas vues naître. Mais il a vraiment l'air, parfois, de pressentir leur naissance : par avance il jette sa malédiction de prophète solitaire sur une civilisation contre nature, qui n'enfantera tant d'hommes que pour les condamner à vivre, en d'horribles faubourgs, de besognes monotones et déprimantes.

1. *Moniteur*, t. XXI (réimpression), p. 771.
2. Voir par exemple ce qui est dit dans l'*Émile* (éd. de 1817, t. V), p. 354, de la division du travail et de ses conséquences.

Par où l'on se rend compte que Jean-Jacques a les meilleures raisons d'être, lui aussi, un « agromane », et que son socialisme, si socialisme il y a, doit être avant tout un socialisme agricole. A défaut du sauvage, le paysan a ses amours. Celui-ci du moins, familier de la terre, garde des chances de rester plus fidèle aux voix de la nature. Il se nourrit de *ses* fruits, de *ses* troupeaux. Il est le plus indépendant des hommes : « C'est le peuple de la campagne qui fait la nation[1] »; c'est pourquoi le vrai peuple est dans la campagne. *Retour aux champs*, ce mot d'ordre eût ravi l'ermite d'Ermenonville.

Il y a un socialisme qui ne demanderait pas mieux que de prendre la suite des affaires de la grande industrie, manufacturière et urbaine. Il souhaite d'intensifier la production en la réorganisant, de manière à mettre à la portée de tous les conditions d'une vie aussi large, aussi riche que possible. Rousseau n'est point le maître de ce socialisme-là. Mais ceux qui, parmi les socialistes mêmes, alarmés plus qu'attirés par l'expansion indéfinie de l'industrialisme, souhaitent plus de mesure dans la production, plus de sobriété dans la consommation; ceux qui, voulant une vie moins large peut-être, mais plus saine et plus pure, ne peuvent s'empêcher de penser que l'humanité trouverait aux champs, bien plutôt que dans les villes, la liberté et l'égalité, ceux-là, qu'ils s'en doutent ou non, sont de la lignée de Jean-Jacques. Il déteste par avance le sort qui va être fait à l'ouvrier. Il souhaite à tous la destinée modeste du paysan-propriétaire.

*
* *

D'où vient donc qu'elle tarde tant à s'ouvrir, cette ère de lait et de miel, où tous les hommes, sur la terre pacifiée en même temps que fécondée, vivraient de leur travail? C'est sans doute qu'il y a des hommes qui ne vivent pas de leur travail, et doivent tout mettre en œuvre pour exploiter les autres. C'est qu'il y a des privilèges, couverts par autant de préjugés. Dénonçons donc ces préjugés pour atteindre plus sûrement ces privilèges. Il est peu de philosophes au XVIIIe siècle qui n'empruntent cette tactique. Mais Jean-Jacques y est inimitable. Dans cette guerre aux hiérarchies conventionnelles il apporte plus de logique et plus de passion que tous les autres réunis.

1. *Émile*, t. VI des *Œuvres*, p. 478.

Il ne se contente pas d'opposer aux classes l'homme; il superpose aux grands le peuple. Il commence ainsi ce renversement des valeurs, qui devait fournir son programme à la Révolution de 89, d'abord, à celle de 48 ensuite.

Rousseau raconte qu'un haut personnage ayant voulu lui confier l'éducation d'un de ses enfants il se fit scrupule d'accepter : « Son fils aurait renié son titre, il n'eût plus voulu être prince. » La vocation d'homme ne doit-elle pas primer toutes les autres? Émile ne sera donc point élevé en vue d'un *état :* « En sortant de mes mains, il ne sera, j'en conviens, ni magistrat, ni soldat, ni prêtre [1] ». Pareille spécialisation, d'abord, est une singulière imprudence. Le grand seigneur sera-t-il encore grand seigneur demain? Rousseau encore plus que Voltaire se plaît à ces vagues et troublantes prophéties ; on dirait qu'il s'amuse à faire passer sur les plus hautes têtes le vent de la révolution qui approche. En un temps où nul n'est sûr de garder son rang, rien de plus dangereux qu'une éducation « exclusive ». Et puis, et surtout, rien de plus contraire à la nature, qui fit l'homme le même dans tous les états : « Le riche n'a pas l'estomac plus grand que le pauvre et ne digère pas mieux que lui : le maître n'a pas les bras plus longs ni plus forts que ceux de son esclave, un grand n'est pas plus grand qu'un homme du peuple, et enfin, les besoins naturels étant partout les mêmes, les moyens d'y pourvoir doivent être partout égaux [2] ». « Je ne connais point l'homme, dira J. de Maistre, je ne connais que des hommes »: et Taine après lui reprochera à Rousseau ce tour d'esprit classique qui, l'aveuglant à coup d'abstractions, l'empêche de voir la diversité des races humaines. Mais il faut bien comprendre que l'abstraction *Homme* est d'abord aux mains de Rousseau une machine de guerre : c'est un bélier pour jeter bas de gênantes et choquantes barrières. Rousseau ne songe nullement à méconnaître — les notes de ses *Discours* en feraient foi [3] — la diversité des races. Mais il songe avant tout à nier pratiquement les distinctions de classes. Les hommes de la Révolution ne se méprenaient pas sur le sens de son effort, qui déclaraient que s'il méritait d'être honoré comme « le premier fondateur de la Constitution française », ce devait être, entre autres

1. *Émile, loc. cit.*, p. 20.
2. *Ibid.*, p. 374.
3. Voir par exemple la note 10 du *Discours sur l'Origine de l'inégalité parmi les hommes.*

raisons, pour avoir donné aux hommes l'habitude de « pénétrer sous l'écorce de fausses conventions sociales[1] ».

Ajoutons que l'un des premiers, il esquisse cette systématique apologie du peuple qui sera si souvent reprise et développée à plaisir par les orateurs de la Convention. Le peuple a pour lui le nombre, et la puissance. Le peuple est le moins éloigné de la nature et le plus utile à la société. Le peuple est le véritable représentant de l'humanité elle-même. « C'est le peuple qui compose le genre humain. Ce qui n'est pas peuple est si peu de chose que ce n'est pas la peine de le compter... Respectez donc votre espèce : songez qu'elle est composée essentiellement de la collection des peuples; que quand tous les rois et tous les philosophes en seraient ôtés il n'y paraîtrait guère, et que les choses n'en iraient pas plus mal[2] ». *C'est le peuple qui compose le genre humain*, n'est-ce pas déjà le raisonnement de Siéyès et de Rabaut-Saint-Étienne dans leurs libelles sur le Tiers-État? *Quand tous les rois en seraient ôtés*, n'est-ce pas déjà l'insolente hypothèse que Saint-Simon généralisera, pour en dérouler méthodiquement les conséquences, dans sa fameuse Parabole?

Mais c'est surtout par son attitude envers la richesse et les riches que Rousseau prélude au socialisme. Il n'en a pas seulement au privilège de naissance, mais encore et surtout au privilège de fortune. Il ne dénonce pas seulement l'immoralité personnelle où la richesse entretient quasi fatalement ceux-là mêmes qu'elle comble, mais l'injustice sociale qu'elle leur rend trop facile. Les œuvres de Rousseau ne retentissent pas seulement de ces déclamations contre le luxe dont on retrouvera tant d'échos dans les discours de Robespierre. L'oisiveté est une espèce de larcin; sur le riche pèse une *dette sociale* dont celui-ci ne saurait se libérer que par le travail, — tous ces thèmes sans doute passent et repassent dans les *Discours* et dans l'*Emile*. Mais plus caractéristiques encore sont ceux-ci : le riche, par définition, est oppresseur. La richesse par sa seule présence fausse les lois. Elle les déforme à sa guise; ou pour mieux dire elle les façonne, dès l'abord, pour ses besoins.

Les adversaires des lois peuvent prendre, vis-à-vis d'elles, deux attitudes bien différentes. Ou bien ils diront : les lois sont fabriquées par les faibles et pour les faibles contre les forts — tel est, semble-t-il, le point de vue de Nietzsche, invitant les fauves blonds à se libérer

1. Pétition des citoyens de Montmorency, *Moniteur*, t. IX, p. 523.
2. *Émile*, p. 442.

des rets jetés sur eux par le troupeau. Ou bien ils diront : les lois sont fabriquées par les forts, pour les forts contre les faibles. C'est-à-dire, dans la pratique, par les possédants contre les non-possédants. — Tel est le point de vue de Rousseau.

« L'esprit universel des lois de tous les pays, déclare-t-il, est de favoriser toujours le fort contre le faible, et celui qui a, contre celui qui n'a rien : cet inconvénient est inévitable et sans exception[1] ». Au vrai, qu'avait à gagner celui qui ne possède rien à l'institution des lois? De l'état de lutte anarchique créé par les premiers progrès de la civilisation, c'est lui, en somme, qui a le moins à souffrir. Ceux qui possèdent, au contraire, sont par définition vulnérables et inquiets; leurs surface de sensibilité s'élargit avec leurs champs. Ce sont eux qui ont dû imaginer de fixer le *statu quo* en amenant leurs concurrents à convenir qu'on ne se battrait plus, et que chacun, de par la loi, pourrait user et abuser de ses possessions. Ainsi faisaient-ils consacrer les supériorités acquises. Ainsi se réservaient-ils la possibilité d'en acquérir tranquillement de nouvelles. A l'abri des lois, la richesse, en toute sécurité, arrondit son domaine et décuple sa puissance. N'est-ce pas assez pour qu'on puisse conclure, en vertu de l'adage : *is fecit cui prodest*, que toute législation est une invention des privilégiés, préoccupés avant tout de défendre leurs privilèges?

Par cette théorie des lois, plus peut-être que par toutes les autres, Rousseau ouvre directement la voie au socialisme. Qu'on se souvienne de la place qu'y tiennent, aujourd'hui encore, tant de réquisitions contre l'État bourgeois, qui met « l'usine aux lois », comme dit Jules Guesde, à la disposition des capitalistes, et ne peut travailler qu'à maintenir, directement ou indirectement, les inégalités des classes. Les lois, soi-disant prêtresses de la justice, ne sont que des servantes hypocrites qui, sous prétexte de la protéger, immobilisent la masse déshéritée : beaucoup de révolutionnaires s'en tiennent à cette conception. Rousseau plus nettement que tout autre l'a formulée. La croyance au machiavélisme des classes privilégiées, capables de mettre à leur service tous les mécanismes législatifs, est l'une des maîtresses pièces de son système.

En ce sens l'on peut dire que Rousseau fait coexister dans son système — à des moments d'ailleurs différents — deux sentiments

1. *Emile*, p. 477, en note. Voir le *Discours sur l'inégalité*, t. I de l'édition de 1817, p. 288 et suiv.

opposés : à une grande confiance dans la loi de demain, celle qui sera l'œuvre d'un État conforme à la volonté générale et recréé par le contrat social, il juxtapose une grande défiance à l'égard de la loi d'hier, celle qui fut l'œuvre intéressée d'une minorité de privilégiés. L'une de ces tendances est, si l'on veut, la tendance étatiste, l'autre serait la tendance anarchiste. Mais précisément ne les voit-on pas s'accorder, dans l'âme de beaucoup de socialistes d'aujourd'hui, comme dans l'âme de Rousseau lui-même?

*
* *

Si l'on voulait mesurer exactement l'influence que Jean-Jacques a pu exercer sur le socialisme, il ne faudrait pas manquer d'ajouter, à toutes les notions que nous évoquons ainsi, le halo de sentiment dont il les enveloppait. Il faudrait se souvenir qu'il ne fut pas seulement ni surtout une intelligence de philosophe, mais une sensibilité qui multipliait les expériences et qui en gardait, au moment même où elle cherchait ses formules générales, un irrésistible frémissement de passion. Valet de chambre, secrétaire d'ambassade, copiste de musique, fêté dans les salons puis mis au ban des salons, Jean-Jacques a traversé lui-même tous les étages de la société; et à tous les étages il a souffert. Il laisse à Voltaire ses joies de parvenu intellectuel. Il est plutôt, lui, l'éternel déclassé, le hors-cadre, le hors-loi. Situation incomparable pour tonner contre les distinctions sociales. Jean-Jacques a vécu ce qu'il pense. Et c'est sans doute ce qui devait assurer, à celles de ses idées qui portent du socialisme en elles, une force de pénétration incomparable.

C. Bouglé.

LES DEUX TENDANCES DE ROUSSEAU[1]

Émile a vingt ans. Sophie est l'épouse que la nature lui destine. Ils se rencontrent, et l'amour éclôt dans le cœur vierge de ces deux enfants. « Émile, enhardi par ce discours, tourne un œil suppliant vers la mère, et, croyant voir un signe de consentement, s'approche en tremblant du visage de Sophie, qui détourne la tête, et, pour sauver la bouche, expose une joue de roses. » Émile croit toucher à la félicité. Mais son Mentor, levant l'index, s'exprime en ces termes : « En devenant chef de famille, vous allez devenir membre de l'État. Et qu'est-ce qu'être membre de l'État? Le savez-vous? Savez-vous ce que c'est que gouvernement, lois, patrie? » Non! il faut donc quitter Sophie, voyager, et subir pendant deux ans l'analyse du *Contrat social*, avant de goûter les joies de l'amour permis[2].

Cruelle opposition du cœur et de la raison! Entre la *Nouvelle Héloïse* et le *Contrat social*, quelle distance et quel contraste! C'est qu'il y a deux hommes en Rousseau : celui qui aime, qui rêve, imagine et se passionne, le Saint-Preux amant de Julie, le Jean-Jacques des Charmettes, le platonique adorateur de Mme d'Houdetot; et d'autre part l'implacable logicien qui a tracé les théorèmes du *Contrat social*.

Dans la pratique de la vie, le premier seul apparaît; Rousseau est un passionnel et un impulsif. Mais dans l'œuvre intellectuelle, chacun a sa part : le premier, qui analyse la personne morale et décrit le jeu des passions; le second, qui établit les principes de

1. Extrait du préambule à un travail d'ensemble sur *J.-J. Rousseau et l'Assemblée Constituante* où M. Maurice Bourguin s'efforçait de préciser l'influence de Rousseau sur l'œuvre législative — tant négative que positive — de l'*Assemblée*. Ce travail a été fait vers 1897; bien qu'entièrement rédigé, il n'a pas été publié du vivant de l'auteur : M. Bourguin se réservait sans doute d'y apporter certaines corrections de détail et une dernière mise au point. Madame Bourguin a bien voulu confier à la *Revue*, à l'occasion de ce numéro consacré à Rousseau, le fragment que nous publions aujourd'hui. Nous tenons à lui en adresser publiquement nos remerciements reconnaissants. N. D. L. R.

2. Rousseau, éd. Musset-Pathay : *Émile*, livre V, t. II, p. 361 et 400.

l'éducation et de l'organisation politique. Or il y a, entre ces deux hommes qui constituent l'écrivain, opposition de méthode et de point de vue; l'un s'attachant à l'individuel et au relatif, l'autre au général et à l'absolu. Je voudrais, après beaucoup d'autres, faire ressortir cette divergence, et montrer qu'elle n'est pas étrangère, chez Rousseau, à l'incohérence de sa pensée sur le problème fondamental de la science politique, les relations de l'État et de l'individu; incohérence qui, par contre-coup, se retrouve jusque dans les doctrines et les actes de la Révolution.

*
* *

Le *Contrat social* est un pur produit de la raison raisonnante et de l'esprit classique, spéculatif et absolu. Le rationalisme déductif de Rousseau se manifeste déjà dans le *Discours* où il retrace par hypothèse l'origine de l'inégalité parmi les hommes et les causes de la formation des sociétés politiques, « autant que ces choses peuvent se déduire de la nature de l'homme par les seules lumières de la raison ». Dans le *Contrat social*, le procédé est encore plus sensible. Les hommes à l'état de nature sont des unités isolées, dépouillées par abstraction de toutes les particularités de race, de temps et de lieu qui peuvent différencier les individus. Ces hommes se réunissent, sous l'empire de diverses circonstances, pour former une société par contrat; ils conviennent que chaque associé s'aliène totalement, avec tous ses droits, à la communauté entière. De ces données, présentées non comme des vérités historiques, mais comme des hypothèses propres à éclairer la nature des choses, Rousseau déduit tout un système d'organisation politique nettement défini : le peuple seul souverain, se réservant l'exercice direct du pouvoir législatif, en vertu du principe que la volonté est inaliénable, et se bornant à confier l'exécution de la loi à des agents toujours révocables. Tel est le type de la société consensuelle, seule conforme au droit, seule capable de donner une base légitime aux obligations sociales. Supposons le système altéré dans l'un de ses traits essentiels, le gouvernement, par exemple, se faisant législateur par usurpation de la volonté générale : alors le pacte social est rompu, et les citoyens, reprenant leur liberté naturelle, sont forcés, mais non plus obligés d'obéir; ils retombent dans l'état de nature, mais dans un état de nature secondaire, fort éloigné

de sa pureté primitive, parce qu'il est le fruit d'un excès de corruption.

Toute cette théorie procède d'une idée très haute de la liberté humaine. Le modèle est tracé; il appartient aux hommes de s'y conformer par un acte de libre volonté. On trouve, il est vrai, dans divers écrits, quelques passages qui semblent poser des jalons pour la sociologie moderne; dans l'article de l'Encyclopédie sur l'*Économie politique*, une comparaison classique de la société avec le corps humain; au début du *Discours sur l'inégalité*, une courte allusion au transformisme, et un passage rapide sur la sélection naturelle appliquée à l'espèce humaine. Mais ce ne sont pas là des thèses, et tout au contraire la conception sociale de Rousseau est celle d'une création arbitraire, d'un mécanisme artificiel maintenu et dirigé par la volonté.

Maintes fois s'affirme cette croyance dans la liberté morale de l'homme. « Le principe de toute action est dans la volonté d'un être libre », volonté guidée par l'instinct divin de la conscience[1]. Là se trouve la véritable base de la morale : toute autre base, soit la beauté de la vertu, soit l'utilité commune, est insuffisante[2]; et quant à la morale de Grimm, qui est de suivre en tout les penchants de son cœur, elle ne peut inspirer que de l'horreur[3]. Ou encore : « C'est surtout dans la conscience de cette liberté que se montre la spiritualité de son âme; car le physique explique en quelque manière le mécanisme des sens et la formation des idées, mais dans la puissance de vouloir ou plutôt de choisir, et dans le sentiment de cette puissance, on ne trouve que des actes purement spirituels, dont on n'explique rien par les lois de la mécanique[4] ». Liberté morale et responsabilité de l'homme, vie future, Dieu personnel, auteur de toutes choses et souverain juge, sont les articles de foi de la religion naturelle, exposée dans la *Profession de foi du Vicaire Savoyard*, et répandue dans l'œuvre entière de Rousseau.

Un autre trait essentiel de cette œuvre est son caractère absolu. Rousseau écrit pour tous les temps et pour tous les peuples; il pose des vérités universelles, dédaigneux des applications et des réalités contingentes. Émile est tenu à l'écart de la civilisation corrompue

1. *Émile*, livre IV, t. II, p. 45 et 67.
2. *Nouvelle Héloïse*, IIIe partie, lettre 18, t. I, p. 525,
3. *Confessions*, IIe partie, livre VII, t. II, p. 313.
4. *Discours sur l'origine de l'inégalité*, Ire partie.

qui déformerait le type absolu de l'homme naturel que son éducateur cherche à façonner en lui; car Rousseau n'entend pas descendre aux difficultés d'adaptation. Lisez la Préface : « En toute espèce de projet, il y a deux choses à considérer : premièrement, la bonté absolue du projet, en second lieu, la facilité de l'exécution. Au premier égard, il suffit, pour que le projet soit admissible et praticable en lui-même, que ce qu'il a de bon soit dans la nature des choses : ici par exemple, que l'éducation proposée soit convenable à l'homme, et bien adaptée au cœur humain »... Quant aux applications particulières des principes de l'éducation dans les différentes situations possibles, « n'étant pas essentielles à mon sujet, elles n'entrent point dans mon plan. D'autres pourront s'en occuper s'ils veulent, chacun pour le pays ou l'état qu'il aura en vue. Il me suffit que, partout où naîtront des hommes, on puisse en faire ce que je propose ».

Même caractère dans les écrits politiques. Au préambule du *Discours sur l'inégalité* : « Mon sujet intéressant l'homme en général, je tâcherai de prendre un langage qui convienne à toutes les nations; ou plutôt, oubliant les temps et les lieux, pour ne penser qu'aux hommes à qui je parle, je me supposerai... le genre humain pour auditeur ». Le *Contrat social* est écrit dans le même esprit. Rousseau vient d'en exposer la substance à son élève : « Je ne serais pas étonné qu'au milieu de tous mes raisonnements, mon jeune homme, qui a du bon sens, me dît en m'interrompant : On dirait que nous bâtissons notre édifice avec du bois, et non pas avec des hommes, tant nous alignons exactement chaque pièce à la règle! — Il est vrai; mais songez que le droit ne se plie point aux passions des hommes, et qu'il s'agissait entre nous d'établir d'abord les vrais principes du droit politique[1]. »

Rousseau pose donc ces principes comme étant la vérité inconditionnée. C'est Platon traçant dans la *République* un type idéal de société; c'est le théologien exposant la thèse, l'état de perfection, le but vers lequel on doit tendre dans l'hypothèse. A cette hauteur, les imperfections humaines disparaissent, les difficultés s'évanouissent, les antinomies se fondent en un tout harmonieux; à ce point de vue optimiste, il n'est plus besoin de garants, de contre-forces ni de contrôle.

1. *Émile*, liv. V, t. II, p. 446.

Ce n'est pas qu'on ne trouve, à travers les œuvres politiques du citoyen de Genève, divers passages où se manifeste un certain sens du relatif. Dans la dédicace du *Discours sur l'inégalité*, il parle de la liberté comme d'un vin généreux propre à fortifier les tempéraments robustes, mais capable aussi de ruiner et enivrer les faibles et les délicats qui n'y sont point faits; et il montre que les peuples accoutumés à des maîtres, s'ils tentent de secouer leur joug par des révolutions, prennent pour la liberté une licence effrénée et se livrent presque toujours à des séducteurs qui ne font qu'aggraver leurs chaînes. Un peu plus loin, il dit que c'est surtout la grande antiquité des lois qui les rend saintes et vénérables. Les *Considérations sur le Gouvernement de Pologne* sont pleines de conseils sages et circonspects sur le danger des innovations hâtives. Le *Contrat social* lui-même renferme de semblables réflexions. Les peuples, dit-il, deviennent incorrigibles en vieillissant, et quand une fois les coutumes sont établies et les préjugés enracinés, c'est une entreprise dangereuse et vaine de vouloir les réformer. Il se trouve sans doute quelquefois, dans la durée des États, des époques de crise où les révolutions opèrent comme certaines maladies chez les individus, et rendent à l'État la vigueur de la jeunesse au sortir des bras de la mort. Mais ces événements sont rares, et quand le ressort civil est brisé, les révolutions ne peuvent faire surgir qu'un maître, et non un libérateur[1].

Rousseau semble même, dans certaines parties du *Contrat social*, subir directement l'influence de Montesquieu. Sur les divers systèmes de législation [2], il dit qu'il faut assigner à chaque peuple un système particulier d'institutions qui soit le meilleur, non peut-être en lui-même, mais pour l'État auquel il est destiné, suivant le caractère des habitants, la nature du sol et du climat, la situation géographique. « En un mot, entre les maximes communes à tous, chaque peuple renferme en lui quelque cause qui les ordonne d'une manière particulière et rend sa législation propre à lui seul. »

Mais c'est surtout au Livre III, à propos des diverses formes de gouvernement, que cette thèse de la relativité des institutions s'affirme et se développe. Là il prend pour son compte l'adage classique qu'en général le gouvernement démocratique convient aux petits États, l'aristocratique aux moyens, et le monarchique aux

1. L. II, ch. VIII.
2. L. II, ch. XI.

grands. Tout un chapitre est consacré à démontrer que toute forme de gouvernement n'est pas propre à tout pays. « La liberté, n'étant pas un fruit de tous les climats, n'est pas à la portée de tous les peuples. Plus on médite ce principe établi par Montesquieu, plus on en sent la vérité. »

Faut-il donc hésiter, dans l'interprétation des théories de Rousseau, sur leur sens absolu ou relatif? Je ne le pense pas. Les atténuations de pensée, les traces d'esprit conservateur que renferme le *Discours sur l'inégalité*, semblent n'être que de petites habiletés de circonstance, imaginées pour faire accepter par les *Magnifiques, très honorés et souverains Seigneurs* de la République de Genève, un écrit essentiellement révolutionnaire, aux tendances anarchiques, d'une audace inquiétante pour l'auteur lui-même. Certainement, ici, le fond l'emporte sur la forme, et deux phrases isolées ne sauraient prévaloir contre les conclusions qui se dégagent de l'ensemble. Allez plus loin, au cœur du sujet, et vous trouverez ceci : pour que l'état politique ne demeure pas toujours imparfait, il faut, au lieu de raccommoder sans cesse, « commencer par nettoyer l'aire et écarter tous les vieux matériaux comme fit Lycurgue à Sparte, pour élever ensuite un bon édifice ». Voilà la véritable méthode, telle qu'elle est énoncée dans le corps du *Discours*. Les bonnes institutions ne sont pas celles qui naissent de la raison collective et inconsciente des peuples, se développent sous l'empire de circonstances variables, mais celles qui sont établies par un homme supérieur, un législateur, conformément à un modèle fourni par la raison.

Rousseau a horreur des révolutions, il l'affirme lui-même dans un écrit de sa vieillesse démente[1] et l'on peut le croire[2]. Mais le penseur qui, du fond de sa retraite, trace un type de société en opposition directe avec les institutions de son temps, qui propose cette société comme un modèle absolu et universel, pour tous les temps et tous les lieux, celui-là, fût-il personnellement l'homme le plus pacifique du monde, fait œuvre révolutionnaire. Quoiqu'il y ait loin de ses idées spéculatives aux applications qu'il en a faites à la Corse et à la Pologne, il est, par l'audace de ses théories et de ses paradoxes épars, subversif des sociétés organisées. Sa hardiesse est celle des philosophes du siècle qui, éloignés des faits par le régime politique, persuadés qu'ils ne peuvent exercer aucune action sur le gouvernement

1. *Rousseau juge de Jean-Jacques*, 3e dialogue.
2. Champion, *Esprit de la Révolution française*, p. 13.

des choses humaines, ne sont retenus dans leur audace spéculative par aucun sentiment de responsabilité.

Il n'a voulu faire, dites-vous, que le panégyrique de la République de Genève et n'a eu en vue que les petits États de la Grèce antique ou de la Suisse moderne. Mais cette constitution décrite dans le *Contrat social*, il la donne formellement en exemple à l'Europe : « J'ai donc pris, — dit-il aux Génevois, dans la *Lettre VI de la Montagne* — j'ai donc pris votre Constitution, que je trouvais belle, pour modèle des institutions politiques, et, vous proposant en exemple à l'Europe, loin de chercher à vous détruire, j'exposais les moyens de vous conserver. »

Il n'a pas prétendu, direz-vous encore, tracer un modèle absolu de société politique, puisqu'il insiste longuement sur cette idée que toute forme de gouvernement n'est pas propre à tout pays. Sans doute; mais ici il faut s'entendre et préciser les limites du relatif dans le *Contrat social*.

Qu'est-ce donc, pour Rousseau, que ces diverses formes de gouvernement, monarchie, aristocratie, démocratie, auxquelles il consent à n'attribuer qu'un caractère relatif? Veut-il désigner par là, comme tant d'autres écrivains, des formes générales et vagues de sociétés politiques, dans lesquelles la souveraineté appartient tantôt à un seul, tantôt à plusieurs, et tantôt à tous? Non certes, ses propres définitions ne laissent aucun doute à cet égard. Dans sa pensée, les formes de gouvernement ne sont pas des modes différents de la souveraineté, intéressant l'organisation politique tout entière, mais simplement des formes du pouvoir exécutif : il n'y a démocratie, notamment, que si tous les citoyens, ou au moins la plupart d'entre eux, exercent eux-mêmes le Gouvernement à titre de magistrats.

Voilà le côté du système où domine le point de vue relatif; mais c'est aussi le seul. Il n'est pas essentiel que tous les citoyens participent à l'exercice du pouvoir exécutif; à vrai dire un gouvernement si parfait ne convient qu'à des dieux. La forme du gouvernement est donc subordonnée aux conditions variables du milieu. Mais cette forme est d'importance secondaire, car le gouvernement n'est que le couronnement de l'édifice. A la base de toute construction politique rationnelle, il y a, il doit y avoir un seul souverain, le peuple; une seule loi, la volonté générale, qui ne se représente pas. Cela est absolu, et non question de latitude et de climat.

Au sens ordinaire des mots, un tel régime est essentiellement démocratique, même si le gouvernement est confié à un roi. Le peuple est souverain et législateur; les lois préparées par ses députés ne sont valables que s'il les ratifie. Le prince, loin d'être un souverain, n'est qu'un officier, un fonctionnaire que le peuple peut établir et destituer quand il lui plait; en aucun cas, l'institution du gouvernement n'est un contrat entre le peuple et le prince, mais seulement une commission révocable, et si le peuple institue un gouvernement monarchique héréditaire, ce n'est point un engagement qu'il prend, mais seulement une forme provisionnelle qu'il donne à l'administration jusqu'à ce qu'il lui plaise d'en ordonner autrement. Mably, dans les *Droits et Devoirs du Citoyen* écrits en 1758 et publiés en 1789, après sa mort, dit aussi que la révolution n'est pas injuste, non seulement si le prince viole le pacte, mais même s'il plaît au peuple de changer sa constitution. « Quand l'acte constitutif du gouvernement serait aussi sage qu'il peut l'être, la nation n'en serait pas moins en droit de reprendre l'autorité qu'elle aurait confiée à ses magistrats et d'en faire le partage suivant un nouveau plan et de nouvelles proportions » (Lettre III). Sans doute les changements sont toujours dangereux : il ne faut jamais toucher au gouvernement établi que lorsqu'il devient incompatible avec le bien public: mais c'est là une maxime de politique, et non pas une règle de droit[1].

Voilà le type de société politique dont il n'est pas permis de s'écarter. — Le peuple aliène-t-il le droit de modifier la forme du pouvoir exécutif? Délègue-t-il même le pouvoir législatif à des représentants? Il fait un acte contraire au but de l'association, et incompatible avec la nature du corps social; par là même, la société devient illégitime; la force ne s'appuie plus sur le droit, le lien social cesse d'être obligatoire, et les membres de l'association retournent à l'état de nature.

Il est donc établi que, pour Rousseau, la souveraineté démocratique, sinon la forme républicaine, est seule de droit naturel, seule conforme à la justice et à la raison; c'est un principe absolu qui domine l'œuvre entière et lui donne son caractère propre.

1. Livre III, ch. I, XVI et XVIII. Comp. un passage du *Discours sur l'inégalité*, IIe partie, où Rousseau accepte encore la théorie courante du contrat entre le peuple et ses chefs.

S'il est vrai que quelques concessions au relatif ne doivent pas nous donner le change sur la véritable nature de la philosophie politique de Rousseau, nous ne devons pas non plus nous attacher, pour juger celle de Montesquieu, à certains chapitres de l'*Esprit des Lois* qui par leur tendance à l'absolu, sembleraient à leur place dans le *Contrat social*. Il y est question d'un état de nature antérieur à l'établissement des sociétés, auquel il faudrait remonter pour bien connaître les lois de la nature [1]. Les institutions de Lycurgue et de la *République* de Platon sont des modèles proposés aux Républiques qui ont la vertu pour principe. L'État antique exerçant ses droits sur les mœurs, sur le luxe, sur la propriété, sur l'éducation, confondant la politique avec la morale, y est décrit avec complaisance. Ces traces légères suffisent pour marquer la date de l'œuvre, mais non pour changer son caractère.

Le droit naturel, cet absolu vers lequel le *Contrat social* est constamment tendu, tient au contraire fort peu de place dans l'*Esprit des Lois*. Montesquieu affirme bien, dès le début, qu'avant qu'il y eût des lois faites, il y avait des rapports de justice possibles. Mais, après ce rapide hommage aux principes métaphysiques, il n'a plus souci que des réalités positives auxquelles se subordonne la raison législative. Ainsi se manifeste l'unité dans cet entassement laborieux de définitions, de maximes, d'exemples tirés des faits, qui constitue l'*Esprit des Lois*. Le désordre y est apparent dans la forme et la composition; mais l'idée toujours persistante de la relativité des institutions humaines suffit pour donner à l'œuvre sa grande et puissante harmonie.

Montesquieu est avant tout un descriptif, cherchant à expliquer ce qui a été ou ce qui est, plutôt qu'à édifier une thèse politique sur des principes rationnels. Aussi, Rousseau, et après lui les hommes de la Révolution, lui reprochent-ils d'avoir considéré la science politique comme la science de ce qui est, et non comme la science de ce qui doit être. « Le seul moderne en état de créer cette grande et inutile science eût été l'illustre Montesquieu. Mais il n'eut garde de traiter des principes du droit politique; il se contenta de traiter du droit positif des gouvernements établis, et rien au monde n'est plus différent que ces deux études [2] ». Reproche injuste, d'ailleurs, pour qui veut aller au fond des choses. Montesquieu, quand il décrit

1. I. II.
2. *Émile*, livre V, t. II, p. 427.

certaine constitution, a pour but d'enseigner discrètement ce qui peut être. Mais, à la fin du XVIIIe siècle, on ne peut se contenter d'un idéal aussi restreint.

Parfois Rousseau rend hommage à « ce beau génie[1] », il lu emprunte même sa théorie que toute forme de gouvernement n'est pas propre à tout pays. Mais on sait dans quelle mesure restreinte il entend cette relativité des formes de gouvernement. L'esprit de Montesquieu ne pouvait qu'être antipathique à Rousseau, et si l'auteur du *Contrat social* s'incline en passant devant l'auteur de l'*Esprit des lois*, ce n'est pas sans avoir exercé sa verve railleuse sur les théoriciens de la séparation des pouvoirs[2]. Montesquieu, il est vrai, s'est déclaré l'ennemi du despotisme; mais Rousseau, et ses élèves dans les assemblées révolutionnaires n'oublient pas que le président est resté attaché aux institutions du passé, aux privilèges de la noblesse et de l'aristocratie judiciaire.

Le *Contrat social* reste de parti pris un traité d'art théorique contenant des préceptes généraux; l'art pratique ne trouve sa place que dans les *Considérations sur le Gouvernement de Pologne*.

C'est donc bien, si je ne me trompe, l'esprit classique qui inspire les écrits politiques de Rousseau. Principes établis par voie d'abstraction; chaîne de raisonnements déductifs; conclusions absolues; telle est la série des procédés logiques de l'auteur du *Contrat social*.

*
* *

Tout autre se montre-t-il dans les œuvres d'imagination, de sentiment et d'analyse morale. Là, en contraste avec le rationalisme, nous voyons dominer en lui, avec le sentiment lyrique de la nature, le goût des particularités pittoresques, la recherche de l'originalité chez l'homme, le culte de la passion et de l'instinct, guides individuels très éloignés de la raison concevant le type de l'absolu. « J'ai plus de confiance à mon instinct qu'à ma raison », écrit Julie[3]. Dans les *Confessions* surtout s'affirme l'individualisme, parfois farouche, de l'homme de la nature qui s'isole pour interroger son moi; les *Confessions*, comme déjà la *Nouvelle Héloïse*, sont un examen de la

1. *Émile* livre V, t. II, p. 449, et *Contrat social*, l. III, ch. IV.
2. *Contrat social*, l. II, ch. II.
3. *Nouvelle Héloïse*, IIe partie, lettre 18; t. II, p. 372.

vie intérieure, une analyse profonde de la conscience individuelle avec ses monstruosités propres. Alceste, déjà atteint du délire de la persécution, se replie sur lui-même, et, détachant son unité du reste des humains, nous livre le secret de sa personne.

Jusque dans son rationalisme moral et religieux, Rousseau, rejetant l'autorité qui impose l'uniformité, ne se fie qu'aux lumières de la raison individuelle. C'est une âme protestante que celle du citoyen de Genève, une âme pénétrée d'individualisme, qui s'indigne de la prétention, chez une secte protestante, d'imposer ses formules dogmatiques, et proteste contre la dure orthodoxie du clergé de Genève, alors que la Réforme n'est autre chose que « l'esprit particulier établi pour unique interprète de l'Écriture [1] ».

Voilà pourquoi Jean-Jacques paraît à Mme de Staël se rattacher à l'école germanique. Sans souscrire complètement à ce jugement, un critique a pu soutenir dernièrement avec beaucoup de force que Rousseau a uni en lui le génie de l'Europe latine à celui de l'Europe germanique, et qu'il a été l'initiateur en France des littératures étrangères [2]. A certains points de vue, Rousseau est l'ancêtre du romantisme spiritualiste; il est surtout le père de la littérature tourmentée par les inquiétudes morales, du roman d'analyse, des œuvres de psychologie subjective, où l'individu est but et centre, où le *moi* s'exhibe et s'hypertrophie. — Rien de plus antipathique au génie littéraire de Jean-Jacques Rousseau que la littérature académique et le théâtre classique, où « communément tout se passe en beaux dialogues bien agencés, bien ronflants » et où « presque tout s'énonce en maximes générales [3] ».

Cet esprit individualiste répandu dans l'œuvre littéraire de Rousseau est donc très opposé à l'esprit généralisateur et absolu de ses écrits politiques. De là une contradiction manifeste dans sa philosophie sociale, le sentiment du moi, qui inspire ses productions littéraires, devant le conduire à une énergique affirmation des droits de la personne humaine, l'esprit classique qui anime ses œuvres de raisonnement l'entraînant au contraire à la conception antique de l'État souverain maître des individus [4].

L'individualisme répandu dans la *Nouvelle Héloïse* et les *Confes-*

1. Lettre II de la *Montagne*.
2. Texte, *J.-J. Rousseau et les origines du cosmopolitisme littéraire*.
3. *Nouvelle Héloïse*, IIe partie, livre 17, t. I, p. 363.
4. Émile Faguet, *Études littéraires sur le XVIIIe siècle*. J.-J. Rousseau, p. 388 et suiv.

sions se retrouve encore jusqu'à un certain point dans les théories sociales de l'*Émile* et du *Contrat social*[1]. Qu'est-ce en effet que l'état de nature concept premier de la série logique, sinon le plein épanouissement de l'individualité libre, saine et heureuse, ignorante des servitudes de la vie sociale? Aussi Rousseau, dans le *Discours sur l'inégalité*, après avoir exposé les causes accidentelles qui rompirent l'égalité primitive et firent dégénérer l'état de nature en un affreux état de guerre, montre-t-il que les hommes, fiers et indomptés, contractèrent des sociétés et se donnèrent des supérieurs, non pour se précipiter dans l'esclavage, mais pour se défendre au contraire contre l'oppression, et protéger leurs biens, leurs libertés et leurs vies, qui sont pour ainsi dire les éléments constitutifs de leur être. Cette idée, puisée dans Locke, se retrouve encore dans certains passages de l'article *Économie politique*, où la sûreté civile est considérée comme le véritable but de la société, la base la plus sûre de l'amour de la patrie[2]. Est-il bon qu'un seul périsse pour tous? « Si l'on entend qu'il soit permis au gouvernement de sacrifier un innocent au salut de la multitude, je tiens cette maxime pour une des plus exécrables que jamais la tyrannie ait inventées, la plus fausse qu'on puisse avancer, la plus dangereuse qu'on puisse admettre, et la plus opposée aux lois fondamentales de la société[3]. »

Mais à partir du *Discours sur l'inégalité*, où l'individualisme confine à l'anarchie, la pensée de Rousseau subit une évolution pour aboutir aux doctrines absolutistes du *Contrat social*, à la glorification de la société souveraine. L'homme est né bon, c'est la société qui le déprave; cette idée se retrouve partout, elle domine l'œuvre entière, soit; mais avec quelle différence de ton! Dans le *Discours sur l'inégalité*, les hommes, lorsqu'ils sont contraints par les circonstances d'entrer en société, courent au-devant de leurs fers; ils se résignent à sacrifier une partie de leur liberté pour conserver le reste; encore la société n'est-elle formée que pour l'avantage des riches, qui ont à garantir leurs biens[4]. Dans le *Contrat social*, l'état

1. On a reproché à Rousseau l'individualisme qui est à la base de l'éducation d'Émile (John Morley, *Rousseau*, II, p. 233).
2. P. 811.
3. P. 816.
4. Voir aussi l'article *Économie politique*, p. 824, où Rousseau donne la même signification au pacte social : « Vous avez besoin de moi, car je suis riche et vous

civil succédant à l'état de nature substitue dans la conduite de l'homme la justice à l'instinct, donne à ses actions la moralité qui leur manquait auparavant, développe ses facultés, ennoblit ses sentiments. Loin de détruire l'égalité naturelle, le pacte social substitue une égalité morale et légitime à l'inégalité physique que la nature avait mise entre les hommes. Quoique l'homme se prive dans cet état de plusieurs avantages qu'il tient de la nature, il en regagne de si grands, qu'il devrait bénir sans cesse l'instant heureux qui l'arracha pour jamais à son ancienne condition, et qui d'un animal stupide et borné fit un être intelligent et un homme[1]. Ce n'est pas que l'État soit la source de toute justice : « Ce qui est bien et conforme à l'ordre est tel par la nature des choses et indépendamment des conventions humaines. Toute justice vient de Dieu, lui seul en est la source[2] ». Mais la société révèle à l'homme sa raison et sa liberté.

L'Etat social est donc mieux qu'un pis aller. Il arrive même à Rousseau d'avouer autre part que l'homme est sociable par sa nature, ou du moins fait pour le devenir[3]. Mais à quelle condition les hommes jouissent-ils des bienfaits de l'état social? A la condition de former une association contractuelle, une communauté à laquelle chacun s'aliène avec tous ses droits, sans réserve. Sans doute chacun n'aliène de sa puissance, de ses biens et de sa liberté, que la partie dont l'usage importe à la communauté; mais le souverain seul est juge de cette importance[4]. Ainsi l'État, à l'égard de ses membres, est maître de tous leurs biens par le contrat social[5], car c'est lui qui change l'usurpation en un véritable droit, et les possesseurs ne sont que les dépositaires du bien public. L'éducation des enfants doit être publique et commune, c'est une maxime fondamentale du gouvernement populaire et légitime, car « on doit d'autant moins abandonner aux lumières et aux préjugés des pères l'éducation de leurs enfants, qu'elle importe à l'État encore plus qu'aux pères[6] ». Il

êtes pauvre; faisons donc un accord entre nous : je permettrai que vous ayez l'honneur de me servir, à condition que vous me donniez le peu qui vous reste, pour la peine que je prendrai de vous commander ».

1. Livre I, ch. VIII et IX. — Remarquer à la fin du dernier chapitre une note assez grande où Rousseau essaie de concilier ses idées avec celles du *Discours sur l'inégalité*, livre II, ch. IV.

2. *Contrat social*, livre II, ch. VI.

3. *Émile*, livre IV, t. II, p. 66.

4. *Contrat social*, I, VII et II, IV.

5. *Id.* I, 9.

6. Encyclopédie, v. *Économie politique*, p. 818.

importe aussi qu'il n'y ait pas de société partielle dans l'État[1]; telle fut la sublime institution du grand Lycurgue. Il importe surtout de faire entrer la religion dans le système politique, et de réunir les deux têtes de l'aigle, car tout ce qui rompt l'unité sociale ne vaut rien; il y a une profession de foi purement civile dont il appartient au souverain de fixer les articles : « c'est une sorte de déisme gallican avec la même sanction terrible que le gallicanisme de 1682 et 1685, c'est la religion d'État mise à la portion congrue en fait de dogmes, mais aussi rigoureuse, aussi implacable que si elle avait à maintenir le catéchisme du Concile de Trente » (de Pressensé, *l'Église et la Révolution française*, p. 19); de sorte que quiconque ne les croit pas soit banni comme insociable, et même puni de mort si, après les avoir reconnus publiquement, il se conduit comme ne les croyant pas[2]. La vie même n'est pas un bienfait de la nature, mais un don conditionnel de l'État, et si le prince dit au citoyen : Il est expédient à l'État que tu meures, il doit mourir[3].

Nous retrouvons ici l'idéal antique de l'État tout-puissant, maître absolu des personnes et des biens, régulateur suprême non seulement de la conduite extérieure, mais aussi des rapports domestiques et de la conscience individuelle. A cette condition l'État est un tout homogène, une véritable unité puissante et bienfaisante. On connaît le passage si caractéristique de l'*Émile*[4] : « Les bonnes institutions sociales sont celles qui savent le mieux dénaturer l'homme, lui ôter son existence absolue pour lui en donner une relative, et transporter le *moi* dans l'unité commune, en sorte que chaque particulier ne se croie plus un, mais partie de l'unité, et ne soit plus sensible que dans le tout ». Dans l'article *Économie politique*, Platon reste l'inspirateur. Il ne suffit pas d'assurer l'ordre, il faut faire régner la vertu. « L'autorité la plus absolue est celle qui pénètre jusqu'à l'intérieur de l'homme et ne s'exerce pas moins sur la volonté que sur les actions.... C'était là le grand art des gouvernements anciens dans ces temps reculés où les philosophes donnaient des lois aux peuples, et n'employaient leur autorité qu'à les rendre sages et heureux. De là tant de lois somptuaires, tant de règlements sur les mœurs[5] ». Il est donc nécessaire de contenir dans d'étroites limites cet intérêt per-

1. *Contrat social*, II, 3.
2. *Id.* IV, 8.
3. *Id.* II, 5.
4. Livre I, t. I, p. 13,
5. P. 814.

sonnel qui isole les particuliers et affaiblit l'État : il faut que par l'éducation les citoyens soient accoutumés « à ne jamais regarder leur individu que par ses relations avec le corps de l'État ». Alors « ils pourront parvenir enfin à s'identifier avec le plus grand tout, à se sentir membres de la patrie, à l'aimer de ce sentiment exquis que tout homme isolé n'a que pour soi-même.... Il n'est plus temps de nous tirer hors de nous-mêmes, quand une fois le *moi humain* consacré dans nos cœurs y a acquis cette méprisable activité qui absorbe toute vertu, et fait la vie des petites âmes[1] ». Mably disait de même un peu plus tard (*De la législation*, 1776, livre IV, ch. I) : « La République ne formera jamais d'excellents citoyens tant que l'éducation ne sera pas publique et générale. Permettez-vous aux pères de famille de se faire arbitrairement des règles à cet égard? Il me semble dès lors qu'il doit y avoir dans les mœurs une variété qui n'y permettra aucune consistance.... La République doit donner des principes communs d'union, de paix et de concorde, pour n'avoir, s'il est possible, qu'un même esprit ».

Dans cette république, les citoyens jouissent bien d'une espèce de liberté; mais c'est la liberté à l'antique, l'exercice de la souveraineté. Les individus, loin d'être protégés contre le despotisme démocratique, sont de simples cellules subordonnées, dans le grand tout, à la vie de l'ensemble.

Comment concilier cette sorte de panthéisme politique (suivant l'heureuse expression de Saint-Marc Girardin) avec l'individualisme moral et religieux de la *Nouvelle Héloïse* et des *Confessions*, avec l'individualisme antisocial du *Discours sur l'inégalité*? La tâche est malaisée, car la contradiction est éclatante; elle ne comporte, semble-t-il, que des explications atténuantes.

Rousseau a la haine du despotisme et l'amour de la liberté, ce n'est pas douteux; sa pensée n'est jamais si vigoureuse, son style si puissant et si enflammé, que quand il chante la liberté, flétrit l'esclavage et la tyrannie, et fait justice des sophismes sur le droit du plus fort. Mais le despotisme qu'il poursuit et qu'il dénonce est celui-là seul qu'il aperçoit dans la société de son temps, celui dont il souffre personnellement, le despotisme des princes et des aristocrates. En haine de celui-là, il se rejette violemment, radicalement,

1. P. 818.

vers la souveraineté collective telle que l'antiquité l'a connue; la Sparte de Lycurgue, la Rome de Brutus lui paraissent des modèles de républiques libres.

Mais dans la société du *Contrat social*, l'individu ne court-il pas encore le risque d'être opprimé par le souverain? C'est ici qu'apparaît dans sa pureté l'esprit transcendant et absolu de Rousseau. Encore une fois, son rôle est de tracer des modèles de perfection, et non de descendre aux réalités de l'application. Par définition, la volonté générale qui fait la loi est celle qui a un objet général; dès qu'elle prononce sur un objet particulier, sur un homme ou sur un fait, elle change de nature et devient une volonté particulière. En thèse, la volonté générale, s'appliquant toujours à des objets d'intérêt général, ne peut errer; elle est l'expression même de la justice, car il est impossible que le corps veuille nuire à tous ses membres. « Le souverain, par cela seul qu'il est, est toujours ce qu'il doit être[1]. » Dans cet état de perfection, la puissance souveraine n'a donc nul besoin de garant envers les sujets; la liberté des citoyens ne risque pas d'être compromise. Toute l'idée se trouve condensée dans cette phrase de la lettre VI de la *Montagne* : L'engagement réciproque des membres de l'État « étant absolu, sans condition, sans réserve, il ne peut toutefois être injuste, ni susceptible d'abus, puisqu'il n'est pas possible que le corps se veuille nuire à lui-même, tant que le tout ne veut que pour tous. »

Voilà la conciliation; elle se fait dans cette cité idéale où les vices de la nature humaine sont supprimés par hypothèse, où l'opposition de l'égoïsme et de l'altruisme disparaît. Mais, Rousseau le reconnaît lui-même, si le peuple veut toujours le bien, il ne le voit pas toujours. « La volonté générale est toujours droite, mais le jugement qui la guide n'est pas toujours éclairé. » « Comment une multitude aveugle, qui souvent ne sait ce qu'elle veut, parce qu'elle sait rarement ce qui lui est bon, exécuterait-elle d'elle-même une entreprise aussi grande, aussi difficile qu'un système de législation[2]? » Il lui faut donc pour inspirateur et pour guide un homme extraordinaire par son génie, un législateur qui propose les lois. Mais si cet homme ne se rencontre pas? Alors le peuple risque fort de se tromper et de faire de mauvaises lois; il risque surtout de prendre pour l'expression de la volonté générale des décisions

1. *Contrat social*, I, 7.
2. *Id.*, II, 6; I, 3.

particulières, dangereuses pour la sécurité individuelle. Que devient la liberté en pareille occurrence? Rousseau ne prend pas soin de nous le dire; il a esquissé le type idéal et cela suffit; quant aux applications particulières des principes, aux difficultés et aux dangers qu'elles présentent, « d'autres pourront s'en occuper s'ils veulent ».

Comment comprendre que ce penseur contradictoire, d'un dogmatisme si choquant pour des esprits contemporains, que ce vicieux déséquilibré qui semble, dans ses *Confessions*, privé du sens moral le plus vulgaire, nous attire et nous touche encore? C'est que, derrière les incohérences du penseur, derrière les honteuses faiblesses de l'homme, nous découvrons chez lui, par une étrange contradiction, une hauteur de pensée, un souci de la justice, un souffle d'humanité, un sens profondément religieux, qui le relèvent et le purifient à nos yeux. Malade de génie, il a pu avoir la sincérité de l'écrivain qui s'enthousiasme pour un idéal moral en désaccord avec sa vie. La bête et l'ange, il a réuni en lui les faces extrêmes de la nature humaine. Ame de désir et d'orgueil, sérieux, tendre et profond, il apparaît, dans ce siècle de scepticisme et de bel esprit, plus vraiment homme qu'aucun philosophe de son temps, plus sincèrement ému, plus pénétré d'amour et de confiance dans l'avenir de l'humanité : notre frère enfin, par le contraste, extrême chez lui, de sa misère morale et de ses aspirations infinies. C'est par son idéalisme qu'il a prise sur les âmes, et qu'après avoir soulevé celles de ses contemporains, il reste toujours vivant dans le cœur des hommes. Comment le condamnerions-nous sans pitié, celui qui a mis ces belles paroles dans la bouche de Julie mourante : « En quoi mon mari peut-il être coupable devant Dieu? Détourne-t-il les yeux de lui? Dieu lui-même a voilé sa face.... L'orgueil ne le possède pas, il ne veut égarer personne, il est bien aise qu'on ne pense pas comme lui.... Il fait le bien sans attendre de récompense.... Hélas! il est à plaindre; mais de quoi sera-t-il puni? Le vrai chrétien, c'est l'homme juste; les vrais incrédules sont les méchants. »

MAURICE BOURGUIN.

LES IDÉES POLITIQUES ET SOCIALES DE J.-J. ROUSSEAU[1]

Je ne pourrai pas, en une heure, entrer dans le détail cependant si intéressant des idées politiques et sociales de J.-J. Rousseau. Je serai même obligé, faute de temps, de laisser de côté une partie essentielle de son œuvre, celle qu'E. Quinet considérait comme vitale, celle qui a trait aux rapports de la religion et de l'État, à l'institution d'une religion civile. Je dois me borner à indiquer les grands traits des conceptions politiques et sociales de Rousseau, à marquer surtout quel était son état d'esprit et d'âme dans cet ordre de questions. Ce n'est peut-être pas entièrement inutile à notre époque, car l'homme extraordinaire que L. Blanc et G. Sand admiraient, n'est pas très pratiqué par la nouvelle génération politique et littéraire. Il n'en reste guère dans les esprits qu'une vague idée, une notion confuse de républicanisme théorique, de brillants mais dangereux paradoxes, d'incurable misanthropie.

D'abord, si l'on veut bien comprendre le sens profond de l'œuvre politique et sociale de J.-J. Rousseau, il faut se rappeler qu'il n'a commencé que fort tard à écrire, vers la cinquantaine, qu'il s'était nourri jusque-là sans aucune préoccupation d'écrivain, de musique, de fortes et graves lectures et surtout de toutes les images familières ou grandioses de la nature, qu'il aimait les champs, les bois, le ciel changeant. Il avait, sous les arbres, étudié et rêvé, classé des herbes et songé à Dieu. — Puis un beau jour, ou plutôt une belle nuit, il s'endort au bord d'un lac et il se réveille avec la lumière. Rien ne pouvait remplacer dans son cœur sensible la contemplation muette de la nature. Lorsqu'il avait pu échapper aux importuns, qu'il avait tourné un certain angle de mur et qu'il se voyait brusquement en face de la campagne solitaire, il avait des pétillements de joie. Devant

1. Conférence prononcée le 19 décembre 1889, à la Faculté des lettres de Toulouse, par M. Jaurès, chargé de cours de philosophie, — recueillie par M. Gheusi, professeur à l'Université de Toulouse, député de la Haute-Garonne. M. Jaurès, qui n'a pu revoir cette conférence, a bien voulu nous autoriser à la publier telle quelle.

un certain site où il se trouvait seul, il s'imaginait être devant un coin de la nature où personne n'avait jamais pénétré, il s'imaginait qu'il l'avait découvert, et que l'innocence intacte des choses souriait à l'innocence retrouvée de la pensée.

Cheminant à pied en France, en Suisse, en Italie, il composait dans son imagination des tableaux, il écrivait dans sa tête des paysages qu'il oubliait devant un horizon nouveau. Qui saura jamais le nombre de chefs-d'œuvre perdus de cet écrivain avide de vie et dédaigneux de gloire?

Eh bien! Rousseau retenait, probablement à son insu, ces impressions diverses; et un demi-siècle après, telle circonstance, tel son, telle couleur, tel parfum, tel paysage se traduisaient harmonieusement sous sa plume...

Un pareil homme, vivant avec la nature, y cherchant l'activité de l'esprit, le pain du cœur, l'oubli des misères sociales, ne peut être le réformateur outré et fiévreux qu'on s'imagine. A vouloir réformer le monde, refaire les gouvernements, bouleverser la société, il aurait fallu y penser sans cesse, et il les fuyait. — Ah! certes, il y avait pourtant dans une pareille existence, continuée cinquante ans en plein XVIIIe siècle, un germe, un commencement de réforme politique et sociale. Il était impossible à Rousseau vivant en communion de cœur avec la nature et Dieu, la liberté et la joie, de ne pas protester contre l'existence misérable, factice et servile que les gouvernements faisaient aux hommes, privés de tout par la folie des uns et la frivolité des autres, et succombant sous l'excès d'un travail malsain. Il était impossible à Jean-Jacques, lorsqu'il observait les gouvernements et les sociétés avec son esprit de vie libre, de ne pas constater qu'ils ne reposaient plus sur leurs bases. Les joies, même les plus naïves, soulevaient dans son esprit de terribles questions politiques et sociales. Mais il semblait en redouter, en contenir l'explosion. Il sentait que le combat qu'il fallait livrer allait bouleverser toute sa vie, et il hésitait, ou tout au moins il attendait. Et si je veux me figurer à cette époque cette pensée faite pour révolutionner le monde, qui le révolutionnera en effet, qui en a sans doute l'inquiet pressentiment, qui tâche de s'arrêter, de se fixer dans sa sérénité première, je la comparerai à ces beaux lacs de la Suisse que Rousseau a tant aimés : on dirait qu'ignorant l'issue et la pente par où ils se précipitent en fleuves, ils s'enferment en eux-mêmes et que leur joie est de réfléchir les rivages verts et les nuées roses...

C'est ainsi que Jean-Jacques a été réformateur, révolutionnaire malgré lui, et que sa pensée a eu toute sa puissance. En effet, il n'apportait pas au monde les combinaisons arbitraires d'un cerveau inquiet, mais des conclusions naturelles, pleines de vie intérieure, très riches, interprétées par un esprit puissant. Lorsque les esprits entraient dans ses doctrines, qu'ils étaient entraînés par lui, au moment où ils pouvaient hésiter, résister, ils sentaient tout à coup que ses doctrines avaient pour arrière-fond la nature immense, joyeuse et libre. Le point de départ des idées sociales de Rousseau était l'amour du monde naturel; il arrivait à une source délicieuse, cachée sous bois. En communiquant aux hommes ses joies, il communiquait sa doctrine. Il semblait qu'on ne pût revenir à la nature que par ses études. Danton disait dans sa prison, après les agitations furieuses de sa vie révolutionnaire : « *Que je voudrais voir des arbres!* ». Il y a là une contradiction bizarre que les épris des œuvres de Jean-Jacques n'avaient pas à redouter. Partout dans la doctrine du maître, circule la sève, pénètrent les senteurs des grands bois. Et les hommes qui retrouvaient à la fois la nature et la liberté, s'éprenaient pour l'âme que leur donnait cette révélation, de cette sorte d'adoration qui fut, dans la société vieillie, une grande force de transformation.

Rousseau a encore donné beaucoup d'autorité à ses idées, et notamment au commencement d'idée socialiste qui était en lui, par son désintéressement, son détachement personnel. Certes, il a eu de grands défauts, il a eu peut-être des vices; mais dans sa longue vie de travaux, de pauvreté et de rêveries, s'il a connu l'orgueil, il n'a jamais connu l'envie. Or, s'il y avait eu seulement un peu d'envie dans le premier germe du socialisme français, ce socialisme eût été diminué et discrédité. — C'est Rousseau qui a dit, par une belle application d'une loi physique au monde moral : « *l'eau n'agit jamais qu'au niveau de sa source* »; et si ses idées avaient eu leur source dans les bas-fonds de l'envie, elles se fussent depuis longtemps englouties dans la fange de leur origine.

Mais Rousseau, suivant le mot d'un homme d'esprit, n'était pas « un de ces philanthropes à pied pour qui la circulation des voitures était une injure personnelle ». Il plaignait beaucoup de riches, n'en jalousait aucun. Lui-même, dans un de ses *Dialogues* qui sont, avec ses *Rêveries*, comme son testament moral, dit qu'il a vécu dans un monde idéal où la lumière est plus belle, les sons plus éclatants et

plus doux, les couleurs plus vives, les parfums plus exquis. Ce monde est le monde réel savouré par des sens d'artiste. Pourquoi Rousseau vient-il apparaître, lui aussi, comme un privilégié du bonheur? C'est pour écarter tout soupçon d'amertume, toute accusation d'envie et de méchanceté. « J'ai été heureux à ma façon, peut-il s'écrier; ce n'est donc pas pour moi que je réclamais ». — Messieurs, il serait sacrilège de notre part de repousser l'appel de la justice, même lorsqu'il s'y mêlerait parfois l'âpre appel de la souffrance; mais j'aime qu'il ne se soit pas glissé dans l'œuvre de Rousseau une seule goutte de fiel, un seul ferment de haine, et je voulais d'abord rétablir au profit de celui qui a lutté pour la justice ce premier titre d'honneur.

Mais ce désintéressement même contribuait à empêcher Rousseau de devenir je ne dis pas un homme d'action, mais un penseur d'action. Il regardait l'humanité, non avec sa passion, mais avec sa raison, et il ne croyait guère à la possibilité d'obtenir les transformations profondes exigées par le droit. Chose étrange! Cet homme, qui a agi si puissamment sur la Révolution, ne croyait pas au succès possible de cette Révolution. Dans la dédicace aux magistrats suisses, dans son discours sur l'inégalité, il écrit : « *Les peuples, une fois accoutumés à des maîtres, ne sont plus en état de s'en passer. S'ils tentent de secouer le joug, ils s'éloignent d'autant plus de la liberté que, prenant pour elle une licence effrénée qui lui est opposée, leurs révolutions les livrent presque toujours à des séductions qui ne font qu'aggraver leurs chaînes.* » Bonaparte, Messieurs, est au bout de ces lignes. — A un autre point de vue il reprend la même idée dans le contrat social : « *La plupart des peuples ainsi que des hommes ne sont dociles que dans leur jeunesse; ils deviennent incorrigibles en vieillissant. Quand une fois les coutumes sont établies et les préjugés enracinés, c'est une entreprise dangereuse et vaine de vouloir les réformer* ». — Mais dans le même chapitre du *Contrat social* il ajoute ces paroles, qui sont une prévision nette, quoique farouche, de la Révolution : « *Ce n'est pas que, comme quelques maladies bouleversent la tête des hommes et leur ôte le souvenir du passé, il ne se trouve quelquefois dans la durée des États des époques violentes où les révolutions font sur les peuples ce que certaines crises font sur les individus, où l'horreur du passé tient lieu d'oubli, et où l'Etat, embrasé par les guerres civiles, renaît pour ainsi dire de sa cendre et reprend la vigueur de la jeunesse en sortant des bras de la mort.* »

Dans ces grandes commotions nationales, même si elles sont des commotions de liberté et de justice, Rousseau redoutait les dérèglements des passions mauvaises. Il déplorait dans les temps calmes les usurpations des riches, dans les temps troublés les brigandages des pauvres. Je ne suis pas sûr que pour cet homme concentré, fermé à certaines légèretés d'enthousiasme, la Révolution française n'eût pas été une nouvelle cause de désespoir. Il a, en termes catégoriques, condamné d'avance le régicide : « *le sang d'un homme a plus de prix que la liberté du genre humain* ». — Vous voyez que Robespierre a bien fait, pour accomplir en paix son voyage à Ermenonville, d'attendre qu'il n'y eût plus qu'un tombeau....

— Et cependant, un siècle après ces paroles de renonciation et de doute, non seulement notre pays a traversé sans sombrer les terribles secousses de la Révolution française; non seulement il paraît être entré définitivement — et c'est ma foi profonde — dans la liberté ordonnée; non seulement cette liberté républicaine, que Rousseau ne croyait possible que pour de petits États, est devenue le patrimoine du grand pays de France, mais la France libre, avant d'être entièrement sortie de cette terrible crise, se retourne vers son passé, et par ses historiens, ses poètes, ses orateurs politiques, Quinet, Michelet, Hugo, Gambetta, au lieu de rejeter sa longue histoire d'avant la liberté, cherche à renouer par une brillante chaîne ses glorieuses annales et cette liberté qu'elle a conquise, et fait entrer le passé mieux connu que jamais dans sa conscience agrandie.

Si bien que si Rousseau s'est trompé, c'est pour n'avoir pas eu assez de confiance. — On traite volontiers cet homme de chimérique : toutes ses erreurs sont de n'avoir pas cru assez à sa chimère. Dans ce manque de foi est la clef de ces apparents paradoxes sur les progrès funestes de la civilisation. S'il avait cru possible de rectifier la société actuelle dans le sens de l'égalité et du bonheur, il aurait beaucoup moins célébré la condition primitive de l'homme. Mais il ne voulait pas que l'humanité eût tout à fait manqué sa vie et voyant le présent mauvais, ne croyant pas l'avenir meilleur, il attribuait l'innocence et la joie à certaines périodes lointaines du développement humain. Jamais il n'a célébré, sous le nom d'*état de nature*, la grossièreté première des hommes voisins de l'animalité, et lorsqu'il veut condamner la guerre il la donne comme un prolongement faux de l'état de nature. Il montre que les hommes, en

aliénant leur liberté naturelle, ont retrouvé plus qu'ils n'ont donné; qu'ils ont échangé une manière d'être précaire contre la sécurité, l'indépendance contre la liberté, la force contre le droit. Même dans le *Discours sur l'inégalité des conditions*, Rousseau ne propose pas comme idéal la période la plus primitive du développement humain. L'état le meilleur dans le passé, ce n'est pas, suivant ses explications, le pur état de nature, c'est la société naissante. C'est lorsque les hommes ont déjà inventé le langage, fondé la famille, assuré la stabilité du foyer, lorsque l'agriculture, les travaux de la terre ont nécessité la constitution de la propriété individuelle, que les hommes, engagés dans les lieux de la société, déjà robustes mais encore souples, jouissent le plus pleinement des biens naturels et sociaux.

La fameuse phrase de Rousseau sur la propriété n'a pas été très bien comprise. Oui, Rousseau a écrit : « *Le premier qui ayant enclos un terrain s'avisa de dire : Ceci est à moi, et trouva des gens assez simples pour le croire, fut le vrai fondateur de la société civile. Que de crimes, de guerres, de meurtres, que de misères et d'horreurs n'eût point épargnés au genre humain celui qui arrachant les pieux ou comblant les fossés eût crié à ses semblables : Gardez-vous d'écouter cet imposteur; vous êtes perdus si vous oubliez que les fruits sont à tous et que la terre n'est à personne!* » — Eh bien! Messieurs, malgré tout cela, Jean-Jacques ne conteste pas la nécessité de la propriété individuelle à un moment des révolutions humaines. Il n'en conteste pas non plus la légitimité. Aussitôt à la suite de ce passage, il déclare que la constitution de la propriété individuelle était inévitable et qu'elle est légitime lorsqu'elle est fondée sur le travail. Ce qu'il a voulu dire, c'est que d'abord dans l'institution, dans l'origine de cette propriété individuelle il y a un mélange de droit et d'usurpation, de force, de hasard et de travail, et ensuite que les hommes n'étaient pas capables d'entourer cette propriété de telles garanties qu'elle ne dégénérât pas en instrument de tyrannie et de spoliation. C'est une force bonne et salutaire en soi, mais qui, insuffisamment maîtrisée, se déchaînera et aboutira aux plus monstrueuses inégalités.

C'est là le sens, la clef de toutes les théories de Rousseau sur le développement de la société. Elles peuvent se résumer ainsi : la faiblesse humaine est disproportionnée au progrès humain.

Oui, des hommes ont raison d'élever leur âme à Dieu et d'insti-

tuer un culte, mais ils ne restent pas maîtres de ces mouvements : les castes privilégiées, les superstitions dégradantes, le fanatisme horrible viennent leur dérober les douceurs premières de la religion. — Oui, les hommes ont raison d'instituer les lois, l'ordre, la paix; mais les lois, gardiennes du droit, deviennent les gardiennes de l'illégalité, et la paix sociale n'est plus que la dérision de la paix, alors que ce que les hommes avaient voulu, c'est la paix dans la justice. — Oui, les hommes font bien de s'élever de l'instinct à la raison, mais des hardiesses téméraires et des sophismes dangereux font descendre cette raison au-dessous de l'instinct. L'histoire du progrès humain est ainsi une série de déceptions. L'homme est un artiste étrange, sublime et inconstant : il crée, il sculpte des statues vivantes, il les anime de son souffle libre, mais ce souffle se refroidit, les puissances de la matière prévalent, le sourire se change en grimace, les lèvres raillent, l'œuvre blesse l'artiste, la chose créée enchaîne le créateur, et Jean-Jacques crie à l'âme humaine : « Garde-toi de créer! »

Mais, Messieurs, le vigoureux esprit de Rousseau lui retraçait pourtant avec tant de relief l'idéal de la liberté politique et de l'égalité sociale que, peu à peu, à son insu même, cet idéal lui apparaissait bientôt comme réel. Aussi dans le *Contrat social* il se laisse aller beaucoup plus à l'espérance que dans le *Discours sur l'inégalité*. Il y fait œuvre involontairement mais manifestement utile. Lorsqu'il montrait que le pacte social de la liberté était sans cesse violé par les gouvernements, lorsqu'il montrait que les hommes peuvent reprendre cette liberté de nature, il sapait la base sur laquelle reposait le pouvoir arbitraire, il ouvrait les portes du Droit.

Rousseau était républicain Il l'était de patrie, étant né à Genève, il l'était d'âme, car nul n'a mieux compris que lui les joies de la liberté, de l'*auguste liberté*, comme il disait; il l'était de raison, car selon lui, ou plutôt selon le droit, les hommes ne peuvent aliéner dans l'ordre social leur liberté naturelle qu'à la condition de la retrouver confirmée, élevée par ce même ordre social. Il se peut que les clauses de ce contrat n'aient jamais été exposées, mais partout elles ont été facilement adoptées et reconnues. Tout homme entrant dans l'ordre social doit y trouver l'égalité, en échange de la liberté dont il fait abandon. Il doit y retrouver une part de souveraineté égale à la part de souveraineté d'un autre; chaque homme est une

partie égale du souverain, et l'assemblée des volontés libres constitue effectivement ce souverain.

Rousseau a ainsi proclamé à l'avance, sans le nommer, le suffrage universel; et si les assemblées nationales de la Révolution avaient été plus imprégnées des doctrines de Jean-Jacques, elles n'auraient pas commis la faute mortelle de diviser la France nouvelle en citoyens actifs et citoyens passifs.

Rousseau a d'ailleurs le sentiment que le peuple doit avoir une certaine culture d'esprit. Il félicite les magistrats suisses d'avoir su former un peuple qui, par ses lumières et sa raison, est au-dessus des autres, et, citant à ce propos l'exemple de son père, il dit : « *Qu'il me soit permis de citer un exemple dont il devrait rester de meilleures traces et qui sera toujours présent à mon cœur. Je ne me rappelle point sans la plus douce émotion la mémoire du vertueux citoyen de qui j'ai reçu le jour et qui souvent entretint mon enfance du respect qui vous était dû. Je le vois encore vivant du travail de ses mains et nourrissant son âme des vérités les plus sublimes. Je vois Tacite, Plutarque et Grotius mêlés devant lui avec les instruments de son métier.* » Et plus loin : « *Tels sont ces hommes instruits et sensés dont, sous le nom d'ouvriers et de peuple, on a chez les autres nations des idées si basses et si fausses.* » Pour permettre à tous les citoyens de mêler ces deux vies politique et individuelle, Rousseau aurait réclamé pour eux non seulement les lumières, mais aussi les loisirs que le travail manuel ne laisse pas à beaucoup.

Un homme n'a pas le droit d'aliéner sa propre liberté et à plus forte raison celle de ses descendants. L'exercice de la souveraineté est indivisible. On ne peut pas opposer à la légitimité du souverain celle d'un autre pouvoir. Il n'y a pas de compromission possible entre le pouvoir légitime et un autre, pas de collaboration entre l'arbitraire et le droit.

En établissant ces principes, Rousseau condamnait les tentatives hybrides de monarchie constitutionnelle et affirmait la légalité de la démocratie républicaine. — Ce n'est pas à dire qu'il veuille aboutir à la confusion des pouvoirs, à l'anarchie. Précisément parce que la souveraineté est indivisible, une fraction du peuple, isolée du reste, ne peut rien. Le règne des factions est une usurpation comme une tyrannie de caste. — Puis, Rousseau distingue profondément, quoiqu'on ait prétendu le contraire, trois pouvoirs : judiciaire, législatif, exécutif. Il n'admet pas que le droit qu'a le souverain de faire les

lois lui confère celui de juger : « *Sitôt qu'il s'agit d'un fait ou d'un droit particulier sur un point qui n'a pas été réglé par une convention générale et antérieure, c'est un procès où les particuliers intéressés sont une des parties et le public l'autre... Il serait ridicule de vouloir alors s'en rapporter à une expresse décision de la volonté générale qui ne peut être que la conclusion de l'une des parties et qui par conséquent n'est pour l'autre qu'une volonté étrangère, particulière, portée en cette occasion à l'injustice et à l'erreur.* » Il faut donc que le pouvoir judiciaire soit un pouvoir distinct.

Quant au pouvoir exécutif, qui est si contesté aujourd'hui dans la démocratie française, le théoricien absolu de la démocratie a reconnu non seulement que ce pouvoir devait exister, mais encore qu'il était nécessaire qu'il eût une force propre lorsqu'il a dit : « *Il faut à la force publique un agent propre qui la réunisse et la mette en œuvre selon la direction de la volonté générale, qui serve à la communication de l'État et du souverain, qui fasse en quelque sorte dans la personne publique ce que fait dans l'homme l'union de l'âme et du corps.* » Et plus loin : « *Le gouvernement est une personne morale douée de certaines facultés.* » Et encore : « *Il lui faut un moi particulier, une sensibilité commune à ses membres, une force, une volonté propre qui tende à sa conservation.* »

Dans les petits États, où l'écart entre la volonté du souverain et celle des particuliers ne saurait être très grand, le pouvoir exécutif peut être faible sans danger. Mais dans un grand État, il faut au pouvoir exécutif une très grande force ; et comme, suivant la pensée de Rousseau, le gouvernement se relâche à mesure que le nombre des magistrats s'accroît, il faut qu'une grande démocratie constitue une certaine unité de magistrature. Les Constituantes des États-Unis, quand elles ont assuré au Président de la République une initiative considérable, se sont visiblement inspirées des vues de Jean-Jacques, et je crois qu'aujourd'hui il conseillerait formellement à la démocratie française de donner toute force à son pouvoir exécutif.

C'est ici que se place la théorie de Rousseau sur le gouvernement parlementaire. Jean-Jacques est beaucoup trop sévère pour ce régime qui est l'essai au moins de la liberté. Il faut donc se rendre compte de la force avec laquelle il le montre comme l'organisation raisonnée de l'asservissement populaire. Il fallait être démocrate comme il l'était pour dénoncer hautement le parlementarisme anglais du

XVIIIe siècle, ce jeu d'oligarchies rivales qui donne au peuple seulement la comédie de la souveraineté. J'ajoute que l'école des constitutionnels anglais a été une grande déviation pour notre pays.

Rousseau se rendait compte que la pratique de la souveraineté populaire, comme il l'entendait, avec la ratification constante des lois, était difficile. Il admettait qu'elle n'était pleinement praticable que dans un État très petit, et où les citoyens pouvaient disposer d'une grande somme de loisirs. Telles étaient les Républiques antiques : « *Tout ce que le peuple avait à faire, il le faisait par lui-même; il était sans cesse assemblé sur la place; il habitait un climat doux; il n'était pas avide; des esclaves faisaient ses travaux. Sa grande affaire était sa liberté.* »

Messieurs, je ne crois pas, pour ma part, que le problème dans ce qu'il a d'essentiel, c'est-à-dire la participation effective du véritable souverain à l'exercice de la souveraineté, soit insoluble. Ce n'est pas le lieu de discuter sur les moyens de le réaliser. Je voulais seulement vous montrer que Rousseau avait prévu les deux périls qui menacent actuellement notre démocratie : la nation française gouverne trop et ne légifère pas assez. Ce peuple intervient constamment par ses représentants dans la pratique du pouvoir exécutif; il pèse sur les administrations publiques, faussant leur droiture; et il est incapable de suivre, de diriger l'élaboration des lois. Dans ces conditions, l'exercice intermittent du pouvoir pourrait livrer la démocratie française à toutes les oligarchies, surtout à l'oligarchie d'argent.

Messieurs, je m'étais proposé, et je vois que cette tâche dépasse mon temps, d'entrer aussi dans le détail des idées sociales de Jean-Jacques. Je vois, à mon grand regret, qu'il m'y faut renoncer pour ce soir. Je me bornerai à vous dire que si Jean-Jacques a formulé un système précis d'organisation politique qui contient, rigoureusement exprimés, tous les traits d'une constitution immédiatement applicable, il n'a pas indiqué par quel mécanisme, par quelles mesures pratiques il comptait faire pénétrer dans les rapports des citoyens plus d'équité, plus de justice. Le problème qu'il s'est posé n'était pas avant tout un problème de propriété, mais bien de souveraineté. Nous pouvons dire qu'aujourd'hui la question de souveraineté est résolue selon le droit; c'est celle de propriété qui reste à résoudre.

Mais si l'on ne trouve pas dans Jean-Jacques de solution précise, on peut y chercher une inspiration supérieure de justice. Lorsqu'on dit

à ceux qui se contentent de prêcher la justice qu'ils devraient indiquer les moyens de la faire entrer dans l'ordre social, on raisonne juste. Mais le premier moyen de réaliser cette réforme, c'est de tomber d'accord sur la nécessité de la faire, et les hommes qui établissent cette convention commencent par là même à la réaliser.

Ah! je ne me dissimule pas les difficultés qui attendent l'accomplissement de cette deuxième partie de l'œuvre sociale. Je sais qu'aux hommes de bon vouloir il faudra lutter contre l'ignorance dormante et routinière des foules assujetties, contre le discrédit que les démagogues et les charlatans de la démocratie jettent sur les meilleures causes, contre les basses habiletés des bas politiciens. Il faudra lutter contre les pharisiens de la démocratie, qui acceptent tout du droit, à l'exception des sacrifices qu'il commande, qui prétendent ouvrir leur âme à certaines espérances, pourvu qu'elles restent toujours de vagues chansons sous le ciel étoilé, qui veulent bien saluer la Justice lorsqu'elle passe dans les nuées, mais qui l'oppriment dès qu'elle descend sur la terre. Mais nous qui allons chercher dans Jean-Jacques l'inspiration de la justice, nous savons par une expérience qu'il n'avait pas, et qui s'appelle la Révolution française, qu'il ne faut jamais désespérer, et qu'un jour où l'autre, dans notre pays de France, la grandeur des événements répond à la grandeur de la pensée.

JEAN JAURÈS.

NOTION ET PORTÉE DE LA « VOLONTÉ GÉNÉRALE »

CHEZ JEAN-JACQUES ROUSSEAU

I

« La loi est l'expression de la volonté générale. »

Telle est la proposition de Rousseau, que la Révolution française a prise pour fondement.

On a, ces temps derniers, posé la question de savoir si la rédaction de la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen fut l'œuvre originale de l'Assemblée nationale constituante, ou si les « Bills of rights » des États-Unis d'Amérique en ont été le modèle. Même dans le cas où il serait possible de prouver cette dernière assertion, cela n'aurait de valeur que pour la forme extérieure de la Déclaration ; ce serait tout au plus l'indication des péripéties subies par ces idées fondamendales qui, nées en France, passèrent en Amérique pour revenir ensuite à leur pays d'origine.

S'il y a un progrès de l'espèce humaine, ce ne peut être qu'un progrès des idées. Ce sont les idées, et non les événements dans leur diversité, qui distinguent le grand mouvement de la Révolution française. C'est en ce sens que dans son écrit intitulé « *Streit der Fakultäten* », Kant, se demandant si l'espèce humaine est en progrès incessant vers le bien, a prononcé ces paroles mémorables « Die Revolution eines geistreichen Volkes, die wir in unseren Tagen haben vor sich gehen sehen, mag gelingen oder scheitern ;.. diese Revolution, sage ich, findet doch in den Gemütern aller Zuschauer eine *Teilnehmung* dem Wunsche nach, die nahe an Enthusiasmus grenzt. Ein solches Phänomen in der Menschengeschichte *vergisst sich nicht mehr* ».

Quelle est donc l'idée dominante qui anima la Révolution française et en fit la grandeur? Cette idée sera indubitablement une réponse à ce problème : Quelle est la fin suprême de tout droit et

de toute organisation politique. Dans cet ordre d'idées, Thomasius avait déjà fourni l'indication suivante « fac ea quæ finem cuiusque societatis necessario promovent, et omitte ea quæ istum necessario turbant ». Mais cet auteur de talent était resté, en somme, avec sa théorie du droit, dans les sentiers rebattus du droit naturel.

Le « droit naturel » est le droit qui, dans son contenu, correspond à « la Nature ».

Mais qu'est-ce que cette « Nature »? Ici nous nous trouvons en présence de deux directions. La première qui remonte jusqu'à Aristote, s'efforce de déterminer une « natura hominis »;... vaine recherche, parce que les données dernières d'une telle analyse se réduisent à des dispositions physiologiques, qui n'ont encore subi aucune élaboration. Mais la détermination rationnelle de la volonté, dont il s'agit ici, ne résulte pas d'une organisation naturelle en tant que telle.

Ainsi une seconde considération était nécessaire, qui ne prenait plus pour base la nature de l'homme, mais la nature du droit. Le penseur qui, pour la première fois depuis Socrate et Platon, recueillit cette idée et s'efforça de la féconder fut J.-J. Rousseau.

La question qu'il prit comme problème est la suivante : Comment, à la puissance arbitraire que nous voyons régner partout, une domination légitime *du droit* peut-elle se substituer? Cela n'est possible que quand on conçoit la fin suprême de la vie collective dans le sens d'un contrat social : « Chacun de nous met en commun sa personne et toute sa puissance sous la suprême direction de la volonté générale, et nous recevons en corps chaque membre comme partie indivisible du tout. »

Grâce à ce contrat social, la « République », existe en tant que « corps politique », qui, en qualité de « souverain », exerce la puissance législative.

L'idée de fonder le droit ou l'état sur un contrat entre les membres n'était pas, en soi, chose nouvelle. Il avait pour but d'indiquer comment il fallait concevoir la force obligatoire du droit. Ainsi Julianus disait : « ... nam cum ipsæ leges nulla alia ex causa nos teneant, quam quod judicio populi receptæ sunt » (D. 1, 3, 32). Après lui, la conception de la soumission contractuelle au droit a été discutée et affirmée par les auteurs les plus différents, si bien que, à cet égard, la thèse de Rousseau ne semble pas assez neuve à certains.

A cela s'ajouta l'erreur curieuse commise au XIXe siècle par l'école historique : suivant elle, le contrat social chez Rousseau serait un fait historique, qui tendrait à nous raconter la naissance du droit dans l'histoire; au lieu de cela le contrat social, comme l'entend Rousseau, est une formule pour la fin suprême du droit, et la ligne directrice (*Richtlinie*) pour les propositions juridiques légitimes. Rousseau n'est en rien la cause de cette erreur, il dit avec toute la clarté désirable, dans le premier chapitre de son livre : « L'homme est né libre; partout il est dans les fers. Comment ce changement s'est-il fait? *je l'ignore* ». Si l'on a mal interprété cette doctrine, cela provient de ce que beaucoup, parmi les successeurs de Rousseau, considérèrent comme d'un intérêt capital la question de savoir comment une chose s'est développée, au lieu de se demander quelle était la signification de cette chose *dans son essence*.

Or, Rousseau, du fait qu'il concentre sur cette dernière recherche toute son attention, donne à la théorie du contrat social une tout autre allure. Ce contrat social, Rousseau le pose en rapport étroit avec le concept de volonté générale. C'est, en effet, ce dernier concept de volonté générale, qui constitue le cœur de la théorie politique chez notre auteur.

Si la valeur systématique de toute organisation juridique ne peut être que celle d'un contrat social entre ses membres, la société politique en cause doit avoir une fin déterminée aussi bien que n'importe quelle petite société. Cette fin déterminée du contrat social consiste en ce qu'on recherche et qu'on exécute la volonté générale.

II

La volonté *générale* doit être nettement distinguée de la volonté *de tous*. Elle est en effet une volonté d'une espèce spéciale, son critère est *qualitatif*, tandis que la volonté de tous conduit à une considération *quantitative*. Donc la volonté générale est une maxime qui prend comme ligne directrice le bien de tous les hommes en soi. C'est là la définition de la « vertu » d'après Rousseau. Et tendre à cette vertu, c'est la loi absolue de toute aspiration humaine.

Ici de nouveau Rousseau n'a pas échappé aux fausses interprétations. On l'a mal compris, bien que, lui-même, ait posé la distinction avec une parfaite clarté. Peut-être d'ailleurs l'usage de la langue lui-

même a-t-il contribué à l'erreur : même en allemand on a souvent traduit « volonté générale » par « allgemeiner Wille » ; alors que l'on devrait dire « *allgemeingültiger* Wille » c'est-à-dire volonté *légitime*... Peu importe... Ce qui importe, c'est de voir les conséquences que Rousseau tire de la volonté générale telle qu'il la conçoit.

Pour la réalisation de la volonté générale, il est nécessaire de faire participer tous les membres à la puissance suprême. Il doit exister une coïncidence entre les dominants et les dominés; c'est pourquoi la souveraineté ne peut être représentée. De deux choses l'une : ou bien la volonté générale est « générale » ou bien ce n'est plus la volonté générale, il n'y a pas de milieu. « Les députés du peuple ne peuvent être ses représentants, ce sont ses commissaires, ils ne peuvent rien conclure définitivement. *Toute loi que le peuple en personne n'a pas ratifiée est nulle, ce n'est pas une loi.* » La volonté générale agit toujours pour le mieux, elle ne peut pas errer, seul le peuple peut errer, qui, alors, n'exprime pas la volonté générale, et qui, sous le couvert du mot loi édicte des mesures illégitimes, c'est-à-dire des mesures qui n'ont en vue que l'avantage de certains individus.

III

De ce qui précède résulte nécessairement que, d'après la doctrine de Rousseau, la volonté générale n'est pas tant un critère de l'*idée* de justice qu'un critère de la *notion* de droit. Rousseau pense que, jusqu'à présent, dans l'histoire il n'y a aucun « *droit* » à proprement parler, parce que les organisations politiques ne se sont pas constituées dans le sens d'un contrat social avec la volonté générale pour directrice.

Nous sommes arrivés ici à un problème intéressant, que nous résoudrons dans un sens peut-être un peu différent de Rousseau. Car, d'après ce que nous avons dit, Rousseau détermine la *notion* du droit d'après le *contenu* de certaines dispositions sociales. Or il faut distinguer entre la *notion* et l'*idée* de droit.

La *notion* se détermine d'après quatre critères.

a) C'est une modalité du *vouloir* humain. Le droit ne fait pas partie des phénomènes extérieurs de la nature. Même si l'on parcourt toute la création, le ciel et la terre, on ne saurait trouver un

objet qui pourrait s'intituler « *droit* ». On n'arrive à la représentation du droit qu'en dirigeant ses regards vers les fins que se proposent et que poursuivent les hommes.

b) Le droit ne se laisse voir que lorsqu'on considère l'activité *collective* des hommes, il *lie* les hommes entre eux. Il se distingue de la *morale*; laquelle doit régler la vie intérieure de l'homme et imposer une direction déterminée à ses désirs. Tandis que, dans le droit, les fins de l'un se posent comme moyens pour l'autre et vice versa. C'est une modalité du *vouloir qui lie* (*Verbindender Wollen*).

c) Le vouloir juridique lie les hommes d'une façon *impérieuse*. Nous lui sommes soumis sans être interrogés, et nous sommes quittes de sa domination seulement lorsqu'il nous en délie. Le droit se distingue des *mœurs* et des *convenances*. Car tant que ces règles conventionnelles ne sont pas élevées au grade de droit, elles ne valent que pour celui qui veut bien les reconnaître.

d) Le droit a enfin la qualité de l'*inviolabilité* tant qu'il est en vigueur. Le droit se distingue de l'*arbitraire*, lequel édicte des commandements d'après un bon plaisir individuel, on n'en prend pas considération.

Ainsi *le droit* peut être défini : *le vouloir qui lie d'une façon impérieuse et inviolable.*

La *notion* de droit a donc, d'après ce qui précède, de même que toute catégorie déterminante, la signification d'une limitation douée de valeur universelle, et se découpant dans la masse des impressions et des aspirations humaines. Dès que, dans un cas donné, les critères formels de la notion en question se montrent, cette notion se trouve de ce fait même pleinement réalisée; il y a des exemples innombrables de la notion de droit, mais soyez sûrs que chacun de ces exemples remplit toutes les conditions essentielles de cette notion.

L'*idée* de droit, a une fonction différente. Elle a son origine dans la considération que tout vouloir juridique, dans sa particularité, n'est qu'un moyen pour une fin relative. Et cette fin elle-même est un moyen par rapport à une fin supérieure, de même que le premier moyen pouvait être considéré comme une fin par rapport à un moyen qui lui serait subordonné. Si l'on voulait simplement procéder par à-coups d'un concept relatif à un autre concept relatif, on ne serait jamais sûr de suivre la ligne droite, on risquerait bien plutôt de s'égarer dans de multiples détours : on a besoin d'une boussole qui vous maintienne dans la direction du but principal, ou,

selon la vieille comparaison, on a besoin de tenir ses regards attachés à l'étoile polaire, que nous ne voulons sans doute pas atteindre, mais qui nous puisse conduire sûrement à travers les difficultés et les embûches du chemin.

Ce procédé d'une valeur universelle, qui permet de régler le contenu de toutes les fins et de tous les moyens possibles, nous le désignons par l'expression « Idée du droit ».

Ainsi, dans les questions juridiques, nous avons *deux* manières fondamentales d'ordonner l'ensemble de nos représentations. *La notion du droit* est le centre autour duquel les questions juridiques se rangent d'une façon concentrique. L'*idée du droit* par contre s'élève au-dessus, semblable à la pointe d'un cône, vers laquelle, de chaque point de la base peuvent être menées des directrices. C'est pourquoi il se peut qu'un vouloir particulier corresponde parfaitement à la *notion* de droit, mais ne soit pas satisfaisant par rapport à l'*idée* du droit.

Telle est la première correction nécessaire que nous devons apporter à la théorie de Rousseau.

IV

La pensée qui pour Rousseau est le critère déterminant de la volonté générale est, ainsi, le bonheur de tous. C'est une fin utilitaire, le bien-être des hommes, qui apparaît ici comme le principe du vouloir.

Sans doute Rousseau se distingue nettement de la philosophie morale des Anglais que Bentham, entre autres, formule : le plus grand bonheur possible pour le plus grand nombre possible. Car la volonté générale réclame le bonheur de tous les hommes *sans exception*. Mais il n'en reste pas moins que la doctrine de Rousseau est une sorte d'eudémonisme social.

Or le bonheur subjectif des membres isolés n'est pas seulement difficile, que dis-je, impossible à réaliser : il ne saurait être érigé à juste titre en principe de rationalité objective pour l'organisation politique. Un certain nombre d'hédonistes ont essayé du « bonheur normal » : la tâche de l'État serait alors d'assurer à tous ses membres une existence « digne de l'homme ». Mais « digne de l'homme » est une expression analogue à « digne de la raison » : et

ainsi la mesure n'est pas le bonheur subjectif, mais l'action fondée en raison.

Et si l'on s'en tient à cela, ici combien de fois « l'intérêt général » ne l'a-t-il pas (*salus publica* Gemeinwohl) emporté sur le bonheur des particuliers! Mais le mot « d'intérêt général » lui-même qu'exprime-t-il? Tout au plus le désir d'atteindre à une détermination objective. Or il est indispensable de s'enquérir des conditions sous lesquelles une action juridique peut avoir une valeur objective; il s'agit ici de ne pas se payer de mots, mais de mettre en pleine lumière les principes sur lesquels on veut s'appuyer.

Et cela sera possible seulement si l'on voit nettement que l'idée fondamentale du droit, *c'est l'idée de la communauté*. Il faut avoir, en effet, toujours présent à l'esprit que c'est là l'idée fondamentale au sujet de tout droit quel qu'il soit. Aucune autre idée ne peut tenir la place de celle-là, c'est l'unique avenue qui conduit à l'édifice projeté : sans la pensée d'une communauté de vie, d'action et de combat, l'union juridique des hommes n'a pas de sens.

Et cette pensée, c'est celle que j'ai désignée sous le terme d'*idéal social*[1]. Une action juridique sera alors légitime si, dans sa relativité, elle est déduite de l'*idée d'une communauté d'hommes à volonté autonome*, c'est-à-dire dégagée de toute contingence individuelle (Eine Gemeinschaft frei wollender Menschen).

Ici s'offre à nos regards une large perspective de travail *scientifique* : il est en effet nécessaire, d'après l'idée qui vient d'être exprimée, de suivre une méthode sûre, tendant toujours à la réalisation d'une telle communauté.

Si nous agissons de la sorte, nous pouvons espérer, dans la conception du droit et de la justice, dépasser Rousseau. Mais en tant que Rousseau fut un pionnier dans la recherche de l'idée du droit et dans la détermination de la légitimité d'une vie politique, on peut être assuré que son nom brillera, à travers les siècles, d'une gloire immortelle.

RUDOLF STAMMLER,
Professeur à l'Université de Halle.

1. R. Stammler, *Wirtschaft. u. Recht.*, 2e éd., 1906, § 99 et suiv. — *Lehre vom richtigen Recht*, 1902, p. 196 et suiv. — *Theorie der Rechtswissenschaft*, Halle, 1911, ch. VI, § 7, p. 470 et suiv.

LES IDÉES PÉDAGOGIQUES

J.-J. ROUSSEAU

ET LA CONCEPTION FONCTIONNELLE DE L'ENFANCE

Qu'est-ce qu'un enfant? A quoi sert l'enfance? — Voilà des questions d'apparence un peu bizarre. On comprend qu'elles ne se soient jamais posées nettement à l'esprit, dans les temps où celui-ci avait l'habitude de considérer les êtres vivants comme les immuables représentants de types naturels dont ils ne seraient que la multiple réplique. Assurément, pensait-on alors, pour que les individus parviennent à leur état parfait, ils doivent parcourir un certain trajet de leur point de départ à leur point d'arrivée, comme la flèche pour se rendre de l'arc à la cible, et c'est ce trajet qui constitue l'enfance. Dès lors, se demander ce que signifie l'enfance est une simple absurdité : le trajet que parcourt la flèche « sert-il » à quelque chose?

La révolution qu'a apportée, non seulement dans les sciences naturelles, mais aussi dans toutes nos habitudes de penser, la théorie évolutionniste, nous porte aujourd'hui à ne pas opposer une fin de non-recevoir à la question ci-dessus. Bien plus, nous la sentons s'imposer à nous. Habitués que nous sommes à considérer que, dans la lutte pour l'existence, tout ce qui a pu être désavantageux à l'espèce a impitoyablement disparu, nous nous demandons avec étonnement comment il se fait qu'une période aussi mal adaptée aux nécessités de la vie ambiante que ne l'est la période d'enfance, non seulement n'a pas été supprimée, mais encore s'est constamment développée, de telle sorte que ce sont les espèces le plus haut placées dans l'échelle animale qui présentent la plus

longue enfance. « A considérer l'enfance en elle-même, y a-t-il au monde un être plus faible, plus méprisable, plus à la merci de tout ce qui l'environne, qui ait si grand besoin de pitié, d'amour, de protection qu'un enfant?[1] » Pourquoi donc la nature a-t-elle protégé cette période si précaire? Pourquoi a-t-elle donné naissance à des instincts capables d'en assurer le prolongement, comme les instincts maternels? C'est, sans doute, ne pouvons-nous que répondre, parce que cette période, comme telle, est utile à l'individu et à l'espèce.

Ce n'est guère que vers la fin du XIXe siècle, sous l'empire des idées darwiniennes, que l'on a nettement aperçu ce problème, que l'on en a proposé une solution. Spencer n'avait fait que l'effleurer en passant[2]. Le premier auteur qui l'ait envisagé avec quelque attention est, si je ne fais erreur, l'Américain John Fiske qui, dans ses *Outlines of cosmic philosophy*, parus en 1874, discute le *meaning of infancy*, la signification de l'enfance. Plus tard, il est revenu sur le rôle joué par l'enfance dans l'évolution humaine, dans un discours prononcé à New York en 1895[3]. L'enfance, montrait-il, est utile à l'individu en ce qu'elle est une période de plasticité éminemment favorable au développement des fonctions physiques et mentales. Karl Groos, en 1896, a — sans la connaître — complété cette théorie en soulignant l'importance qu'avait le jeu pour le développement des animaux, et il a proposé de considérer l'enfance comme la période servant au jeu des aptitudes dont l'adulte aurait plus tard besoin.

Or J.-J. Rousseau avait fort bien aperçu tout cela. Il est certainement le premier qu'ait préoccupé la question du pourquoi de l'enfance, et il en a même donné une réponse si satisfaisante que celles que l'on propose aujourd'hui ne font guère que développer, préciser, grâce aux lumières nouvelles de la science contemporaine, l'esquisse que, dans une extraordinaire intuition de génie, il avait tracée d'une main si sûre.

« On se plaint de l'état de l'enfance; on ne voit pas que la race eût péri si l'homme n'eût commencé par être enfant », déclare-t-il tout d'abord. Et cette déclaration, notons-le bien, n'est pas une simple remarque lancée incidemment; elle figure à la première page

1. *La Nouvelle Héloïse*, V.
2. Spencer, *De l'éducation*, ch. II (ce chapitre date de 1854).
3. Ces deux morceaux ont été réimprimés il y a deux ans sous le titre de *Meaning of infancy*, Boston et New-York. — Je les ignorais lorsque j'ai, dans ma *Psychologie de l'enfant*, abordé à mon tour cette question de l'utilité de l'enfance.

de l'*Émile*. C'est sur elle et sur d'autres analogues que va reposer tout son système éducatif. Rousseau a fort bien compris que prendre une attitude à l'égard de l'enfance, s'enquérir de la valeur de l'enfance, est le premier devoir d'un éducateur soucieux. Tout le sens que l'on va donner à l'éducation ne dépend-il pas de la signification positive ou négative que l'on attribue à l'enfance? Or Rousseau prend immédiatement position; il en tient pour la solution positive : sans l'état d'enfance, la race eût péri. Cette simple remarque, d'apparence bien pacifique, est grosse pourtant de toute la révolution que l'*Émile* va déchaîner dans le monde de la pédagogie. Car elle suscite immédiatement une question que l'éducateur ne pourra plus ne pas se poser, et qui va le conduire fort loin. Si la race eût péri sans l'état d'enfance, c'est que l'enfance est utile. En quoi alors est-elle utile? L'enfance n'est donc pas cet état d'imperfection qu'il faut s'efforcer de corriger au plus tôt? L'enfance serait donc un bien et non un mal nécessaire?

Rousseau donne à ces questions d'excellentes réponses : « Si l'homme naissait grand et fort, sa taille et sa force lui seraient inutiles jusqu'à ce qu'il eût appris à s'en servir : elles lui seraient préjudiciables, en empêchant les autres de songer à l'assister; et, abandonné à lui-même, il mourrait de misère avant d'avoir connu ses besoins ».

Au premier abord, cette justification ne semble qu'un hardi paradoxe. Comment, si l'homme naissait fort, il mourrait pour ne pas s'être laissé assister? Absurde! Car si l'homme naissait fort, il n'aurait pas besoin de cette assistance! — Et l'on comprend que de telles explications ne soient pas du tout entrées dans la tête de beaucoup de ses lecteurs de jadis et d'aujourd'hui.

Cependant le raisonnement est juste : « Supposons qu'un enfant eût à sa naissance la stature et la force d'un homme fait; cet homme-enfant serait un parfait imbécile, un automate, une statue immobile et presque insensible. Il ne verrait rien, il n'entendrait rien... Cet homme formé tout à coup ne saurait pas non plus se redresser sur ses pieds, il lui faudrait beaucoup de temps pour apprendre à s'y soutenir en équilibre... Il sentirait le malaise des besoins sans les connaître ». — Rousseau distingue très bien ici déjà ces deux aspects de l'organisme que nous appelons la structure et la fonction. Ce n'est pas tout que d'avoir des organes; il faut encore savoir s'en servir; et plus ces organes sont développés, plus

le travail que l'on en demande est précis et délicat, plus doit être longue la période nécessaire à les en rendre capables. D'ailleurs, la fonction est une des conditions de formation de la structure; ces deux aspects sont inséparables. C'est l'observation même qui nous le montre. Et la remarque de Rousseau fait apparaître d'une façon pittoresque l'impossibilité de leur disjonction.

Le développement implique donc pour Rousseau comme pour les biologistes d'aujourd'hui une stimulation, un exercice continuel des organes à développer. C'est la nature qui le veut ainsi; or, la période réservée par elle à cet exercice, c'est l'enfance. Il faut donc « respecter l'enfance », laisser libre cours à ses mouvements impétueux, et c'est à tort que l'on considère ceux-ci comme devant être réprimés : « laissez longtemps agir la nature avant de vous mêler d'agir à sa place, de peur de contrarier ses opérations. » Ce qui paraît au pédant du temps perdu est en réalité du temps gagné : « N'est-ce rien que d'être heureux? N'est-ce rien que de sauter, jouer, courir toute la journée? »

Si l'enfance est utile, il faut donc vouer à l'enfant une considération particulière. L'enfant, comme tel, en tant qu'enfant, devient intéressant. Il n'est plus, comme on croyait, l'être imparfait, incomplet, qu'il s'agissait de perfectionner et de compléter d'après le modèle fourni par l'homme adulte. Le point de vue change complètement : l'enfant a aussi une vie à lui, il a *sa* vie. Cette vie, il a droit à la vivre, à la vivre heureux. Comme nous voilà loin de la conception commune!

Mon but étant de montrer combien fidèlement la manière de voir de Rousseau concorde avec la conception de l'enfance qui s'impose aujourd'hui aux biologistes et aux psychologues, il faut que je rappelle sommairement les trois sources d'où celle-ci découle :

La doctrine évolutionniste tout d'abord. J'ai cité déjà le mémoire peu connu de Fiske, et celui, qui a eu un juste retentissement, de Karl Groos. Il faudrait encore mentionner les nombreux travaux éclos sous l'influence de la fameuse loi biogénétique, qui ont amené Spencer, et surtout Stanley Hall et ses élèves, à envisager l'enfance comme une période de récapitulation ancestrale, récapitulation d'ailleurs nécessaire et indispensable à la formation de l'adulte.

En partant d'un tout autre point de vue, l'école pragmatique, avec W. James, J. Dewey, I. King, pour laquelle l'homme est avant tout un être agissant, considère l'activité humaine sous l'angle de

la psychologie fonctionnelle ou dynamique, qu'elle oppose à la psychologie statique, structurale. Le point de vue fonctionnel consiste à rechercher, non pas seulement en vertu de quel mécanisme un homme (ou un enfant) se comporte de telle ou telle manière, mais pourquoi il agit ainsi à ce moment-là. L'activité psychique ne doit en effet jamais être détachée des conditions de milieu qui l'ont fait éclore. Appliquée à l'enfant, cette méthode fonctionnelle nous fait interpréter ses actes en les rapportant non pas à une mesure étrangère à sa mentalité propre, mais aux besoins mêmes qu'ils ont pour but de satisfaire. Pour se rendre compte de ces besoins, des expériences que fait l'enfant et dans lesquelles son moi est engagé, il est indispensable de se mettre à son niveau, de considérer sa vie pour elle-même, comme un tout autonome. Les pragmatistes en sont donc naturellement venus à accorder à l'enfance comme telle, une attention spéciale, et à repousser l'opinion de ceux qui, s'obstinant à comparer les processus mentaux de l'enfant à ceux de l'adulte, qu'ils prennent pour norme, réduisent l'enfance à un état d'imperfection ne méritant pas de faire l'objet d'une science.

Il est intéressant de noter que l'évolutionnisme et le pragmatisme, dont les méthodes sont en quelque sorte opposées, puisque l'un considère l'enfant eu égard à la race, et l'autre ne l'envisage qu'en lui-même, arrivent cependant à des conclusions identiques sur l'importance fonctionnelle et l'autonomie de la vie enfantine.

Les éducateurs, de leur côté, — du moins ceux qui observent et qui réfléchissent — sont arrivés, par des voies toutes différentes, au même point que les biogénétistes et les pragmatistes. L'inefficacité désolante des méthodes scolaires usuelles, dont on ne peut tirer quelque chose qu'en contraignant les écoliers, et qui n'aboutit en fait qu'à surcharger leur mémoire sans gain aucun pour leur développement intellectuel et moral, le fait que l'extension de l'instruction n'a pas entraîné une diminution de la criminalité, une sorte d'intuition des nécessités psychologiques, tous ces facteurs les ont déterminés à penser qu'on faisait fausse route en employant des méthodes qui n'atteignaient l'enfant que par le dehors, et qu'il serait préférable de mettre en jeu son activité même, afin que son développement soit plus libre, plus spontané. Ces éducateurs — dont plusieurs il est vrai sont au courant du mouvement psychologique et biologique, mais dont la plupart cependant ne sont que de simples praticiens, ce qui augmente encore l'intérêt de leur rencontre avec les psycho-

logues — ces éducateurs préconisent donc, par opposition au procédé stérile du gavage scolaire, une pédagogie s'adressant aux mobiles intérieurs de l'écolier. Comme, pour mettre en jeu ces mobiles, il faut les connaître, nos pédagogues en arrivent à s'intéresser au développement spontané de l'enfant, et à vouer à sa vie et à ses activités naturelles une attention toute nouvelle; leurs efforts dans ce sens viennent se mêler heureusement à ceux des savants et des philosophes.

S'il fallait des noms pour illustrer ce mouvement néo-pédagogique, nous pourrions en citer beaucoup. Divers auteurs, de tous pays, ont exprimé d'une façon plus ou moins consciente, plus ou moins nette, plus ou moins approfondie, une conception fonctionnelle de l'éducation qui implique une conception fonctionnelle de l'enfance. En France, MM. P. Lacombe, Le Bon, Laisant, de Fleury, C. Wagner, Mlle Dugard sont — peut-être sans le savoir — de beaux représentants du « fonctionnalisme », ainsi que M. Brunot, quand il demande une pédagogie du langage moins scolastique et mécanique, plus vivante, fondée davantage sur l'expérience du langage, et M. Quénioux, lorsqu'il réclame un enseignement du dessin tenant compte des démarches naturelles du dessin enfantin. Mme Montessori et Mlle Francia en Italie, M. Kerschensteiner à Munich, promoteur des *Arbeitsschulen* (ou écoles de travail, qu'il oppose aux *Buchschulen*, ou écoles livresques), M. Berthold Otto, directeur d'école d'une ville de Prusse, et dont les écrits originaux et l'esprit novateur commencent de retenir l'attention, M. Lietz et les fondateurs d'écoles nouvelles peuvent tous, à des titres divers, être rangés dans la cohorte des protagonistes d'une conception fonctionnelle de l'enfance et de l'éducation.

Le but de ces modestes pages est de montrer que génétistes, pragmatistes et néo-éducateurs ont eu les uns et les autres pour avant-coureur notre Jean-Jacques. On le savait sans doute, et je n'ai pas la prétention de le découvrir. Peut-être cependant n'est-il pas sans intérêt de constater que les principales affirmations auxquelles a conduit la science de l'enfant sous sa forme la plus récente, se retrouvent toutes nettement exprimées dans l'*Émile*. Pour abréger, je vais les dégager sous forme de quelques formules, auxquelles l'on pourrait donner le nom de *lois*, car elles semblent bien exprimer des rapports constants.

Ces lois sont au nombre de cinq : Loi de *succession génétique*,

Loi d'*exercice génético-fonctionnel*, Loi d'*adaptation* (ou d'*utilité fonctionnelle*, Loi d'*autonomie fonctionnelle*, Loi d'*individualité*.

On retrouve toutes ces lois admises, implicitement ou explicitement, par Rousseau, et leur contenu posé comme vérités évidentes sur lesquelles il appuie ses plaidoyers et ses réquisitoires. On pourrait presque redistribuer tout l'*Émile* sous ces cinq rubriques. Que le lecteur n'ait crainte, ce n'est pas ce que je me propose de faire, quoique la tentation soit forte de multiplier les citations! Quelques exemples suffiront à montrer la perspicacité étonnante qu'a manifestée ici le Citoyen de Genève [1].

I. Loi de succession génétique. — *L'enfant se développe naturellement en passant par un certain nombre d'étapes qui se succèdent dans un ordre constant.* Telle est la loi générale. Elle a un corollaire : *Ces étapes sont les mêmes que celles qu'a parcourues l'esprit de l'humanité.* Et l'on en a déduit une application pratique : *L'éducation doit se conformer à la marche de l'évolution mentale.*

Cette idée d'un ordre immuable dans le développement, ordre fixé par la nature, est soulignée d'une façon très nette par Rousseau qui y revient à tout-propos; elle inspire toutes ses pages : Dès le début de l'*Émile*, il oppose à « l'éducation des hommes » et à « l'éducation des choses », cette « éducation de la nature », consistant dans « le développement interne de nos facultés et de nos organes »; cette éducation interne est la plus importante, parce que c'est précisément celle sur laquelle « nous ne pouvons rien »; c'est donc sur elle « qu'il faut diriger les deux autres ». « Observez la nature, et suivez la route qu'elle vous trace... La nature veut que les enfants soient enfants avant que d'être hommes. Si nous voulons pervertir cet ordre, nous produirons des fruits précoces qui n'auront ni maturité ni saveur. »

Cet « ordre de la Nature » intéresse surtout Rousseau sous le rapport des applications pratiques qu'il commande. Cet ordre, il faut le respecter : « Laissez longtemps agir la nature avant de vous mêler d'agir à sa place, de peur de contrarier ses opérations.... La nature a, pour fortifier le corps et le faire croître, des moyens qu'on ne doit jamais contrarier ». Rien n'est plus nuisible que des inter-

1. Tous les exemples sans indication de source sont tirés de l'*Émile*. J'ai souvent réuni dans une seule citation des passages provenant de parties différentes de cet ouvrage; ces passages sont toujours séparés les uns des autres par des points de suspension.

ventions intempestives; mieux vaut encore ne rien faire que faire mal; aussi, dans le doute, abstiens-toi. De là cette *éducation négative* qui répond à une vérité si profonde, et qui a paru cependant si paradoxale que Jean-Jacques lui-même, lorsqu'il énonce que « la plus grande, la plus importante, la plus utile règle de toute l'éducation, ce n'est pas de gagner du temps, c'est d'en perdre », prie le lecteur de lui pardonner ses paradoxes !

D'ailleurs, l'éducateur peut intervenir pour « seconder la Nature ». Mais il faut qu'il « traite son élève selon son âge » car « chaque âge a ses ressorts qui le font mouvoir ». Voici venir le temps des études; qui choisira celles qui conviennent à un moment donné? « Ce n'est pas moi qui fais arbitrairement ce choix, c'est la Nature elle-même qui l'indique ». Même dans le domaine moral, « il faut rejeter les exemples qui sont sous nos yeux et chercher ceux où les développements successifs se font selon l'ordre de la Nature ». Rousseau se plaint notamment, comme on doit le faire encore aujourd'hui, que « dans l'âge de la plus grande activité l'on borne les jeunes gens à des études purement spéculatives »; ainsi « on ne choque pas moins la raison que la Nature ».

Une des grandes critiques que l'on peut adresser à toutes nos méthodes, à tous nos programmes d'enseignement, c'est qu'ils ont été dictés par des préoccupations *logiques*, non *psychologiques*. On présente dans un ordre logique et d'une façon conforme à la raison de l'adulte, des disciplines qui ne pourraient au contraire être assimilées que si elles étaient appropriées aux intérêts de chaque âge. Comme Rousseau l'avait bien compris! Il s'efforçait de fonder ses propositions de réforme, non pas sur le raisonnement pur, comme l'ont fait presque tous les pédagogues avant, et beaucoup aussi après lui, mais sur l'observation : « Ce qui me rend plus affirmatif, dit-il en effet, c'est qu'au lieu de me livrer à l'esprit de système, je donne le moins possible au raisonnement, et ne me fie qu'à l'observation ».

Ne faisons donc pas intervenir la raison lorsque l'enfant n'est pas encore susceptible d'en pénétrer les décrets :

« L'enfance a des manières de voir, de penser et de sentir qui lui sont propres; rien n'est moins sensé que d'y vouloir substituer les nôtres; et j'aimerais autant exiger d'un enfant qu'il eût cinq pieds de haut, que du jugement à dix ans.... De toutes les facultés de l'homme, la raison qui n'est, pour ainsi dire, qu'un composé de toutes les autres, est celle qui se développe le plus difficilement et le plus tard : et c'est de celle-là qu'on veut

se servir pour développer les premières! Le chef-d'œuvre d'une bonne éducation est de faire un homme raisonnable; et l'on prétend élever un enfant par la raison! C'est commencer par la fin, c'est vouloir faire l'instrument de l'ouvrage. Si les enfants entendaient raison, ils n'auraient pas besoin d'être élevés. »

Si la nature suit, dans le développement, un ordre invariable, quel est cet ordre? On sait que les pédologues modernes se préoccupent beaucoup de déterminer les stades de l'évolution des intérêts. Rousseau s'est efforcé de conformer à celle-ci le développement d'Emile, et il trace un tableau de la route qu'il convient de parcourir. Il la subdivise en quatre grandes périodes (de la naissance à cinq ans, de cinq à douze ans, de douze à quinze et de quinze à vingt ans) qui correspondent presque exactement à celles que la plupart des pédologues d'aujourd'hui assignent à l'évolution préadulte, et qu'ils appellent première et seconde enfance, adolescence, puberté. Cette dernière phase, Rousseau en a bien saisi la grande importance vitale et pédagogique, et il l'a caractérisée justement en l'appelant une « seconde naissance », mot qu'ont repris les pédologues contemporains comme exprimant fort exactement « ce moment de crise qui, bien qu'assez court, a de longues influences ». La description qu'en donne Rousseau est saisissante :

« Nous naissons, pour ainsi dire, en deux fois : l'une pour exister, et l'autre pour vivre. Comme le mugissement de la mer précède de loin la tempête, cette orageuse révolution s'annonce par le murmure des passions naissantes : une fermentation sourde avertit de l'approche du danger. Un changement dans l'humeur, des emportements fréquents, une continuelle agitation d'esprit rendent l'enfant presque indisciplinable.... C'est ici la seconde naissance dont j'ai parlé; c'est ici que l'homme naît véritablement à la vie, et que rien d'humain n'est étranger à lui. »

Il reste à nous demander, avant de quitter ce paragraphe, si Rousseau a eu l'intuition d'une analogie, d'un parallélisme, entre le développement de l'individu et celui de la race.

Nulle part, je crois, cette idée ne se trouve exprimée nettement dans ses œuvres. Rousseau revient cependant constamment sur le développement mental du sauvage, et sur l'analogie entre la mentalité primitive de celui-ci et celle de l'animal; à diverses reprises il établit une sorte de comparaison entre l'état de sauvagerie et la jeunesse. « Cet état [la sauvagerie] est la véritable jeunesse du monde », dit-il dans le *Discours sur l'Origine de l'Inégalité*, et le con-

texte montre assez qu'il ne s'agit pas là d'une simple métaphore. Si Rousseau s'occupe tant du « sauvage », c'est qu'il pense que celui-ci lui fournira la clef de maints problèmes que pose au philosophe la conduite de l'homme civilisé. « Sans l'étude sérieuse de l'homme, de ses facultés naturelles, et de leurs développements successifs, on ne viendra jamais à bout de séparer, dans l'actuelle constitution des choses, ce qu'a fait la volonté divine d'avec ce que l'art humain a prétendu faire [1] ». Dans cette phrase et dans d'autres analogues, notre auteur pronostique avec une sûreté extraordinaire de vue les avantages que la méthode génétique devait apporter à la psychologie.

Pour en revenir à l'enfance, Rousseau montre avec force, et contrairement aux idées reçues, que pour suivre l'allure que la nature lui prescrit, elle doit se rapprocher de la sauvagerie. Il veut qu'Émile soit un « sauvage » : tandis que les enfants éduqués selon la coutume ne ressemblent qu'à des « paysans », soumis en tout, et ne faisant rien que sur parole, le sauvage, lui, expérimente à tout propos, apprend seul à se tirer d'affaire. Voilà ce qui convient à Émile; aussi le seul livre qu'il lui donnera sera *Robinson Crusoë*.

La suite va nous faire comprendre les avantages de ce « retour à la Nature ».

II. Loi d'exercice génético-fonctionnel. — Cette loi en implique réellement deux, que l'on pourrait énoncer ainsi : 1° *L'exercice d'une fonction est la condition de son développement* (c'est la loi d'exercice fonctionnel); 2° *L'exercice d'une fonction est la condition de l'éclosion de certaines autres fonctions ultérieures* (c'est la loi d'exercice génétique).

1°. — La première de ces lois exprime un fait bien connu de tous : que l'exercice développe, c'est ce que sait tout gamin qui cherche à faire grossir ses biceps. N'empêche que l'on ne s'est bien rendu compte de l'importance fonctionnelle qu'avait l'enfance, que depuis K. Groos : d'après sa théorie fameuse, le jeu des animaux et de l'homme représente un préexercice indispensable à leur développement, en sorte que l'on peut dire que les animaux ne jouent pas parce qu'ils sont jeunes, mais qu'ils sont jeunes afin de pouvoir jouer.

Or, sous ce rapport aussi, Rousseau s'est montré, de nos conceptions modernes, un fidèle avant-coureur. Son traité de l'éducation

1. Préface du *Discours sur l'Origine* (1754).

est d'un bout à l'autre d'une inspiration entièrement fonctionnaliste. Le rôle de l'éducateur doit être de mettre l'enfant à même d'exercer les fonctions au moment où l'heure de leur apparition a sonné à l'horloge de la nature. Le plus souvent, l'enfant se sent enclin à les exercer spontanément, et il suffit de ne pas lui rendre cet exercice impossible, en l'obligeant à en faire d'autres ou en le condamnant à l'immobilité. C'est là le sens profond de l' « éducation négative ».

Or précisément, anciennement plus qu'aujourd'hui, on maintenait l'enfant, dès sa naissance, dans un état de contrainte que Rousseau a éloquemment dénoncé :

« L'enfant nouveau-né a besoin d'étendre et de mouvoir ses membres.... On les étend il est vrai, mais on les empêche de se mouvoir; on assujettit la tête même par des têtières,... Ainsi l'impulsion des parties internes d'un corps qui tend à l'accroissement trouve un obstacle insurmontable aux mouvements qu'elle lui demande.... L'inaction, la contrainte où l'on retient les membres d'un enfant ne peuvent que gêner la circulation du sang, empêcher l'enfant de se fortifier, de croître.... Observez la Nature, et suivez la route qu'elle vous trace. Elle exerce continuellement les enfants.... Quand [l'enfant] commence à se fortifier, laissez-le ramper par la chambre; laissez-lui développer, étendre ses petits membres, vous les verrez se renforcer de jour en jour. »

Ce que Jean-Jacques demande pour le corps, il le demande aussi pour l'esprit : il voudrait que l'instruction consistât à laisser l'enfant s'exercer lui-même, au lieu d'en faire la victime passive d'un gavage livresque : « Forcé d'apprendre de lui-même, il use de sa raison et non de celle d'autrui... De cet exercice continuel il doit résulter une vigueur d'esprit semblable à celle qu'on donne au corps par le travail... Quand l'enfant s'approprie les choses avant de les déposer dans la mémoire, ce qu'il en tire est à lui. Au lieu qu'en surchargeant la mémoire à son insu, on s'expose à n'en jamais rien tirer qui lui soit propre ».

Mais, n'abusons pas des citations : tout l'*Émile*, presque, comme je l'ai dit, pourrait y passer.

Il convient de remarquer ici que Rousseau s'est fort bien rendu compte de l'utilité fonctionnelle du mouvement, des gambades et des jeux de l'enfant. Il a été plus perspicace sous ce rapport que Spencer qui, malgré sa doctrine évolutionniste, n'y a vu que l'expression inutile d'un superflu d'énergie. « Loin d'avoir des forces superflues, remarque Jean-Jacques avec profondeur, les enfants

n'en ont pas même de suffisantes pour tout ce que leur demande la nature : il faut donc leur laisser l'usage de toutes celles qu'elle leur donne ».

2°. — La *loi d'exercice génétique*, selon laquelle les fonctions ultérieures ne peuvent se développer que si celles auxquelles la nature assigne un rang précédent ont eu l'occasion de se développer elles-mêmes, est aussi impliquée dans toutes les considérations de Rousseau. L'éducation des sens est la condition de l'éveil du jugement; « pour apprendre à penser, il faut exercer nos sens, nos organes, qui sont les instruments de notre intelligence », et pour que les fonctions psychiques puissent se perfectionner, il faut préalablement que le corps se soit lui-même fortifié.

La loi génétique a reçu, on le sait, de M. Stanley Hall, une interprétation un peu particulière. Prenant à la lettre l'idée d'une récapitulation de la race par l'individu, l'éminent psychologue de Worcester admet que l'enfance a pour fonction principale de purger, en quelque sorte, l'individu de ses résidus ancestraux incompatibles avec notre civilisation actuelle. C'est pourquoi il conviendrait de laisser à l'enfant toute liberté de se battre, de lancer des pierres, de faire le petit sauvage jusqu'à douze ou quinze ans : il n'en sera que meilleur homme plus tard. Sans discuter ici cette théorie, qui est aussi une théorie génétique, car l'expulsion de ces instincts héréditaires serait une condition *sine qua non* du développement ultérieur, nous pourrions nous demander si Rousseau l'avait pressentie. Cela semble être l'opinion de Hall, qui a écrit dans la Préface de son *Adolescence* : « Rousseau voudrait aussi qu'on laissât en pleine nature les enfants durant les années précédant la puberté, qu'on les livrât à leurs impulsions héréditaires primitives, et qu'on permît aux traits innés de sauvagerie qui sont en eux de s'épancher jusqu'à douze ans. La psychologie biologique trouve des raisons multiples et pressantes de confirmer cette manière de voir ».

Je n'ai pas l'impression, toutefois, que Rousseau ait eu en vue cette conception cathartique des jeux ou des occupations enfantines. Si l'enfant doit être élevé comme un sauvage, laissé libre en pleine nature, au risque de ne paraître « aux yeux vulgaires » qu'un « polisson », c'est à cause que, pour l'auteur de l'*Émile*, ces conditions de liberté sont les plus propres à susciter l'exercice des facultés propres à son âge. En un mot, Rousseau me paraît plus près de Groos que de Hall.

III. Loi d'adaptation fonctionnelle. — Nous venons de voir que les diverses fonctions se développaient par l'exercice. Mais cet exercice, sauf dans les cas restreints où il est la conséquence unique d'une stimulation intérieure, demande pour s'accomplir des conditions externes. Quelles sont ces conditions d'activité? *L'action se déclanche lorsqu'elle est de nature à satisfaire le besoin ou l'intérêt du moment.* C'est ainsi qu'on peut formuler cette loi, qui n'est qu'un corollaire de la loi de l'intérêt momentané [1]. Et voici la règle d'application pratique qui en découle naturellement : *Pour faire agir un individu, il faut le placer dans les conditions propres à faire naître le besoin que l'action que l'on désire susciter a pour fonction de satisfaire.*

Cette loi règle les conditions de réalisation de la précédente; elle est la plus importante au point de vue pédagogique, puisqu'elle enseigne comment il faut s'y prendre pour stimuler le jeu des fonctions mentales. Or J.-J. Rousseau a admirablement compris que l'art de l'éducation consiste à placer l'enfant dans des conditions telles que l'action se déclanche toute seule. « L'intérêt présent, s'écrie-t-il, voilà le grand mobile, le seul qui mène sûrement et loin... » Il a vu tout « ce que nous pouvons faire sur notre élève par le choix des circonstances où nous le plaçons. »

Avant d'instruire, il faut créer un besoin intellectuel, et l'enfant, de lui-même, tendra à le satisfaire; les exemples de cette méthode abondent : « Voulez-vous qu'il cherche une moyenne proportionnelle entre deux lignes? Commencez par faire en sorte qu'il ait besoin de trouver un carré égal à un rectangle donné... Cette curiosité bien dirigée est le mobile de l'âge où nous voilà parvenus... Pour qu'un enfant s'accoutume à être attentif, et qu'il soit bien frappé de quelque vérité sensible, il faut qu'elle lui donne quelques jours d'inquiétude avant de la découvrir », etc.

Jean-Jacques s'élève avec force contre ces absurdes leçons de rhétorique, qui ont persisté jusqu'à nos jours, et dans lesquelles on oblige les élèves à discourir sur des sujets sur lesquels ils n'ont absolument rien à dire, à décrire des sentiments qu'ils ne ressentent pas. Or, parler, c'est précisément dire quelque chose, communiquer à autrui un sentiment que l'on éprouve soi-même, une expérience que l'on a faite. Séparer la parole de sa fonction

1. Cf. mon *Esquisse d'une théorie biologique du sommeil*, Ar. de Psychol., IV, 1905, p. 281.

naturelle, c'est lui ravir son mobile même. « Quel extravagant projet de les exercer à parler sans sujet de rien dire; de croire leur faire sentir, sur les bancs d'un collège, l'énergie du langage des passions et toute la force de l'art de persuader, sans intérêt de rien persuader à personne!... On prétend nous former pour la société, et l'on nous instruit comme si chacun de nous devait passer sa vie à penser seul dans sa cellule, ou à traiter des sujets en l'air avec des indifférents. Vous croyez apprendre à vivre à vos enfants, en leur enseignant certaines contorsions du corps et certaines formules de paroles qui ne signifient rien ».

Ces passages me semblent importants : Rousseau y fait nettement la distinction entre l'exercice tout brut, et l'exercice vraiment fonctionnel. Ce dernier consiste à faire jouer la fonction dans son contexte vital, c'est-à-dire dans les conditions où elle est précisément une fonction, un instrument utile. Si l'on fait abstraction de ces conditions, on n'a plus devant soi qu'un simple mécanisme, qu'on actionne à blanc, pour ainsi dire. Or cela n'est plus du tout éducatif. C'est comme si l'on voulait apprendre à un menuisier à raboter sans lui donner de planche à raboter, mais en lui faisant exécuter les mouvements en l'air : ce que cet apprenti ferait, ne serait plus du rabotage, car il n'y a rabotage que pour autant qu'il y a une planche à aplanir. Supprimez la planche, vous n'avez plus devant vous qu'une gesticulation incohérente et sans signification.

Nos divers processus mentaux ne sont pas des facultés ayant en elles-mêmes leur principe d'activité, mais des instruments qui ont pour fonction de servir, d'être utiles à l'individu. Il suffit de faire sentir à l'individu cette utilité pour que ces instruments se mettent à manœuvrer tout seuls : leur fonctionnement est vivifié par leur utilité même. Rousseau insiste avec raison sur ce principe si juste que l'école pragmatiste a remis en lumière. Il faut, dit-il, « occuper l'enfant de manière que non seulement il se sente utile à la chose, mais qu'il s'y plaise à force de bien comprendre à quoi sert ce qu'il fait... *A quoi cela est-il bon?* Voilà désormais le mot sacré, le mot déterminant entre lui et moi ».

La meilleure méthode pour faire naître ces mobiles intérieurs propres à déclancher l'action, c'est de placer l'élève dans des conditions réclamant son activité. Et Rousseau de préconiser, comme le font les éducateurs modernes, un enseignement qui fasse une large place à l'activité spontanée de l'élève.

La contrepartie de cette méthode active, fonctionnelle, est la méthode traditionnelle, dogmatique, qui prescrit du dehors ce que l'enfant doit apprendre, sans s'occuper de savoir s'il le peut, si le programme établi est conforme à ses aptitudes, au degré de son développement. Il arrive alors que, faute de cette précaution, l'enseignement dégoûte, et l'écolier n'en veut pas. On doit alors user de la contrainte, puisqu'on n'a pas su prendre l'enfant par l'appétit. Rousseau a fort bien vu la différence de ces deux procédés tout opposés : « Les plus sages, dit-il, s'attachent à ce qu'il importe aux hommes de savoir, sans considérer ce que les enfants sont en état d'apprendre. » Et il a compris ce qu'il fallait faire pour remédier à cet état de choses. Ce qu'il faut faire, c'est étudier les enfants : « Commencez donc par étudier vos élèves, car très assurément vous ne les connaissez point. »

C'est dès sa naissance que l'enfant est, d'ordinaire, soumis à cette méthode de contrainte; nous avons déjà vu Rousseau protester contre les maillots serrés empêchant les mouvements du nourrisson. Il proteste aussi contre la coutume barbare, et heureusement presque partout disparue, consistant à leur serrer la tête dans des bandeaux. « On dit que plusieurs sages-femmes prétendent, en pétrissant la tête des enfants nouveaux-nés, lui donner une forme plus convenable : et on le souffre! Nos têtes seraient mal de la façon de l'Auteur de notre être : il nous les faut façonnées au dehors par les sages-femmes, et au dedans par les philosophes. » Cette manie de contrainte se retrouve en effet dans toute l'éducation, où l' « on a essayé de tous les instruments, hors un : le seul précisément qui peut réussir, la liberté bien réglée ».

Rousseau rappelle aussi que, pour attirer et maintenir l'attention de l'élève, il faut recourir à l'attrait, à la curiosité naturelle à l'homme, et prendre pour mobile « cette curiosité bien dirigée ». « Ce n'est jamais la contrainte, c'est toujours le plaisir ou le désir qui doit produire cette attention. » — Montaigne, Fénelon, Locke l'avaient du reste déjà dit; mais Rousseau a peut-être mieux saisi les raisons profondes de ces préceptes fondamentaux, et cependant toujours négligés.

C'est aussi tout à fait dans l'esprit de la pédagogie fonctionnelle que Rousseau examine la répression et la canalisation des passions : « c'est une entreprise aussi vaine que ridicule que vouloir les détruire, » il faut donner un autre aliment aux impulsions natu-

relles d'où elles dérivent. Il insiste à plusieurs reprises sur cet art que doit posséder un maître de « donner le change à la Nature ». Certaines méthodes les plus nouvelles de notre pédagogie du XXe siècle (selfgovernment, traitement des jeunes criminels par le travail en colonisation libre[1], etc.,) ne sont que des applications de ce principe de dérivation.

IV. Loi d'autonomie fonctionnelle. — *L'enfant n'est pas, considéré en soi, un être imparfait; il est un être adapté aux circonstances qui lui sont propres; son activité mentale est appropriée à ses besoins, et sa vie mentale constitue une unité.*

La plupart des psychologues ont cru devoir, pour caractériser le psychisme de l'enfant, le comparer à celui de l'adulte : cette comparaison était assurément défavorable à l'enfant, que l'on a été porté à considérer comme un être incomplet, auquel il *manquait* certaines facultés dont il convenait de le doter par des procédés scolaires. Et les premiers auteurs qui ont tenu des « journaux » d'enfants, comme Preyer, se sont précisément attachés à noter le moment d'apparition de ces diverses facultés comme si elles surgissaient tout à coup du néant pour combler un vide resté béant jusque-là. Or cette manière de voir est inexacte, ou tout au moins inféconde, en ce qu'elle conduit à envisager l'enfant comme un être extrabiologique, pour ainsi dire, qui n'a pas une vie propre, et dont la mentalité, pleine de lacunes, ne présente ni continuité ni harmonie fonctionnelle.

Tout au contraire, l'école pragmatico-biologique met l'accent sur le côté pratique de l'activité de l'enfant. De ce point de vue, peu importe si ses processus intellectuels ressemblent ou non à ceux de l'adulte; ces processus ne sont plus considérés que comme des instruments d'adaptation à l'environnement. Il faut les rapporter non pas à ceux de l'adulte, mais à la vie même de l'enfant, à son expérience considérée comme un tout, comme une unité. En un mot, il faut juger l'enfant de son propre point de vue, il faut le raconter en termes empruntés à sa propre expérience[2]. Du reste, le sentiment intérieur de l'enfant corrobore la justesse de cette manière de faire : l'enfant n'a pas l'impression du tout d'être un

1. Voir sur cette question le remarquable travail de Mlle Francia, *Relazione sul primo esperimento di colonizzazione libera dei giovani criminali*, Riv. di Psicol., 1911.

2. Cf. l'intéressant ouvrage, écrit sous l'inspiration de Dewey : I. King, *The psychology of child development*, Chicago, 1903.

être imparfait; il n'éprouve pas de manques, de lacunes, comme un aphasique, je suppose, ou un aveugle psychique, ou quelqu'un qui a oublié la géographie ou la règle des participes.

Un exemple fera mieux saisir qu'une longue argumentation la vérité de cette conception pragmatique et fonctionnelle :

Un têtard, pour n'être pas encore une grenouille, n'en est pas pour cela un être imparfait fonctionnellement parlant. Sans doute, si on le compare à ce qu'il doit devenir un jour, on trouvera qu'il lui manque beaucoup de choses, des poumons, des pattes, que sais-je encore. Mais, si on le considère à son point de vue de têtard, il est un être absolument parfait : ses branchies sont parfaitement adaptées à sa condition actuelle, qui est de vivre dans l'eau, et ses pattes ne lui seraient à ce moment qu'un embarras, elles lui seraient même funestes, en l'invitant à sortir de son milieu, avant qu'il ait des poumons lui permettant d'affronter la vie aérienne. Je ne crois pas exagérer l'importance de ce fait, qu'à tout instant de son développement un être constitue une unité fonctionnelle, en l'élevant à la dignité d'une loi, loi d'autonomie fonctionnelle.

Cette loi est peut-être une vérité à La Palisse. Tant mieux; elle n'en est alors que plus évidente. N'empêche qu'en ce qui concerne le développement psychologique de l'enfant, elle a été fort méconnue, ce qui a eu pour conséquence de lourdes erreurs d'application pratique, dont les écoliers furent et sont encore victimes.

Rousseau, cependant, avait déjà, dans les termes les plus vibrants, appelé l'attention des éducateurs sur cette autonomie de la vie de l'enfant, sur le devoir qui nous incombait à nous adultes, de la considérer pour elle-même. Pour des raisons d'humanité d'abord :

« L'âge de la gaieté se passe au milieu des pleurs, des châtiments, des menaces, de l'esclavage.... Hommes, soyez humains, c'est votre premier devoir : soyez-le pour tous les âges.... Aimez l'enfance, favorisez ses jeux, son aimable instinct.... Pourquoi voulez-vous ôter à ces petits innocents la jouissance d'un temps si court qui leur échappe.... Pères, savez-vous le moment où la mort attend vos enfants? Ne vous préparez pas des regrets en leur ôtant le peu d'instants que la nature leur donne : aussitôt qu'ils peuvent sentir le plaisir d'être, faites qu'ils en jouissent; faites qu'à quelque heure que Dieu les appelle, ils ne meurent point sans avoir goûté la vie. »

Rousseau a très clairement aussi vu l'unité psychologique de la vie de l'enfant. « Chez toutes les nations du monde, les progrès sont proportionnés aux besoins », dit-il dans son *Discours sur l'Origine*. Ce qui est vrai de l'évolution des peuples l'est aussi de celle de l'enfant. Comme Jean-Jacques a bien saisi cette harmonie fonctionnelle qui gouverne la psychogénèse de l'enfant : chaque fonction nouvelle n'apparaît que lorsqu'elle est devenue nécessaire aux besoins. « C'est ainsi que la Nature, qui fait tout pour le mieux, l'a d'abord institué. Elle ne donne immédiatement [à l'homme] que les désirs nécessaires à sa conservation, et les facultés suffisantes pour les satisfaire. Elle a mis toutes les autres comme en réserve au fond de son âme, pour s'y développer au besoin ». Ce faisant, la nature a « mis en égalité parfaite la puissance et la volonté »; — nous dirions, dans notre jargon moderne, qu'elle a réalisé chez l'enfant le principe de l'harmonie fonctionnelle.

L'individu étant tout entier dans chacun de ses actes, il serait vain de faire appel de trop bonne heure à des facultés ou à des sentiments dont la présence suppose des expériences que l'enfant n'a pas encore pu faire. C'est ainsi que l'on évitera de gouverner l'enfant à l'aide de préceptes moraux empruntés à la société des adultes, et qui, étant étrangers à son système de valeurs à lui, lui resteront forcément extérieurs. « La raison du devoir n'étant pas de leur âge, il n'y a homme au monde qui vînt à bout de la leur rendre vraiment sensible... Tant que la sensibilité [de l'enfant] reste bornée à son individu, il n'y a rien de moral dans ses actions; ce n'est que quand elle commence à s'étendre hors de lui, qu'il prend d'abord les sentiments, ensuite les notions du bien et du mal. »

Et si le petit enfant n'est pas raisonnable, c'est simplement parce qu'il n'y a pas avantage, pour sa condition actuelle, à ce qu'il sache raisonner. « En effet, à quoi lui servirait la raison à cet âge? Elle est le frein de la force, et l'enfant n'a pas besoin de ce frein ». — On pourrait ajouter que les problèmes qui se posent à ce moment à l'enfant ne sont pas de ceux dont la solution nécessite la raison : l'expérimentation y suffit. Pour apprendre que son pied, dont la vue l'étonne tout d'abord, lui appartient en propre, le bébé n'a pas besoin de raisonner, il lui suffit de se trémousser, de se tâter, et le sentiment de l'appartenance inscrit dans son cerveau ses droits et ses pouvoirs de propriétaire sans qu'aucun syllogisme ait besoin d'intervenir! — Rousseau a cependant saisi l'essentiel, qui est

l'utilité relative, l'utilité fonctionnelle des facultés à chaque âge. Et cette intuition, en l'amenant à une conception aussi juste que féconde de la mentalité infantile, lui a permis de fonder sur un roc solide à la fois son système éducatif, et les critiques qu'il adresse au système traditionnel.

A chaque âge, donc, l'enfant est un être parfait, — biologiquement parlant, s'entend! — « Chaque âge, chaque état de la vie a sa perfection convenable, sa sorte de maturité qui lui est propre. Nous avons souvent ouï parler d'un homme fait; mais considérons un enfant fait : ce sera peut-être plus nouveau pour nous, et ne sera pas moins agréable. » — Et Rousseau, qui a si bien su voir « l'enfant dans l'enfant », nous a décrit, ou tout au moins a cherché à décrire — et c'est cela surtout qui était nouveau et génial — un enfant « qui a vécu de la vie d'un enfant ».

Le résultat auquel conduit cette conception fonctionnelle de l'enfance, c'est que l'enfant n'est pas simplement un homme inachevé, un homme imparfait, ou en réduction, mais qu'il est un être *sui generis*. Il n'en faudrait pas conclure cependant que le principe même de l'activité est différent chez l'un et chez l'autre. Ce qui diffère, ce sont les mécanismes, la nature des intérêts, — mais l'enfant est semblable à l'homme en ce sens que, comme chez ce dernier, ce qui régit l'activité, c'est le besoin, c'est l'intérêt, de même que, pour se servir l'un d'une branchie, l'autre d'un poumon, le têtard et la grenouille n'en accomplissent pas moins une même fonction, qui est la respiration.

L'homme et l'enfant possèdent donc l'un et l'autre une autonomie fonctionnelle. Cette identité fonctionnelle, qui établit un rapport de profonde ressemblance entre l'homme et l'enfant, en dépit de leurs différences si réelles, n'a pas échappé à notre auteur : « Chaque âge a ses ressorts qui le font mouvoir; *mais l'homme est toujours le même* ».

V. Loi d'individualité. — *Tout individu diffère plus ou moins, sous le rapport des caractères physiques et psychologiques, des autres individus.*

Rousseau, bien que n'ayant, dans sa fiction, suivi le développement que d'un seul enfant, ne se fait pas illusion sur ce que ses exemples ont de trop particulier. « Mes exemples, dit-il, bons peut-être pour un sujet, seront mauvais pour mille autres. Si l'on en prend l'esprit, on saura bien les varier au besoin, le choix tient à

l'étude du génie propre à chacun... Chaque esprit a sa forme propre, selon laquelle il a besoin d'être gouverné; et il importe au succès des soins qu'on prend qu'il soit gouverné par cette forme et non par une autre... Une des choses qui rendent les prédications le plus inutiles, est qu'on les fait indifféremment à tout le monde sans discernement et sans choix. Comment peut-on supposer que le même sermon convienne à tant d'auditeurs si diversement disposés, si différents d'esprits, d'humeurs, d'âges, de sexes, d'états et d'opinions? Il n'y en a peut-être pas deux auxquels ce qu'on dit à tous puisse être convenable ».

Rousseau, sur ce point comme sur les autres, proclamait avec force et bon sens des vérités que les psychologues d'aujourd'hui cherchent à faire pénétrer dans les cercles pédagogiques, et qui y paraissent encore souvent révolutionnaires...

Et cependant, Rousseau n'était pas ici novateur: Il ne faisait guère que répéter ce qu'avait si bien dit « le sage Locke » : « Commencez donc de bonne heure à observer avec soin le tempérament de votre enfant... Car selon que ces différentes qualités prédomineront en lui, vous devrez l'élever d'une manière différente [1] ».

Nous n'insisterons donc pas davantage. Il suffisait de rappeler que Jean-Jacques n'a pas omis cette question d'une si haute importance, qui est au premier rang des préoccupations de la psychologie contemporaine. — Il avait prévu, notons-le aussi, que notre procédé habituel d'inspection grossière ne suffit pas pour analyser le caractère d'un enfant : « Il faut des observations plus fines qu'on ne pense, pour s'assurer du vrai génie et du vrai goût d'un enfant, qui montre bien plus ses désirs que ses dispositions. Je voudrais qu'un homme judicieux nous donnât un traité de l'art d'observer les enfants. Cet art serait très important à connaître : les pères et les mères n'en ont pas encore les éléments ».

Hélas, cet art, nous ne le possédons pas encore. Mais la « psychologie individuelle » travaille à en élaborer les fondements; les chercheurs de laboratoire qui imaginent des tests, recueillent des psychogrammes et établissent des corrélations, se doutent-ils qu'ils répondent, ce faisant, à un souhait de Jean-Jacques?

1. Locke, *De l'éducation des enfants*, XI.

*
* *

Les citations qui précèdent, et dont j'ai tâché de ne pas abuser, sans non plus trop les restreindre, nous obligent à conclure que J.-J. Rousseau était bien réellement parvenu, ainsi que je l'ai affirmé au début, à cette conception de l'enfance à laquelle aboutissent les données les plus récentes de la science et de la pédagogie contemporaines.

Cette conclusion est d'une très grande portée : d'une part, elle nous fait saisir exactement en quoi Rousseau a été un novateur, en quoi il a rompu, ici comme ailleurs, la tradition. D'autre part, elle nous permet d'interpréter son roman de l'*Émile*, et de saisir, sous les fictions de l'artiste, sous les exagérations de l'apôtre, les profondes vérités qu'il recèle; et nous comprenons du même coup pourquoi celles-ci ont été si peu saisies.

Rousseau novateur : on conteste souvent qu'il l'ait été dans le domaine de l'éducation. Il n'aurait fait que répéter ce que tout le monde savait, ou que plagier ses devanciers. « Qu'a fait Rousseau autre chose qu'exposer, et souvent en les dénaturant, de fort anciennes idées en matière d'éducation? » se demande par exemple J. F. Nourrisson [1]. Pour cet auteur, qui semble du reste fortement prévenu, pour des motifs politiques ou confessionnels, contre notre Jean-Jacques, la composition de l'*Émile* n'eût été « qu'une sorte d'exercice littéraire ». Mais alors pourquoi consacre-t-il un chapitre entier à réfuter ce qui ne serait d'après lui qu'un tissu de banalités [2]?

M. Jules Lemaître, qui n'a guère mieux saisi le sens de l'*Émile* est au moins plus logique dans sa critique : « Et il est bien vrai, dit-il, que Rousseau a mis sa marque éloquente sur ces préceptes connus; mais il reste, ici encore, que ce qui est bon lui appartient peu, et que ce qui lui appartient paraît d'une absurdité insolente [3] ».

1. Nourrisson, *J.-J. Rousseau et le rousseauisme*, Paris, 1903, p. 234.
2. Nourrisson, qui « sourit de pitié » à l'idée que Rousseau a pu reprendre à son compte des idées déjà formulées par d'autres, n'a fait lui-même que répéter des accusations lancées par des contemporains de Jean-Jacques, jaloux de ses succès : « L'habileté de M. Rousseau, avait écrit l'un d'eux, se réduit à déterrer dans de vieux écrits les rêveries qui y étaient ensevelies » (*Plagiats de M. J.-J. R. de Genève sur l'éducation*, La Haye, 1766).
3. J. Lemaître, *Jean-Jacques Rousseau*, Paris, p. 241.

Or je crois au contraire que, s'il est vrai que certaines bonnes choses ne lui appartiennent pas, et que ce qui lui appartient est parfois mauvais, l'essentiel, cependant, qui est en même temps le meilleur, est précisément de lui, et rien que de lui.

Sans doute, bien des vérités de l'*Émile* avaient été proclamées par Montaigne, Fénelon, Locke, sur le gavage de la mémoire, sur l'éducation attrayante, et sur la nécessité « d'alleicher l'appétit » pour faire mordre l'élève à l'enseignement qu'on lui présente; Fénelon avait dit aussi qu' « il faut se contenter de suivre et d'aider la nature »; et Locke avait insisté sur les soins que réclame l'éducation physique, et sur bien d'autres choses encore que Jean-Jacques a eu raison de répéter...

Quel est donc le propre de Rousseau? Où est, dans tout cela, son trait de génie?

Voici : tandis que, chez ses prédécesseurs, tous ces judicieux préceptes pédagogiques étaient donnés un peu comme au hasard, vérités isolées sans lien entre elles, fruits, sans doute, d'une perspicacité intelligente, mais insuffisamment justifiées et, pour cela, énoncées dogmatiquement, avec des « il faut » n'étant pas eux-mêmes déduits d'un principe plus général — chez Rousseau, au contraire, nous voyons, pour la première fois, l'art de l'éducation fondé sur une conception scientifique de l'enfant.

C'est là le pas de géant qu'a fait le Citoyen de Genève : il a compris que l'éducation, comme les autres disciplines appliquées, devait être fondée sur une connaissance, que ses préceptes devaient pouvoir être déduits des lois auxquelles conduisent l'observation de l'enfant. Avant d'éduquer l'enfant, observons-le. Le système éducatif gravitant autour de l'enfant, non plus l'enfant couché bon gré mal gré dans le lit de Procuste du système, voilà le grand principe de méthode qui fait de Rousseau le Copernic de la pédagogie.

Ouvrez *L'Éducation des Filles* de Fénelon : le bon archevêque nous montre d'abord que celles-ci sont désœuvrées, vu les « inconvénients des éducations ordinaires ». Puis, dans son 3e chapitre, recherchant « quels sont les fondements de l'éducation », il commence à énumérer des préceptes, très justes je le veux bien, mais qui tombent un peu du ciel. Fénelon y dit, il est vrai, que « la curiosité des enfants est un penchant de la nature qui va comme au-devant de l'instruction », que les questions perpétuelles des enfants « sont des ouvertures que la nature vous offre pour faciliter

l'instruction ». Mais ces choses d'une si colossale importance sont dites en passant; elles ne sont que des fragments de l'édifice; elles en eussent dû être la clef de voûte.

Ouvrez aussi *L'Éducation des Enfants* : Locke débute en rappellant l'impressionnabilité du cerveau, grâce à laquelle « on peut tourner l'esprit des enfants du côté qu'on veut », et il passe immédiatement à la « santé du corps », se perdant dans quantité de détails qu'il aborde au petit bonheur. A la seconde page il traite de l'habillement : « La première chose à quoi l'on doit prendre garde, c'est que les enfants ne soient point vêtus ou couverts trop chaudement en hiver ou en été. » Dans le deuxième chapitre (Du soin qu'on doit prendre de l'âme des enfants) Locke insiste sur la nécessité de former de bonne heure le caractère des enfants. Ensuite il passe aux châtiments, aux récompenses, à la nécessité d'un gouverneur, etc. Il faut arriver au chapitre XVI sur la *curiosité*, pour trouver quelques considérations sur « le moyen que la nature a ménagé pour dissiper l'ignorance dans laquelle [les enfants] viennent au monde ». On le voit, sans qu'il soit nécessaire d'insister davantage, Locke donne les préceptes avant d'avoir sondé la nature propre de l'enfant, tandis que ceux-là auraient dû se fonder sur celle-ci. Il met la charrue devant les bœufs.

Ouvrez maintenant l'*Émile*. C'est tout autre chose! La question est d'emblée élevée à une hauteur où elle n'avait jamais été portée. *Dès la préface*, Jean-Jacques met le doigt sur le mal : « depuis des temps infinis, il n'y a qu'un cri contre la pratique établie ». Et pourquoi donc, puisqu'on réclame tant, la question éducative ne progresse-t-elle pas? C'est que l'on s'est borné jusqu'ici à « censurer d'un ton de maître; pour proposer, il en faut prendre un autre. » Cet autre ton, c'est celui de la science; Rousseau ne dit pas le mot, mais il fait entendre la chose : « On ne connaît point l'enfance »; voilà la source de tout le mal. « Commencez donc par mieux étudier vos élèves » voilà le remède. La question est désormais sur son vrai terrain; ce sera le mérite éternel de Rousseau de l'y avoir placée.

Mais ce mérite n'est pas le seul : après avoir montré comment poser le problème, il a indiqué, de main de maître, et dès le début de l'*Émile*, la voie de sa solution.

Les pages qui précèdent nous ont appris comment, reconnaissant à l'enfance une signification profonde et *sui generis*, il est parvenu a la conception fonctionnelle insufflant à toute sa doctrine éducative

la puissance énorme qu'elle a exercée sur les esprits de ses successeurs, ceux-ci ayant d'ailleurs le plus souvent ressenti cette puissance sans en discerner les véritables motifs.

Mais, il ne suffisait pas, pour édifier une pédagogie, de trouver, ou de pressentir, cette conception fonctionnelle : il fallait encore voir comment, de fait, la nature s'y prend pour développer un enfant. Or, là encore, Rousseau est novateur. A de nombreuses reprises, il insiste sur la nécessité de l'observation; tandis que d'ordinaire on philosophie dans un cabinet, « moi, dit-il, j'en appelle à l'expérience... Au lieu de me livrer à l'esprit de système, je donne le moins qu'il est possible au raisonnement, et je ne me fie qu'à l'observation... Ma méthode est fondée sur la mesure des facultés de l'homme à ses différents âges ». — Peu importe ici que Rousseau ait ou non observé, « mesuré » correctement. S'il s'est trompé ici ou là, qui saurait lui en faire un grief? Nous possédons à peine aujourd'hui des méthodes assez élaborées pour exécuter d'une façon impeccable le plan qu'il avait tracé. Ce n'est du reste pas tant l'exécution de détail qui fait le mérite pédagogique de l'*Émile* que justement son inspiration profonde, la méthode qu'il inaugurait.

Et nous comprenons bien maintenant pourquoi il a été si peu compris. Sans doute, grâce à cette intuition obscure qui permet parfois à la foule de deviner et d'admirer un génie contemporain, bien qu'il exprime des sentiments que sa conscience à elle ignore encore et qui la dépassent, l'*Émile* a produit dès le jour de sa publication une impression considérable. Cependant il a rencontré presque autant d'adversaires que de partisans, et encore aujourd'hui il y a bien des gens qui ne savent rien y trouver de bon. Leur tort est de considérer l'œuvre de Jean-Jacques en myopes; ils négligent de se placer à la distance que réclame la contemplation d'un grand tableau. Aussi les arbres les empêchent-ils de voir la forêt, et attachent-ils à des vétilles une importance exagérée. Ils s'achoppent à des exemples, à des formules, qui ne sont que détails, accidents d'ornementation, artifices d'exposition, sans voir la vérité profonde qu'ils ont pour but d'exprimer. Ou bien encore ils déplacent le point de vue, et d'un problème d'éducation pratique font une chicane théologique ou métaphysique : faut-il citer ici la fameuse question de la *bonté originelle?* — Mais, discuter la question de savoir si, à sa naissance, l'enfant est moral, immoral, ou contient une mixture de bon et de mauvais, est une chose essentiellement oiseuse, tout

au moins pour l'éducateur. Celui-ci a, ma foi, une tâche plus intéressante, et surtout plus utile : ce dont il doit se préoccuper, c'est des moyens à appliquer pour que l'enfant se développe dans le sens de la moralité. Or Rousseau a voulu montrer d'une part que ces moyens seraient d'autant plus efficaces que l'on se rapprocherait davantage de ceux dont se sert la nature pour développer les individus; d'autre part que le fait de contrecarrer l'évolution naturelle, était non seulement stérile, mais encore nuisible, soit parce que l'on entravait le développement normal, soit parce que l'on dégoûtait l'enfant de la vertu, en la lui présentant d'une façon inopportune. Je ne vois pas qu'il y ait dans tout cela matière à scandale!

On s'est efforcé aussi de montrer, un peu pédantesquement, qu'il y a une contradiction entre le fait d'écrire un traité d'éducation, et de le commencer par un « tout dégénère entre les mains de l'homme ». Alors, Émile dégénérera aussi entre les mains de Jean-Jacques? — Mais ne voit-on pas que celui-ci part, ou pense partir, *d'un fait* lorsqu'il pose cette dégénérescence des enfants comme étant la conséquence de la « pratique établie »? Et c'est précisément pour y remédier qu'il propose de suivre davantage les procédés de la nature.

Le principe de l'éducation négative, qui est resté pour beaucoup le principe fondamental de l'*Émile*, n'en est réellement, si on le prend à la lettre, qu'un tout petit côté. Jamais Jean-Jacques, du reste, n'a prétendu qu'il ne faille pas guider l'enfant; n'a-t-il pas donné à Emile un maître qui l'accompagne partout? Sans doute il estimait qu'il valait mieux ne rien faire que faire mal; mais le véritable esprit du principe, c'est surtout qu'il fallait, chaque fois que cela était possible, mettre l'enfant en mesure de se tirer seul d'affaire. En sorte que, on le voit, cette éducation en apparence négative est au fond l'éducation la plus vraiment *active* qu'il se puisse imaginer, puisqu'elle met constamment en jeu l'initiative de l'enfant, ses « ressorts », ses impulsions spontanées, sa volonté.

Eh bien, encore une fois, toute cette incompréhension que l'on a manifestée à l'égard de Jean-Jacques se conçoit elle-même fort bien. Celui-ci écrivait l'*Émile* pour un temps qui n'est pas encore venu, tout au plus commence-t-il à poindre. Il s'en doutait : « Mon sujet était tout neuf après le livre de Locke, et je crains fort qu'il ne le soit encore après le mien ». Hélas, il l'est encore, ou presque.

Comme Lamarck, par exemple, qui a dû attendre plus d'un siècle que justice lui fût rendue, et dont on peut dire que l'œuvre se modernise à mesure que le temps s'écoule, Rousseau sera pénétré des jeunes générations mieux que des anciennes. Dans sa lettre d'adhésion à la *Société Jean-Jacques Rousseau*, Tolstoï écrivait : « Rousseau ne vieillit pas[1]. » En songeant à sa conception de l'enfance, nous dirons même : Il rajeunit.

La psychologie moderne, loin de diminuer la doctrine éducative de Rousseau, l'élève plus haut qu'elle n'avait jamais pu être encore, parce que jamais encore comme aujourd'hui on n'avait été en mesure d'en saisir la signification profonde et vitale.

Ed. Claparède.

1. *Annales de la Société Jean-Jacques Rousseau*, Genève, vol. I, 1905, p. 7.

INFLUENCES ET VARIÉTÉS

QUELQUES MOTS SUR LA QUERELLE DE HUME ET DE ROUSSEAU

Après la conclusion de la paix entre la France et l'Angleterre, à la fin de la guerre de sept ans, Hume était venu à Paris en qualité de secrétaire d'ambassade. Grand admirateur du génie de Rousseau, et touché de la situation lamentable où il se trouvait, expulsé de Suisse, condamné en France, Hume s'offrit à lui procurer un asile en Angleterre. D'autres propositions du même genre lui étaient faites au même moment. Après de longues hésitations, et sur le conseil, semble-t-il, de milord Maréchal, Rousseau finit par se décider pour celle de Hume. Qu'il ait préféré l'Angleterre aux autres pays dont on lui parlait, qu'il ait été séduit par la pensée de trouver enfin un refuge paisible sur cette terre de liberté, on en voit assez bien les raisons. Mais il n'ignorait pas que Hume, de qui Mme de Boufflers, Mme de Verdelin et la maréchale de Luxembourg lui disaient tant de bien, était aussi fêté et choyé par les « philosophes », qu'il fréquentait assidûment chez le baron d'Holbach, et qu'il était lié avec d'Alembert. Comment Rousseau, si ombrageux, si soupçonneux, si porté à imaginer des complots contre son honneur et contre sa sécurité, a-t-il pu consentir à se laisser emmener en pays étranger, à se laisser chercher un logis, à se laisser procurer une pension par un ami de ses ennemis? On ne peut l'expliquer, sans doute, que par l'extrême embarras où il se trouvait alors, et par le prestige que l'Angleterre exerçait sur son imagination.

Pourtant il était facile de prévoir que la confiance de Rousseau ne serait pas durable, et que Hume, si dévoué et si attentif qu'il se

montrât, ne tarderait pas à lui devenir suspect. Les bons amis de Hume l'avaient charitablement averti qu'il faisait une sottise : d'Holbach le prévenait qu'il allait réchauffer un serpent dans son sein. Hume tint bon cependant, tout amoureux qu'il fût de sa tranquillité. Le génie de Rousseau lui paraissait incomparable, et ses malheurs l'attendrissaient. Il s'estimait trop heureux de pouvoir lui assurer la paix. Rousseau, venant de Strasbourg, rejoignit Hume à Paris en décembre 1765.

Le 20 décembre, Hume écrit à son ami le Dr Blair, « Il faut que je sois très prochainement à Londres, pour remercier le roi de sa bonté à mon égard, et pour trouver un domicile au célèbre Rousseau, qui a refusé des invitations de la moitié des rois et des princes de l'Europe afin de se mettre sous ma protection.... Nous partons ensemble dans quelques jours.... Il est impossible d'exprimer ou d'imaginer l'enthousiasme des gens d'ici pour Rousseau. Comme on croit qu'il est sous ma garde, tout le monde, et surtout les grandes dames, me tourmente pour se faire présenter à lui. On me glisse dans la main des rouleaux d'or, en me priant instamment de tâcher de les lui faire accepter. Je suis sûr que si j'ouvrais une souscription avec son consentement, je recevrais 50 000 livres sterling en une quinzaine... Voltaire et tous les autres sont entièrement éclipsés par lui [1]... » Suit un éloge très vif du caractère de Rousseau, que Hume compare à Socrate, et dont il se croit très sincèrement aimé. La date du départ fut avancée, parce que Rousseau avait hâte d'échapper aux importunités de ses admirateurs indiscrets. Dans les premiers jours de décembre 1766 tous deux passèrent de Calais à Douvres, en compagnie de M. de Luze, un Genevois ami de Rousseau. La traversée dura douze heures.

Le séjour de Rousseau en Angleterre est connu aujourd'hui dans tout le détail désirable, grâce à l'excellent travail que M. Louis-J. Courtois a fait paraître dans les *Annales Jean-Jacques Rousseau* en 1910. Je n'en reprendrai pas ici le récit. Je n'en retiendrai que ce qui peut éclairer la querelle qui éclata bientôt entre le protecteur et le protégé, et nous faire entrer dans les raisons d'agir de ces deux « philosophes » si peu semblables l'un à l'autre.

Pendant les premières semaines, tout alla à souhait. Rousseau, en débarquant, avait sauté au cou de Hume, et, sans mot dire, lui

1. Burton, *Life and correspondence of David Hume*, II, 297-9.

avait couvert le visage de ses baisers et de ses larmes. Il ne l'appelait pas autrement que « mon cher patron ». A Londres, où l'on s'arrêta, Rousseau, vêtu en Arménien, fut l'objet de la curiosité publique, presqu'autant qu'à Paris; mais l'accueil qu'il reçut ne lui déplut pas. Le difficile était de trouver, en province, un séjour qui lui convînt. La présence de Thérèse, et les égards que Rousseau exigeait pour elle, rendaient le choix plus malaisé. Plusieurs propositions furent examinées et rejetées. Enfin, par bonheur, Rousseau agréa l'offre qui lui fut faite par un riche propriétaire anglais, Richard Davenport. Celui-ci mettait à sa disposition le domaine de Wootton, dans le comté de Derby, qu'il possédait et qu'il n'habitait pas. Rousseau accepta, à condition de payer un loyer — 30 livres sterling par an, — que Davenport consentit à toucher pour lui faire plaisir.

Les choses ainsi réglées à la satisfaction de Rousseau, les deux amis se séparèrent. Hume resta à Londres, et Rousseau s'en fut s'installer à Wootton où Thérèse arriva plus tard. La contrée lui plut. Le paysage rappelle d'assez près celui du Jura. Il est familier aux lecteurs de George Eliot, car c'est précisément celui où elle a placé son admirable roman d'*Adam Bede*. Rousseau herborisait, se promenait dans la campagne, fréquentait quelques voisins, faisait de la musique, écrivait. Il fallait supporter pourtant quelques petits désagréments. Thérèse s'ennuyait. Elle n'entendait pas un mot d'anglais, et ses relations avec les domestiques de confiance laissés à Wootton par Davenport manquaient de cordialité.

Mais surtout l'imagination inquiète de Rousseau travaillait. Déjà le 31 mars, c'est-à-dire dix jours à peine après son arrivée à Wootton, il écrivait à M. d'Ivernois qu'il avait découvert que Hume était « lié avec ses plus dangereux ennemis, et que s'il n'était pas un fourbe, il aurait intérieurement beaucoup de réparations à lui faire[1] ». Pendant trois mois, l'orage couva, les nuages s'amoncelèrent; quelques signes avant-coureurs se produisirent, auxquels Hume, dont l'attention n'était pas éveillée, ne comprit rien. Tout d'un coup, le 23 juin, la foudre éclata. En réponse à une lettre où Hume l'entretenait de la pension qu'il avait obtenue pour lui du roi d'Angleterre, Hume en reçut une où Rousseau lui signifiait une rupture irréparable, dans les termes les plus mortifiants. Elle se terminait par ces

1. Musset-Pathay, *Vie de Rousseau*, I, 116. Cité par Burton, II, 325.

mots. « Je laisse un libre cours aux manœuvres de vos amis, — aux vôtres, et je vous abandonne avec peu de regret ma réputation durant ma vie, bien sûr qu'un jour on nous rendra justice à tous deux. Quant aux bons offices en matière d'intérêt avec lesquels vous vous masquez, je vous en remercie et vous en dispense. Je me dois de n'avoir plus de commerce avec vous et de n'accepter, pas même à mon avantage, aucune affaire dont vous soyez le médiateur. Adieu, Monsieur, je vous souhaite le plus vrai bonheur, mais comme nous ne devons plus rien avoir à nous dire, voici la dernière lettre que vous recevrez de moi. »

Qu'on s'imagine la stupéfaction du « cher patron » lisant cette déclaration de guerre! Hume n'en croyait pas ses yeux. Le 26 juin, il répond à Rousseau, sur un ton de dignité blessée, pour lui demander de quoi il a pu se rendre coupable, sinon des témoignages répétés de l'affection la plus tendre et du dévouement le plus actif. Il somme Rousseau de laisser là les accusations vagues et de préciser ses griefs. — Peine perdue. Rousseau n'ouvre même pas sa lettre. Peut-être n'en aurait-il jamais pris connaissance, sans l'insistance de Davenport, que Hume avait mis tout de suite dans la confidence, en lui envoyant une copie de sa lettre. Davenport fit tout pour persuader à Rousseau qu'il devait au moins à Hume une explication. Rousseau céda enfin, et écrivit la célèbre lettre à Hume du 10 juillet. Ce long réquisitoire, qui ferait à lui seul une brochure, démontre avec la dernière évidence, en même temps que la parfaite sincérité de Rousseau, l'inanité complète des torts qu'il imputait à son ami de la veille. C'est l'œuvre d'une imagination surexcitée qui transforme ses soupçons en preuves et ses pressentiments en certitudes. Une sorte d'hyperesthésie aiguë se trahit dans cette logique passionnée, et ne permet pas de douter que l'auteur ne soit plus malheureux que méchant. L'excellent Davenport, qui voyait souvent Rousseau, ne s'y est pas trompé. « Rousseau me fait vraiment de la peine, écrit-il à Hume le 6 juillet. Il est inquiet, il se tourmente continuellement, il a une mine terrible. Il est presque impossible de comprendre la bizarrerie de sa sensibilité excessive; aussi je conclus que lorsqu'il se rend coupable d'une erreur ce sont ses nerfs qui sont en faute plutôt que son cœur. Des choses qui ne feraient pas la moindre impression sur une âme lourde comme la mienne l'irritent jusqu'au plus extrême degré de l'exaspération. Bref, il me semble qu'il souffre de jalousie : il pense que vous aimez quelques

savants hommes (*sic*) que malheureusement il appelle ses ennemis [1] ».

Pour ne citer qu'un ou deux traits, Rousseau raconte qu'il a compris tout d'un coup la trahison dont il était victime, en surprenant un regard que Hume jetait sur lui; un autre jour, pendant leur voyage, il avait entendu Hume s'écrier en rêve : « Je tiens Jean-Jacques Rousseau! » — Hume a beau répondre qu'il ne croit pas avoir l'habitude de parler français quand il rêve : à quoi sert de réfuter un réquisitoire dont toute la force est dans la passion soupçonneuse qui l'a fait écrire? A quoi bon démontrer que les faits allégués sont insignifiants ou dénaturés? Hume l'essaya cependant. Il va sans dire que Rousseau ne voulut rien entendre [2].

*
* *

Hume se serait sans doute consolé assez vite de l'ingratitude de Rousseau, et de cette amitié perdue. Mais il se disait avec épouvante que, non plus que cette amitié, la rupture ne pouvait rester secrète : tout à l'heure le public allait en être informé. Autant il avait été agréable et flatteur de jouer, devant Paris et devant l'Europe, le rôle de protecteur de Rousseau, autant il était effroyable d'être exécuté par lui, d'être traité par lui, devant ce même public, de fourbe, d'imposteur et de faux ami. Comme Hume allait payer cher les satisfactions d'amour-propre que son « patronage » lui avait procurées! — Il eut peur, et la peur est mauvaise conseillère. Elle lui fit commettre une première faute, lorsque, aussitôt après avoir reçu la lettre de rupture du 23 juin, et sans même attendre les explications qu'il réclamait, il expédia au baron d'Holbach un rapport indigné sur l'ingratitude et sur la scélératesse de Rousseau. Quel régal pour la société des « philosophes » qui se réunissait chez d'Holbach, et qui exécrait Rousseau! Personne ne se crut tenu au secret : Hume d'ailleurs ne l'avait pas demandé. La nouvelle se répandit comme une traînée de poudre. Le scandale fut prodigieux, et la querelle entre Hume et Rousseau prit tout de suite les proportions d'une « affaire ».

Hume écrit à Mme de Boufflers qu'il en est très surpris : « Je

1. Burton, II, 337.
2. Cf. Frederika Macdonald, *Jean-Jacques Rousseau, a new criticism*, II, p. 185 et suiv., où l'auteur s'efforce de prouver que Rousseau a raison sur tous les points.

n'imaginais pas, dit-il, qu'une histoire privée racontée à un particulier, ferait le tour du royaume en un instant. Si le roi d'Angleterre avait déclaré la guerre au roi de France, ce n'aurait pas été plus vite le sujet de toutes les conversations [1]. » Ce tapage assourdissant, déchaîné en somme par la peur que Hume avait ressentie, eut pour effet d'augmenter encore cette peur, et de l'induire à une faute plus grave. Il fit un recueil de toutes les pièces relatives à la querelle, et il l'envoya à ses amis de Paris, en leur demandant s'il devait le publier. Il se défend d'en avoir envie; il dit que s'il l'imprime, il ne l'imprimera qu'à regret. Mais on sent qu'il sollicite un conseil avec le secret désir de se voir pousser à un acte qu'il regrettera d'avoir commis, et qu'il veut tout de même commettre. « Je ne sais vraiment, écrit-il le 12 août à l'abbé Le Blanc, quel usage faire de ce recueil.... Bien que ma conduite ait été tout à fait innocente, et même, à vrai dire, fort méritoire, il semble que, comme il arrive dans ces sortes de ruptures, j'aurai à supporter ma part de blâme. La publication de ces pièces m'en laverait entièrement. Pourtant, j'avoue que j'ai de la répugnance à en appeler au public; je crains que cette publication ne soit vraiment la seule chose à blâmer de ma part dans cette affaire. Vous savez qu'il n'y a personne dont le jugement m'importe plus que le vôtre : pensez un peu à la chose. Si Mme de Dupré était à Paris, je désirerais qu'elle vît ces pièces et qu'elle me dît son opinion. Malheureusement M. Tronchin ne pourra comprendre que les documents français. Qu'aurait fait son ami Fontenelle en pareille occurrence?... Il faut que je vous demande d'envoyer ces documents à d'Alembert quand vous les aurez lus. M. Turgot les aura par lui [2].... »

Les sages conseils ne manquèrent pas à Hume. Mme de Boufflers, qui était particulièrement liée avec lui, et avec Jean-Jacques, sans excuser ce dernier, n'hésite pas à blâmer le procédé de Hume. Elle regrette en termes très vifs qu'il ait envoyé sa lettre si dure pour Rousseau au baron d'Holbach. Ceux qui *font profession* d'être ses amis en France vont le pousser à faire davantage.... Elle le supplie de regarder avec compassion un homme qui a attiré sur sa tête une foule de calamités, et de traiter avec une pitié généreuse un adversaire qui ne peut faire de mal qu'à lui-même.... Milord

1. Burton, II, 346.
2. *Ibid.*, II, 347-8.
3. *Ibid.*, II, 353.

Maréchal tient le même langage. « Vous avez fait, écrit-il à Hume le 15 août, tout ce qui était en votre pouvoir pour le servir. Son écart de conduite m'afflige plus pour lui que pour vous, qui, j'en suis sûr, n'avez rien à vous reprocher. Il sera bon et humain de votre part, et tout à fait digne du « bon David » de ne rien répondre. »

Mme Dupré de Saint-Maur, dont Hume désirait avoir le sentiment, lui donna son avis dans la jolie lettre suivante[1] :

Montigny, le 20 août 1766.

Il ne fallait pas, Monsieur, vous aimer autant que je vous aime pour être vivement affectée du bizarre dénouement de votre union avec Jean-Jacques. Tout Paris y a pris part, les uns avec intérêt, les autres par pure curiosité. Les premiers indices de votre mécontentement ont tout d'abord excité ces deux sentiments : avec quelle impatience n'a-t-on pas attendu l'explication d'une énigme dont il était impossible de deviner le mot! A peine a-t-il été connu que l'indignation contre Rousseau a été générale. Ses amis, c'est-à-dire les amateurs de ses ouvrages, ne l'ont défendu qu'en disant qu'il est fou; les vôtres se sont affligés de voir un ingrat extravagant détruire en un moment le plaisir, si digne de vous, que vous preniez à faire son bonheur. Je vous avoue, Monsieur, que c'est à ce sentiment-là que mon cœur s'est arrêté. Les indifférents ont raisonné diversement. Ceux d'entre eux qui se piquent de n'agir jamais que prudemment ont dit que vous vous étiez trop pressé de répandre tant de bienfaits sur Jean-Jacques avant que de vous être assuré qu'il en fût digne; ceux qui guettent les philosophes pour les trouver en faute ont eu une joie plate et maligne de voir celui qui avait réuni tous nos suffrages trompé par un usurpateur du même titre. J'ai vu de tous ces gens-là, Monsieur, mais je n'en ai point rencontré qui vous supposassent l'ombre d'un tort vis-à-vis de Rousseau. Faites-nous donc l'honneur de croire que vous n'avez pas plus besoin de justification en France qu'en Angleterre. M. de Montigny reçut avant-hier au soir les papiers que vous lui avez envoyés; nous passâmes une partie de la nuit à les lire. M. de Trudaine était déjà retiré et n'en a pris connaissance qu'hier. M. et Mme de Montigny, M. de Fourqueux de Fournière, Saurin et moi étions de la première lecture. Elle nous a fait à tous la même impression. Si nous différons en quelque chose sur l'opinion (qu'elle) donne de Rousseau, ce n'est que par des nuances imperceptibles. On ne peut atténuer le vice de son cœur qu'en lui supposant plus de degrés de folie; votre conduite à son égard est au-dessus de toute objection. Vous avez voulu le rendre heureux, il n'en est pas susceptible. D'autres avant vous l'avaient tenté sans plus de succès; mais le voilà bien plus malheureux que jamais, parce qu'il est

1. Nous devons communication de cette lettre à l'aimable obligeance de M. Raymond Chalmel, professeur au collège du Quesnoy, à qui la bibliothèque de la Société royale d'Edimbourg a bien voulu permettre d'en prendre copie.

avili et dégradé, parce que à quelque degré que se portent à présent ses malheurs, il n'a plus à attendre des amis les plus sensibles que de la compassion. Qu'a donc à redouter l'excellent David Hume d'un être aussi déplorable, aussi abandonné? Rien assurément. Par conséquent rien à faire, rien à écrire, encore moins à imprimer. Renoncer à une chimère, charmante à la vérité; se féliciter de n'avoir à rompre qu'avec un séducteur et non avec un ami; rire même de ce que les lumières de la plus saine philosophie combinées avec les sentiments les plus exquis ne mettent pas à l'abri d'être trompé par un fol plein de talent et d'artifice. Voilà, ce me semble, Monsieur, la façon de penser de ceux de vos amis qui habitent actuellement Montigny. Les mânes de Fontenelle invoquées nous paraissent du même avis. C'est à M. Trudaine qu'elles (*sic*) ont répondu, et avec raison, puisqu'il n'a jamais été mieux entendu que par lui, et que vous remplissez si parfaitement dans son cœur et dans son estime le vide qu'il y a laissé. Je ne vous dis rien pour M. et Mme de Montigny.... La précaution de déposer votre commerce littéraire entre les mains de quelques amis nous paraît la seule précaution à prendre. Encore faut-il, dit M. de Trudaine, que ce soient des amis prudents.

Même son de cloche dans une lettre de Turgot à Hume :

... M. de Montigny m'a dit que vous désiriez savoir ma façon de penser. Vous imaginez bien qu'elle ne peut être douteuse sur le fond de l'affaire, et je crois qu'excepté Rousseau, et peut-être Mlle Le Vasseur, il n'y a personne dans le monde qui s'imagine, ni qui eût jamais imaginé que vous ayez mené Rousseau en Angleterre pour le trahir, et à qui sa longue lettre et ses démonstrations ne fassent pitié. Mais je vous avoue que j'y vois toujours plus de folie que de noirceur. J'y vois des sophismes dont une imagination se sert pour empoisonner les circonstances les plus simples et les transformer au gré de la manie qui l'occupe. Mais je ne crois point que ces extravagances soient un jeu joué, et un prétexte pour secouer le poids de la reconnaissance qu'il vous doit.... Je persiste donc à ne le croire que fou, et je suis affligé que l'impression trop vive qu'a faite sur vous sa folie, vous ait mis dans le cas de la faire éclater et de la rendre irrémédiable; car le bruit qu'a fait votre lettre au baron est pour Rousseau une démonstration que ses conjectures étaient fondées sur la vérité même. Il a bien mandé à Mme de Boufflers qu'il ne se plaignait pas, et que cette lettre qui vous a donné lieu de le diffamer comme le dernier des hommes, n'était écrite qu'à vous. L'éclat que vous avez fait lui a fait tout le mal possible, et sa lettre ne vous en a fait aucun....

Après vous avoir dit aussi franchement mon avis, vous serez surpris peut-être de me voir presque revenu à l'avis de faire imprimer. La folie de Rousseau est telle qu'il a écrit ici différentes lettres dans lesquelles il regarde votre trahison comme si constante, et les démonstrations comme si terrassantes pour vous, qu'il vous défie de publier les pièces sans vous déshonorer, à moins que vous ne les falsifiez; ce ne sont pas ses termes, mais c'en est le sens. Si cette espèce de défi devenait public à un certain point, et faisait

plus d'impression en Angleterre qu'il n'en peut faire en France, peut-être serez vous obligé d'imprimer.... Voilà quel est actuellement mon penchant. Mais comme je ne vois à cela rien de pressé, je crois que vous ferez bien de vous donner tout le temps d'y réfléchir. Plus vous mettrez dans cette affaire de modération et même d'indifférence, plus le tort de Rousseau deviendra évident[1]. »

Le sentiment de Turgot était donc semblable à celui de Mme de Saint-Maur : ne rien faire, à moins d'y être forcé par Rousseau. D'Alembert même avait été d'abord opposé à une publication. Mais dès le 21 juillet, à la suite d'une sorte de conseil de guerre tenu par les « philosophes », il a changé d'avis :

« Le hasard a voulu, écrit-il à Hume, que la plupart de vos amis et surtout ceux à qui vous me conseillez de lire votre lettre, se soient trouvés réunis chez Mlle de l'Espinasse, presque au moment que je l'ai reçue : M. Turgot, M. l'abbé Morellet, M. Roux, M. Saurin, M. Marmontel, M. Duclos. Tous unanimement (Turgot du moins et Saurin devaient changer bientôt de sentiment), ainsi que Mlle de l'Espinasse et moi, sommes d'avis que vous devez donner cette histoire au public, avec toutes ses circonstances.... » Suivent des conseils de prudence, et une sorte de plan pour la brochure que Hume devra composer. « Enfin, mon cher ami, nous vous recommandons et nous vous conjurons de mettre dans cette brochure la plus grande modération mais en même temps la plus grande clarté. »

Ce fut sans doute cet avis qui détermina Hume à composer le recueil au sujet duquel il consulta l'abbé Le Blanc, Mme de Saint-Maur et ses amis, Turgot, et d'Alembert lui-même. Mais, en cette circonstance, il eut dû se défier des « philosophes ». Leur conseil ne pouvait guère ne pas être intéressé, venant de gens qui se réjouissaient de tous les coups portés à Rousseau, et qui n'auraient pas vu échapper sans regret une occasion de le rendre odieux. C'est ce que Horace Walpole dit nettement à Hume. Walpole avait contribué pour une bonne part à exaspérer Rousseau. Il avait publié une prétendue lettre du roi de Prusse à Rousseau pour lui offrir un asile dans ses États, qui était d'une ironie méchante et cruelle. Rousseau l'avait d'abord attribuée à Voltaire. Ensuite il fut persuadé qu'elle était de d'Alembert. Et son irritation s'accrut encore quand il apprit, à n'en pouvoir douter, qu'un Anglais — un ami de Hume,

1. Burton, II, 332-3. Lettre du 7 septembre 1766.

— en était l'auteur. Walpole avoua en effet, et prit soin de dire que Hume n'avait été pour rien dans cette mystification. A Hume lui-même il écrivait, le 26 juillet :

« La clique des gens de lettres vos amis est telle qu'on peut l'attendre d'une clique de gens de lettres, c'est-à-dire, parfaitement absurde. Ils se constituent solennellement en consistoire pour décider comment on discutera avec un fou. Ils jugent indispensable pour votre réputation que vous leur donniez le plaisir de voir Rousseau livré au public, non pas parce qu'il vous a attaqué, mais parce qu'il les a attaqués, eux. Si Rousseau imprime, il faut que vous imprimiez aussi. Mais tant qu'il ne le fait pas, je ne le ferais sûrement pas non plus[1]. »

*
* *

Pourquoi Hume n'a-t-il pas suivi le sage conseil que lui donnaient aussi les meilleurs de ses amis en France, ceux en qui il avait d'ordinaire le plus de confiance? Pourquoi se résolut-il à publier malgré tout sa brochure[2], en France et en Angleterre? Deux motifs semblent avoir surtout pesé sur sa décision. En refusant de faire ce que les « philosophes » lui recommandaient formellement, en renonçant à l'offensive qu'il avait commencé à prendre contre Rousseau, il risquait de les mécontenter, et de perdre ainsi les seuls alliés sur lesquels il pût compter pour le défendre devant l'opinion, si Rousseau l'attaquait, ou s'il ripostait. Pour être chaudement protégé par eux, il fallait d'abord les satisfaire, et ne pas leur dérober leur proie. Mais surtout — et cette raison à dû être décisive dans l'esprit de Hume : il le laisse entendre à plusieurs reprises, — il s'agissait pour lui de prendre les devants. Rousseau écrivait ses mémoires. Il l'avait dit; on le savait, et la foule de ses admirateurs les attendait avec une avide impatience. Hume allait-il se voir cloué au pilori dans ces mémoires? Rousseau y emploierait-il sa redoutable éloquence à le peindre sous la figure d'un traître? Qui sait si le génie de Rousseau ne prêterait pas quelque force aux imputations les plus fausses, et si Hume ne serait pas éternellement la victime d'un chef-d'œuvre de perfidie? Etre perdu de réputation devant la postérité!

1. Burton, II, 361.
2. *Exposé succinct de la contestation qui s'est élevée entre M. Hume et M. Rousseau, avec les pièces justificatives*, Paris, 1766.

A cette idée Hume se sentait au supplice et perdait tout sang-froid. Coûte que coûte, il fallait parer à ce danger. Or, il n'y avait qu'un moyen de l'écarter à coup sûr : publier, au plus tôt, toutes les pièces du procès. Le procédé était peu correct, et l'on peut ajouter, presque inhumain, à l'égard de Rousseau. Hume passa outre, néanmoins, tant ce qu'il redoutait lui paraissait intolérable. La peur fut plus forte que les scrupules. Pour répondre d'avance à qui l'accuserait d'avoir falsifié les documents, il offrit de déposer les originaux au British Museum. Celui-ci, on ne sait pourquoi, refusa de les prendre.

La suite des évènements fit voir que les craintes de Hume étaient vaines. Le bruit de la querelle tomba aussi vite qu'il s'était élevé : peut-être parce que Rousseau ne se soucia pas de la prolonger et ne publia rien. En outre, les bizarreries de Rousseau, sa disparition subite de Wootton, le 1er mai 1767 et sa fuite inexplicable, la terreur folle dont il fut saisi à Douvres en voyant qu'il ne pouvait s'embarquer tout de suite, tout cela montra bien qu'il aurait mieux valu ne pas s'arrêter aux accusations de Rousseau comme s'il était de sang-froid et pleinement maître de lui-même. Enfin, les *Confessions* ne devaient rien contenir dont Hume pût s'alarmer.

« Je n'ai rien à dire de M. Hume, écrivait Rousseau, alors qu'il était encore à Wootton, quelque temps après la publication de la brochure de Hume, sinon que je le trouve bien insultant pour un bon homme, et bien bruyant pour un philosophe. » Les relations entre eux ne se renouèrent jamais. Au moment où Rousseau quitte l'Angleterre, en août 1767, Hume suit ses mouvements avec l'attention la plus vive : ses appréhensions ne l'ont pas encore quitté. « J'attends avec quelque curiosité de lire ses mémoires; ils suffiront, je suppose, à me justifier aux yeux de tout le monde, et aux miens, d'avoir publié ses lettres et un récit de l'affaire [1]. » — Et, huit jours plus tard, il écrit au même correspondant : « J'ai interrogé M. Davenport au sujet de ces mémoires que Rousseau disait être en train d'écrire, et je lui ai demandé s'il les avait jamais vus. Il m'a répondu que oui. C'est un ouvrage qui doit avoir douze volumes, mais Rousseau n'en a encore terminé que le premier, qu'il a composé entièrement à Wootton.... Je crois que je puis attendre en toute sécurité le récit qu'il fera de nos relations. Mais néanmoins

1. Burton, II, 378. Lettre à Adam Smith du 8 oct. 1767.

cet incident (la rédaction des mémoires) que je prévoyais, me justifie en quelque mesure d'avoir publié ses lettres, et peut excuser une démarche que vous, et moi-même, nous avons été parfois tentés de blamer, et souvent de regretter[1]. »

Hume sent bien que, pour se défendre contre un danger hypothétique, il a commis une cruauté certaine, et peu digne de son caractère. Comme le remarque son biographe, Burton, il n'était pas homme à exprimer bruyamment son repentir ou ses regrets. C'est dans son silence même et dans ses actes ultérieurs que l'on découvre son désir de trouver une compensation pour la peine excessive qu'il avait infligée à son adversaire. On voit, par les lettres de ses amis de France, que dès 1767 il s'employait activement à protéger Rousseau contre les rigueurs du gouvernement français, et à obtenir pour lui l'autorisation de résider en France. « La chose est possible hors du ressort du Parlement de Paris, lui écrit Turgot le 1er juin 1767, mais il faut que le roi y consente. Il n'y a que l'intérêt même que vous y prenez et la singularité de cette circonstance qui puisse peut-être adoucir le roi sur le compte de Rousseau, en faisant demander la chose en votre nom par M. de Choiseul[2]. » Ce n'était pas, de la part de Hume, générosité pure : c'était aussi une sorte d'aveu, et comme un désir de réparation.

L. Lévy-Bruhl.

1. Burton, II, 379-80.
2. *Ibid.*, 381.

ROUSSEAU ET KANT

Dans le mouvement universel que Rousseau a excité de son temps par sa personne et par ses livres, on sait à quel point l'Allemagne de la dernière partie du XVIIIe siècle s'est laissé fièvreusement entraîner. L'invasion de l'esprit de Rousseau dans la littérature et la pensée allemande coïncide avec la réaction artistique et intellectuelle qui se produit de tous les côtés contre le médiocre et stérile rationalisme de l'*Aufklärung*, contre les longues habitudes d'asservissement à des règles abstraites et à des modèles tout faits. Dans la période d'émancipation, dite du *Sturm und Drang*, c'est la nature que l'on se plaît à glorifier de toutes les façons et sous toutes les formes, — la nature retrouvée dans sa simplicité première, ou interprétée, en dehors de toute convention factice, par cette merveilleuse puissance naturelle qu'est le génie. Que, dès lors, Rousseau apparût comme l'un des prophètes des temps nouveaux, ce n'était pas surprenant : il avait, par son œuvre, imprimé la secousse violente qui devait arracher le vieux monde à la tyrannie des préjugés artificiels et des traditions surannées. Tous les écrivains allemands de l'époque reconnaissent son inspiration comme la leur, Lenz, Klinger, Hamann, Herder, Jacobi, Schiller, Gœthe; et leur enthousiasme sans bornes va jusqu'à opérer d'assez singulières transfigurations de sa personne. Il arriva à Schiller d'écrire que Rousseau était beaucoup trop noble pour cette terre, et qu'après sa mort, libéré des indignes persécutions qui s'étaient déchaînées sur lui, il était remonté vers ceux qu'il avait quittés, vers les anges, ses frères.

C'est chose de prime abord inattendue, que le sévère philosophe de la raison pure, l'austère Kant, ait fait entendre dans ce concert d'admirations et d'adhésions une note concordante, et l'on ne peut avant tout s'empêcher de songer, quand on rapproche Rousseau et Kant, au contraste de leurs caractères, de leurs procédés de penser,

à l'opposition même de leurs vies, dont l'une, pour ne pas dire plus, se laissa aller à tous les vagabondages, tandis que l'autre s'imposa toujours la plus stricte et la plus minutieuse discipline.

Et pourtant l'influence de Rousseau sur Kant fut profonde et décisive; et l'initiation de Kant à Rousseau fut d'une remarquable sagacité; à tel point qu'il se pourrait bien que Kant se fût approprié ce qui, dans l'œuvre de Rousseau, était le plus solide et le plus durable. Mettons qu'il y ait dans Rousseau, comme on nous l'a souvent dit, un romantique avant la lettre : Kant a dégagé la pensée de Rousseau de son romantisme et l'a transposée dans cette forme classique qui semble conférer aux idées et aux œuvres leur plus grande perpétuité.

C'est à un moment d'incertitude, ou tout au moins de tâtonnement dans la recherche, que Kant connut les écrits de Rousseau [1]. Lui aussi avait éprouvé le besoin de s'émanciper. Formé à l'école du rationalisme wolffien, il avait peu à peu reconnu le désaccord de ce rationalisme avec certaines exigences de la science qui lui paraissait le mieux établie, la science de Newton, et avec les exigences tout aussi précises d'une doctrine morale. Les idées de *perfection* et d'*obligation*, qui sont pour Wolff les idées morales fondamentales, ne sont rigoureusement définies par lui ni dans leur sens, ni dans leur usage; le parallélisme établi par lui, et même l'identité, entre la faculté de connaître le vrai et celle de discerner le bien, est entièrement factice; il apparaît que la faculté de discerner le bien ne prend point dans notre conscience la forme d'un savoir, — d'un savoir susceptible de définitions et de démonstrations. Dans son *Étude sur l'évidence des principes de la théologie et de la morale*, paru en 1764, Kant avait conclu que, du moment que la faculté de discerner le bien n'est pas strictement un savoir, ce n'est pas la raison qui la constitue : ce doit être le sentiment; et il reconnaissait là, comme aussi dans le *Programme des leçons pour le semestre d'hiver* 1765-1766, quelle influence l'avait conduit à cette conclusion : c'était l'influence des philosophes et moralistes anglais, Shaftesbury, Hutcheson, Hume. D'eux il avait appris que la moralité n'est pas œuvre de raison raisonnante, qu'elle se fait agréer immédiatement par sa beauté même, par l'accord qu'elle établit entre l'amour de nous-mêmes et l'amour d'autrui, par

1. Victor Delbos, *La philosophie pratique de Kant*. Première partie, ch. II.

l'harmonie qu'elle fait régner dans la vie sociale. Le sentiment, c'est à la fois ce qui en découvre la valeur et ce qui donne la force de l'accomplir.

L'aveu que Kant s'était fait à lui-même, et qu'il avait fait au public, de l'insuffisance du rationalisme wolffien, l'adhésion qu'il avait donnée à la morale anglaise du sentiment, l'autorisaient sans doute à entendre et à écouter une parole qui proclamait magnifiquement la simplicité essentielle de la vertu, le conflit de la morale avec les sciences et les arts, et qui en appelait des fausses clartés de la civilisation à la pure et immédiate lumière du cœur. Cependant la lecture de Rousseau faisait plus que continuer, précipiter ou achever, dans la pensée de Kant, une évolution déjà commencée; elle y déterminait un mouvement tout nouveau, et d'une tout autre sorte, qui consistait, non plus seulement dans un changement d'explication des vérités morales admises entre philosophes, mais dans la conquête ou la reprise de la vérité morale même. Que l'on compare du reste à cet égard les moralistes anglais et Rousseau : les moralistes anglais sont des écrivains animés de l'esprit de politesse et de sociabilité, plus préoccupés de dégager la théorie de la vertu de conventions intellectuelles que de dégager la vertu même de conventions mondaines, moins portés à affirmer la simplicité profonde de la vertu qu'à prendre la vertu simplement, en théoriciens lucides, qui croient d'emblée à l'accord de la vertu avec l'intérêt social, et même avec l'intérêt personnel. Or c'est à ce fonds même de croyances que s'attaque la pensée, autrement révolutionnaire, du sauvage Rousseau, et c'est la protestation qu'elle élève contre les artificielles et misérables dépendances de la vertu à l'égard de la civilisation et de la société existante qui va remuer Kant. Elle suscite donc chez Kant l'idée, non pas seulement d'une explication théorique nouvelle, mais d'une nouvelle appréciation pratique de ce qui est bien et de ce qui est mal, d'une *Umwerthung der Werthe*, comme on dit depuis Nietzsche, d'une conversion radicale des valeurs.

On imaginera sans peine que la lecture d'œuvres qui devaient provoquer un tel sursaut de conscience ne pouvait pas ne pas causer, même à un esprit froid et méthodique comme celui de Kant, quelque excitation et quelque trouble. De fait, le biographe de Kant, Borowski, nous apprend que l'*Émile*, arrivé aux mains de Kant, eut pour effet immédiat de le détourner pendant plusieurs

jours de ses promenades ordinaires[1] : chose très grave pour un homme aux habitudes aussi méticuleuses. Mais écoutons la déclaration de Kant lui-même : « Je dois lire et relire Rousseau jusqu'à ce que la beauté de l'expression ne me trouble plus : car alors seulement je peux le saisir avec la raison[2]. » Kant lit donc Rousseau avec passion et avec enthousiasme; mais il ne le lit pas sans critique : « La première impression, observe-t-il encore, qu'un lecteur qui ne lit pas seulement par vanité et pour passer le temps reçoit des écrits de Jean-Jacques Rousseau, c'est qu'il se trouve devant une rare pénétration d'esprit, un noble élan de génie et une âme toute pleine de sensibilité, à un degré tel que peut-être jamais nul écrivain, en quelque temps ou en quelque pays que ce soit, ne peut avoir possédé ensemble de pareils dons. L'impression qui suit immédiatement celle-là, c'est celle de l'étonnement causé par les opinions singulières et paradoxales de l'auteur. Elles sont tellement à l'encontre de ce qui est généralement admis, qu'on en vient aisément à le soupçonner d'avoir seulement cherché à mettre en évidence ses extraordinaires talents et la magie de son éloquence, d'avoir voulu faire l'homme original qui, par une surprenante et engageante nouveauté d'idées, dépasse tous les rivaux en bel esprit[3]. » Si la raison de Kant, qui ne s'endormit jamais, même à l'époque où elle parut renoncer à être rationaliste, se tient si fermement en éveil contre certaines tendances ou certains procédés de Rousseau, si elle se défie du besoin de nouveauté à tout prix qui paraît parfois l'animer, elle accueille cependant de lui et elle adopte son plus profond paradoxe philosophique, en des termes qui ne laissent aucun doute ni sur la sincérité radicale ni sur l'importance décisive de cette adhésion. « Je suis par goût un chercheur, dit-il. Je sens la soif de connaître tout entière, le désir inquiet d'étendre mon savoir, ou encore la satisfaction de tout progrès accompli. Il fut un temps où je songeais que tout cela pouvait constituer l'honneur de l'humanité, et je méprisais le peuple, qui est ignorant de tout. C'est Rousseau qui m'a dessillé les yeux. Cette illusoire supériorité s'évanouit : j'apprends à honorer les hommes[4]. » Voilà accomplie l'*Umwerthung der Werthe*. Voilà consommée la

1. Borowski, *Darstellung des Lebens und Charakters Immanuel Kant's*, 1804, p. 170.
2. Ed. Hartenstein de 1867-1868. — T. VIII, p. 618.
3. *Ibid.*, p. 624.
4. *Ibid.*, p. 624.

rupture avec la longue tradition intellectualiste qui avait dominé les doctrines même les moins portées à défendre l'originalité de l'intelligence vis-à-vis des sens et de l'expérience, et qui faisait du savoir, du savoir philosophique, le principe suffisant, tout au moins prépondérant, de la vertu véritable, les vertus de l'humanité commune, vertus inférieures ou illusoires, relevant de la coutume, de l'exemple, de l'éducation, de l'autorité, toutes forces irrationnelles. Voilà bien engagée la lutte contre l'esprit qui avait animé les encyclopédistes en France, les philosophes de l'*Aufklarung* en Allemagne, contre l'idée qui attribuait, comme conséquence nécessaire, à la diffusion des lumières un accroissement de bonheur et de vertu.

Et dans les *Réflexions* qu'il a jetées sur son exemplaire de ses *Observations sur le sentiment du beau et du sublime*, Kant a accepté, interprété, commenté la plupart des conséquences développées par Rousseau. « L'homme, à l'état de simplicité, a peu de tentations de devenir vicieux : c'est uniquement le luxe qui l'y pousse avec force[1]. » « Dans l'état de nature on peut être bon sans vertu et raisonnable sans science[2]. » « C'est la différence de la fausse morale et de la saine morale, que la première ne recherche que des ressources contre les maux, tandis que la seconde veille à ce que les causes de ces maux n'existent point[3]. » Et c'est, chez Kant, la même confiance que chez Rousseau dans la bonté naturelle de l'homme; c'est la même proclamation de la supériorité de l'éducation négative, qui se borne à assurer le libre épanouissement des tendances instinctives, sur l'éducation positive, qui impose par contrainte des façons de penser et d'agir artificielles; c'est le même appel pressant à une réforme des régimes d'éducation, — et l'on sait avec quelle passion Kant s'intéressa au *Philanthropinum* et aux tentatives de Basedow; c'est, à l'égard de la science, une attitude non plus toute pareille, mais au moins analogue : Kant a, en effet, beaucoup plus de motifs que Rousseau de rester attaché à la science; seulement ce que, sous l'influence de Rousseau, il déclare avec force, c'est que la science est sortie de son rôle, qu'elle est devenue l'instrument du luxe et des besoins factices, qu'appliquée à l'homme, elle a perdu de vue son objet vrai, l'homme *naturel*, qu'elle a souvent engendré la vanité et la

1. Ed. Hartenstein de 1867-1868. — T. VIII, p. 613.
2. *Ibid.*, p. 612.
3. *Ibid.*, p. 617.

corruption, qu'enfin elle n'est pas essentielle au bonheur et à la perfection de l'espèce humaine. C'est aussi, pour ce qui est des rapports de la morale et de la religion, la même conception nouvelle de ces rapports. La notion d'une religion naturelle philosophique, d'une religion qui s'appuie sur tout un appareil de démonstrations métaphysiques et qui offre à la morale le même appui incertain, est contradictoire et mauvaise : elle est contradictoire, car s'il n'y a religion que là où il y a science, la religion perd son caractère d'universalité; elle est même mauvaise, car une religion philosophique est faite pour une moralité factice qui a besoin d'invoquer des raisons extérieures à la vertu, et des raisons plus capables de faire contrepoids à l'esprit d'égoïsme et de corruption que d'exprimer les harmonies requises par l'esprit de droiture et de sincérité. Et quelle laborieuse *Théodicée* sort de là! Rousseau, au contraire, a montré l'action profonde de la Providence là où elle est irrécusable, dans cette tendance au bien qui est le fait de l'homme primitif, et il n'a pas été forcé ainsi de rendre Dieu directement ou indirectement responsable de misères engendrées par la corruption des cœurs et la civilisation. Religion naturelle et morale naturelle s'accordent selon le vrai sens du mot *nature*; la piété est le complément de la bonté morale ; la moralité réelle est la pierre de touche de toute religion.

A entendre ainsi Rousseau, à se l'approprier ainsi, Kant a dû être porté ou aidé par son éducation piétiste. Sans doute l'influence de cette éducation pourra plus tard reparaître plus visiblement, lorsque Kant fondera sa doctrine de *la Religion dans les limites de la raison* sur la théorie du mal radical; et il peut sembler que, pour l'instant, il y ait une assez forte opposition entre la notion piétiste du péché et des moyens de régénération et la notion, due à Rousseau, de la bonté naturelle de l'homme et du retour à la nature. Mais le piétisme était aussi une aspiration à la simplicité de la vie chrétienne primitive, une protestation contre les formes compliquées de la théologie, contre la suprématie tyrannique de l'enseignement extérieur; de telle sorte que si ce n'était pas tout le piétisme en soi, ni même tout le piétisme de Kant, d'ailleurs assez languissant à cette heure, c'était du moins une partie et comme l'une des tendances de ce piétisme qui pouvait créer une certaine parenté entre l'âme de Kant et la pensée de Rousseau.

Mais outre le Rousseau des *Discours* et de l'*Émile*, il y a le Rous-

seau du *Contrat social*. Et celui-ci également a agi sur Kant, mais, semble-t-il, un peu plus tard. Il a agi à un moment où Kant, en possession de son rationalisme à lui, d'un rationalisme qui interdisait l'attribution du principe moral au sentiment, était préoccupé de définir la moralité en elle-même et dans son rapport avec le droit.

L'idée qui s'était imposée à l'esprit de Rousseau, et dont le *Contrat social* fut l'expression systématique, c'est que la loi seule est capable de créer la discipline sociale indispensable, tout en respectant et en sauvegardant la liberté. « C'est à la loi seule, avait-il écrit dans son article de l'*Économie politique*, que les hommes doivent la justice et la liberté; c'est cet organe salutaire de la volonté de tous qui rétablit dans le droit l'égalité naturelle entre tous les hommes... C'est elle seule aussi que les chefs doivent faire parler quand ils commandent; car sitôt qu'indépendamment des lois un homme en prétend soumettre un autre à sa volonté privée, il sort à l'instant de l'état civil et se met vis-à-vis de lui dans le pur état de nature où l'obéissance n'est jamais prescrite que par la nécessité. » Le *Contrat social* avait pour but d'expliquer, avec l'origine de la société, les conditions auxquelles doit satisfaire l'établissement de la loi pour réaliser socialement la liberté. Or cette réalisation sociale de la liberté par l'institution d'un état juridique universel, outre qu'elle seule est conforme à cette condition idéale de la société qui est le contrat[1], est la fin à laquelle tend la société réelle elle-même à travers les vicissitudes et les phases contraires de son développement. Après avoir indiqué cette dernière thèse dans ses leçons d'anthropologie, Kant l'expose pleinement dans son *Idée d'une Histoire universelle au point de vue cosmopolitique* (1782); il montre là comment la société, cause et lieu du progrès de l'espèce humaine, met en œuvre les forces antagonistes et les mobiles contradictoires de l'homme, comment cette « insociable sociabilité » fait sentir de plus en plus le besoin d'une règle qui arrête l'empiétement des personnes les unes

1. Kant admet donc, du moins idéalement, que le droit est antérieur à la société formée par le contrat. Fichte marquera d'une façon plus catégorique la distinction entre ce droit abstrait et les droits réels. Selon lui, il n'y a pas de droits réels antérieurs à la société humaine, car l'homme ne peut être conçu qu'en société. Cependant la science ne peut pas faire abstraction d'un droit primitif (*Urrecht*) qui, tout en étant une fiction, est une fiction nécessaire, et ce droit primitif, c'est le droit qu'a la personne de n'être dans le monde sensible jamais que cause, et de n'être point traitée comme un effet. *Grundlage des Naturrechts nach Principien der Wissenschaftslehre*, *Werke*, III, p. 112 sq., 117, 119. Une bonne part de la doctrine de l'État chez Fichte résulte d'un examen critique de la théorie du *Contrat social*.

sur les autres. L'histoire va providentiellement dans le sens d'un ordre juridique qui substitue à la liberté sauvage la liberté gouvernée en même temps que garantie par la loi, qui fixe et consacre les droits des volontés particulières par la volonté générale. Cet ordre juridique, qui définit dès aujourd'hui les rapports des individus dans les divers États, définira, à la longue, les rapports des États entre eux, de façon à les faire vivre sous le régime de la paix perpétuelle. L'identité de la volonté générale et de la loi : telle est donc la notion par laquelle Kant détermine le principe constitutif de la vie en société et la fin du développement de l'espèce humaine. L'influence de Rousseau est ici trop manifeste pour avoir besoin d'être relevée avec insistance ; il vaut peut-être mieux montrer comment elle a plus ou moins directement servi à établir le fond de la doctrine morale de Kant, et comment il peut sembler que, dans le progrès de la morale Kantienne, Rousseau ait aidé à corriger Rousseau.

A partir d'un certain moment, Kant avait renoncé à la morale du sentiment et cherché le principe de la morale dans la raison pure, dont seulement il distinguait deux usages, l'un théorique, l'autre pratique. Il avait défini la raison dans son usage pratique par la loi morale, ou encore par l'impératif catégorique, qui commande sans condition, qui n'est relatif à aucun intérêt. Cependant il avait dû se poser cette question : si je ne suis conduit à respecter le devoir par aucun intérêt, il faut pourtant, sous peine d'être impuissant à l'accomplir, que je m'y intéresse tout de même de quelque façon. Si le devoir m'oblige, il faut qu'il y ait une raison de cette obligation et que cette raison soit capable d'agir sur moi. Cette raison ne pouvant être tirée, sans risquer de compromettre l'autorité du devoir, ni d'une puissance extérieure, ni d'une puissance supérieure, il faut qu'elle soit tirée de moi-même, mais de moi conçu comme volonté pure, et non comme volonté sensible. Je pourrai m'intéresser au devoir sans l'altérer, si c'est moi, comme être raisonnable, qui pose la loi à laquelle j'obéis, comme être à la fois raisonnable et sensible. Le fondement de l'obligation morale est dans l'autonomie. Or qu'est-ce cela, sinon la « volonté générale » de Rousseau intériorisée, transposée de l'ordre social dans l'ordre de la moralité? Qu'est-ce cela, sinon l'application à la vie morale de ce que Rousseau avait dit au livre I, ch. VIII de son *Contrat social* : « L'obéissance à la loi qu'on s'est prescrite est liberté »? Et toute la conception de l' « humanité

fin en soi », celle même du « règne des fins » ne sont que des développements de cette pensée de Rousseau transposée. Comme l'esprit de justice s'oppose au sentiment aveugle, le rationalisme du *Contrat social* s'oppose au sentimentalisme des œuvres précédentes de Rousseau.

Kant, en possession de sa morale définitive, est sévère pour toutes les tentatives ayant pour objet de ramener la moralité, dans quelque mesure que ce soit, au sentiment. Devoir et obligation : voilà, nous dit-il, les seuls mots qui conviennent pour exprimer notre rapport à la loi morale. Ce que l'on a appelé le caractère juridique de la doctrine Kantienne ne semble faire triompher un certain esprit de Rousseau que pour vaincre un certain autre esprit du même Rousseau. Y a-t-il cependant une opposition de cette sorte dans les œuvres ou les tendances de Rousseau? Kant ne l'a pas cru, et dans ses *Conjectures sur le commencement de l'histoire de l'humanité*, il a donné de la suite des pensées de Rousseau une interprétation qui n'est pas seulement intéressante philosophiquement, qui pourrait bien être historiquement la plus exacte. Dans ses *Discours* sur les *sciences et les arts* et sur l'*inégalité*, Rousseau, nous dit Kant, a justement montré le conflit de la civilisation avec la nature du genre humain considéré comme espèce animale; dans son *Émile* et son *Contrat social*, il a en revanche essayé de résoudre le difficile problème que voici : comment faut-il entendre l'éducation et la société pour que les dispositions de l'humanité, comme espèce morale, puissent se développer dans le sens de leur destination, de telle sorte que l'humanité, comme espèce morale, ne soit plus en opposition avec l'humanité, comme espèce naturelle[1]? Du reste, au temps même où Kant avait subi la première influence de Rousseau et de ses paradoxes,

1. Fichte n'admettra pas aussi facilement que Rousseau ait eu conscience de vouloir dépasser l'état de nature. Dans la cinquième de ses *Leçons sur la destination du savant*, consacrée précisément à examiner les thèses de Rousseau concernant l'influence des arts et des sciences sur le bien-être de l'humanité, il reproche à Rousseau de n'avoir pas compris que le fait de poser le problème de l'éducation suppose une rupture avec la nature et que, par conséquent, la solution qui consiste à demander que l'homme se laisse guider par les tendances naturelles est la solution la plus fausse : l'homme doit, au contraire, cesser d'être un simple produit de la nature pour s'ériger, par une lutte incessante et un constant effort, en être raisonnable. Rousseau a cru faire triompher la raison en affaiblissant ou en tâchant de détruire les causes factices de la sensibilité; mais la raison qu'il sert, c'est la raison négative et vide, non la raison positive et pleine, la raison en repos, non la raison militante. En voulant par le retour à la nature tarir la source des vices, Rousseau tarit du même coup la source des vertus. — *Werke*, VI, p. 335-346.

il avait déclaré déjà que le retour à la nature n'est pas le retour à la vie sauvage, mais le retour à l'humanité vraie, à l'humanité non déformée. Il comparait Rousseau à Newton; il faisait de Rousseau le Newton du monde moral. Comme Newton, disait-il, a trouvé le principe simple qui relie entre elles les lois de la nature matérielle, Rousseau a découvert la notion d'une moralité simple et pure, grâce à laquelle s'éclairent toutes les profondeurs de la nature humaine.

Or, lorsque plus tard, appliquant à la morale son rationalisme nouveau, Kant entreprit de fonder en raison une doctrine de la pure conscience, il continua à invoquer le conflit que Rousseau avait éloquemment signalé entre l'usage de la raison et le bonheur pour conclure que la raison devait avoir une toute autre fonction pratique que de nous rendre heureux, pour assigner, en d'autres termes, à la raison pratique, comme contenu spécifique, la loi morale. Il confirmait, au surplus, cette conclusion par son analyse du jugement moral commun : analyse qui portait non pas sur tels et tels jugements particuliers, mais sur la faculté même de juger en matière morale; analyse qui par conséquent tenait pour non fondées les obligations ne dérivant pas de la seule *forme* du jugement moral. Le formalisme de la raison pratique chez Kant peut apparaître comme une expression rationnelle du caractère original attribué par Rousseau à la conscience.

On n'a pas manqué de penser à ce propos que l'œuvre morale de Kant garde la marque de ses origines, en particulier du sentimentalisme que lui a inculqué Rousseau; on a signalé, entre autres théories kantiennes, la distinction de la raison théorique et de la raison pratique comme une défaillance du rationalisme chez Kant. Interprétation assez superficielle. Car la distinction que l'on incrimine s'appuie au fond sur une conception identique de la raison dans la diversité de ses usages. Il y a chez Kant tout un formalisme de la raison théorique, qui autorise le formalisme de la raison pratique. Il y a chez lui une notion constante de la raison, entendue comme faculté de l'universel. La question peut donc se retourner : Est-ce que le sentiment, comme le faisait valoir Rousseau dans un langage souvent un peu vague, ne comporte pas des éléments rationnels? Est-ce qu'il n'est pas déjà, quand on le dégage de toute sensibilité littéraire, une sorte de raison pratique? Kant semble bien l'avoir dès le début plus ou moins interprété ainsi : car au sentiment admis comme principe de la morale il conférait une portée universelle ou un objet

universel. Il distinguait le sentiment (*das Sentiment*) des sentiments particuliers tels que la sympathie, et il le définissait la faculté qu'à l'homme de ne pouvoir juger le particulier que dans l'universel. Loin donc de prétendre que le sentimentalisme de Rousseau, en s'introduisant dans la pensée de Kant et en y subsistant plus ou moins, en a faussé et vicié le rationalisme, plus apparent en conséquence que réel, il semble plus juste de croire que des éléments positifs rationnels se mêlaient à l'interprétation que Kant se donnait du sentiment selon Rousseau, peut-être aussi à l'idée que Rousseau lui-même se faisait du sentiment. En tout cas, s'il est permis de séparer dans Rousseau les pensées profondes des expressions de sensibilité qu'il y a associées, les vérités impersonnelles des exaltations individuelles qu'il y a mêlées, ces pensées profondes et ces vérités impersonnelles pourraient bien avoir conquis, à l'abri de la philosophie de Kant, leur plus sûre et leur plus durable capacité d'agir, la puissance de s'adresser, non plus seulement à des imaginations, mais à des esprits.

VICTOR DELBOS.

GŒTHE ET SCHILLER

CONTINUATEURS DE ROUSSEAU

Notre entreprise serait irréalisable, ou tout au moins téméraire, si nous nous proposions de caractériser Gœthe et Schiller comme de simples épigones de Rousseau, c'est-à-dire comme des disciples qui n'aient fait que développer telle ou telle partie de la doctrine de leur maître. Telle n'est pas notre intention. Ce que nous voudrions faire, c'est plutôt rechercher si la révolution opérée par Rousseau dans la vie moderne a porté des fruits, et par conséquent, si les plus grands poètes de l'Allemagne classique ont contribué à rendre cette révolution vraiment féconde.

On sait que les écrits de Rousseau ont eu en Allemagne un très grand retentissement. Nous avons essayé ailleurs de faire ressortir l'influence de Rousseau sur le mouvement philosophique et pédagogique en Allemagne à partir de Kant [1].

Contentons-nous ici de remarquer que des hommes tels que Kant et Herder furent saisis d'un sincère enthousiasme pour les écrits de Rousseau et que c'est Herder qui fut le plus grand promoteur du mouvement « *Sturm und Drang* ». Malgré les différences qui existent entre les représentants de ce mouvement, on peut dire que ce qui leur est commun, c'est un mécontentement profond à l'égard de la culture intellectualiste de l'*Aufklärung*, une antipathie pour le conventionnel, la règle et le factice, une grande soif de liberté, un désir ardent de s'élever vers un idéalisme du cœur et de réaliser la vraie nature de l'homme, dans toute sa plénitude.

Gœthe et Schiller sont les plus grands représentants et en même temps les plus heureux continuateurs de ce mouvement.

1. Cf. *Annales de la Société J.-J. Rousseau*, t. VIII.

I

Gœthe a admiré et aimé Rousseau de sa plus tendre jeunesse jusqu'à sa mort. Quand il parle de lui, il en parle presque toujours avec sympathie[1]. On peut dire que Gœthe a commencé dès son enfance à vivre dans un milieu rousseauiste, sa mère l'ayant élevé selon des principes d'éducation très rapprochés de ceux de Rousseau. A Francfort déjà il a eu l'occasion de connaître le *Devin du village*. Pendant son séjour à Leipzig, il essayait d'appliquer la méthode d'endurance de Rousseau, bien qu'il ait avoué plus tard avoir mal compris cette méthode. Dans les lettres qu'il écrit de Leipzig à sa sœur et à d'autres personnes, il se révolte contre les distinctions sociales et prétend que plus les mœurs s'affinent, plus les hommes se dépravent. Dès ce moment, il a une haine profonde pour les « philistins ». Le séjour à Strasbourg a contribué à augmenter l'admiration du jeune Gœthe pour Rousseau, et cela surtout grâce à l'influence de Herder. Dans sa thèse de doctorat, Gœthe s'est efforcé de développer l'idée du *Contrat social* d'après laquelle le législateur non seulement a le droit, mais aussi le devoir d'établir un certain culte, obligatoire pour les représentants de l'Eglise aussi bien que pour les profanes. Gœthe croyait, grâce à ce projet, éviter les conflits éternels entre l'Eglise et l'Etat. Lorsque Kestner a vu Gœthe à Wetzlar il n'a pu s'empêcher d'écrire que Gœthe avait la plus grande estime pour Rousseau, sans être pour cela son adorateur fanatique.

Le premier ouvrage de Gœthe, dans lequel ses tendances de *Sturm und Drang* sont exprimées avec force est *Götz von Berlichingen* (1773). L'auteur revendique dans ce drame les droits de la nature opprimée, il se révolte contre tout ce qu'il y a de conventionnel et de factice dans l'état de société et prêche le retour à un état de vraie simplicité et de liberté.

Pour le sujet qui nous occupe, grande est l'importance de son roman *Die Leiden des jungen Werther* (1774). La ressemblance de ce roman avec la *Nouvelle Héloise* est frappante. Il y a analogie non seulement dans les tendances, mais encore dans les motifs, dans le style et dans les héros de ces deux romans. C'est surtout Werther

1. Voir en particulier : *Dichtung und Wahrheit*, 3e partie, liv. XI.

qui est en quelque sorte une réincarnation de Saint-Preux. Il est vrai qu'il y a, dans *Werther* comme dans la *Nouvelle Héloïse*, trop de sentimentalisme. Werther est, comme Saint-Preux, essentiellement passif. C'est un mécontent plutôt qu'un réformateur. Mais cela ne doit pas nous empêcher de voir tout ce qu'il y a de noble dans ses aspirations et dans sa lutte contre l'intellectualisme, la rigidité de la morale officielle, l'inégalité des conditions, l'orgueil de la noblesse, bref contre la déraison de son temps. Si Werther, de même que Saint-Preux, déclare la guerre à l'humanité de son siècle, c'est qu'il est guidé par un idéal d'humanité supérieure. Schiller a eu donc raison de le considérer comme un « sentimental ». Werther n'est pas pessimiste au sens schopenhauerien du mot. Il croit à la bonté originelle de l'homme. De là son amour pour les enfants, pour le peuple et pour les gens simples. Il n'admet pas que la vraie moralité soit un pur produit des progrès de la civilisation. S'il aime les enfants, c'est surtout parce qu'il croit que chez l'enfant la vertu se trouve dans un état beaucoup plus pur. Il va même jusqu'à dire que la vraie moralité consiste dans un retour à l'enfance, et il cite à cette occasion « le mot d'or » de l'Evangile : « Si vous ne devenez pas comme un de ceux-ci (les enfants), vous n'arriverez pas au royaume du ciel ». Non moins caractéristique de l'optimisme de Werther est sa conviction que le mal ne nous vient pas du dehors, qu'il dépend de notre état d'âme, de notre paresse, et que l'activité joyeuse est un des meilleurs moyens de le surmonter.

Nous ne voulons pas insister davantage sur la parenté des deux romans, d'autant plus que tous les biographes de Gœthe admettent l'influence de Rousseau à cet égard. Ce qui nous paraît cependant indispensable, c'est de rechercher s'il y a continuité dans la pensée de Gœthe, et jusqu'à quel point, par conséquent, l'influence de Rousseau se manifeste dans ses autres travaux.

Il est d'abord certain que l'un des plus remarquables ouvrages de l'âge mûr de Gœthe, *Dichtung und Wahrheit*, est inintelligible sans les *Confessions* de Rousseau [1]. Il est vrai que les tendances de ces deux ouvrages ne sont pas les mêmes. Les *Confessions* de Rousseau sont un véritable examen de conscience. L'auteur veut avant tout justifier sa vie. Le souci principal de Gœthe est, au contraire, de nous donner une genèse aussi parfaite que pos-

1. Cf. Hermann Grimm, *Gœthe*, III, Aufl. 1882, p. 24.

sible de son œuvre. Tandis que Rousseau nous fait assister à toutes les angoisses de sa conscience tourmentée, Gœthe semble être surtout préoccupé de léguer à la postérité un exemple vivant de son idéal d'éducation. Mais, tels quels, les *Mémoires* de Gœthe peuvent être considérés comme une très importante continuation des *Confessions* de Rousseau.

Nous devons renoncer ici à faire ressortir le Rousseauisme des ouvrages tels que *Egmont*, *Tasso*, *Iphigénie*, *Hermann und Dorothea* et les *Wahlverwandtschaften*. Nous nous bornerons à examiner les deux ouvrages auxquels Gœthe a travaillé jusqu'à ses derniers jours : *Wilhelm Meister* et *Faust*.

Wilhelm Meister et *Faust*, de même que l'*Émile* et la *Nouvelle Héloïse*, sont des ouvrages d'éducation. La recherche de l'homme nouveau constitue pour ainsi dire l'âme du roman aussi bien que de la tragédie de Gœthe. Mais, tandis que le but principal de Rousseau est de réformer l'éducation de l'enfant, Gœthe s'attache surtout à nous montrer la possibilité d'une éducation de soi-même par soi-même. En ce sens, l'entreprise de Gœthe peut être considérée comme une continuation de l'œuvre réformatrice de Rousseau.

Déjà le titre *Wilhelm Meisters Lehrjahre* est assez caractéristique Wilhelm Meister est en réalité un disciple, un apprenti homme. Gœthe ne nous décrit pas un homme tout fait et encore moins un homme parfait; il nous fait plutôt assister au développement interne d'un homme préoccupé uniquement de réaliser la vocation pour laquelle il se croit né. De même que Rousseau, Gœthe a horreur de toute éducation qui ne vise qu'à élever l'enfant pour telle ou telle profession au lieu de faire de lui avant tout un homme. Wilhelm Meister, comme Werther, est un adversaire de tout utilitarisme mesquin. Ce qui lui importe avant tout, c'est de développer harmonieusemeut sa personnalité. « A quoi bon fabriquer du fer, écrit-il à Werner, quand mon propre intérieur est plein de scories? » Et quand Werner, ce véritable type d'homme pratique, attire l'attention de Wilhelm sur les « grands avantages des affaires commerciales », celui-ci lui répond : « D'ordinaire, avec vos additions et vos bilans, vous oubliez le véritable total de la vie[1] ». Wilhelm s'insurge contre la société quand celle-ci apprécie les hommes non pas d'après ce qu'ils sont, mais d'après

1. Liv. I, chap. x.

ce qu'ils paraissent, c'est-à-dire d'après les services qu'ils lui rendent. On croirait entendre Rousseau quand Wilhelm s'écrie : « Oh, comme elles sont bizarres les prétentions de la société civile qui d'abord nous trouble et nous égare et qui ensuite exige de nous plus que ne fait la nature! Malheur à toute espèce d'éducation qui détruit les moyens les plus efficaces de l'éducation véritable et qui fixe nos yeux sur le but au lieu de nous rendre heureux sur la route[1]! » La prévoyance, l'éducation positive — voilà, pour Gœthe et pour Rousseau, les plus grands obstacles à toute véritable éducation. L'un et l'autre protestent contre toute éducation qui croit imposer à l'enfant du dehors telle ou telle aptitude, au lieu d'aider le développement interne de ses facultés propres. Ils croient, tous deux, à l'existence d'un fond de perfection et de bonté dans la nature humaine ou, pour parler avec Jean Paul, à un homme idéal enveloppé dans chaque individu. Et ils assignent par conséquent à l'éducation la tâche d'étudier l'individualité de l'enfant. Inutile de remarquer que Gœthe et Rousseau sont loin de nous conseiller d'abandonner l'enfant à lui-même, dans l'espoir que les germes qui sont en lui se développeront sans notre intervention. Gœthe attache sans doute une grande importance à l'expérience individuelle, mais cela ne l'empêche pas d'assigner à l'éducation le but d'éviter autant que possible les égarements. Pour ce qui est de la mission théatrale de Wilhelm, il faut dire que Gœthe, dans les *Lehrjahre* aussi bien que dans *Wilhelm Meisters theatralische Sendung* qu'on a découvert dernièrement, est loin de méconnaître les côtés défavorables de cette profession. Si Wilhelm se consacre au théâtre, ce n'est pas seulement parce qu'il croit que cette vocation lui a été prédestinée par la nature, mais aussi parce qu'il veut à tout prix se délivrer des mesquineries de la vie bourgeoise ou, comme il dit lui-même[2], *aus dem stockenden schleppenden bürgerlichen Leben*. Mais, lorsque ses propres expériences lui ont fait voir tout ce qu'il y a de lamentable dans la vie des acteurs, il n'hésite pas à le reconnaître[3]. Et n'entendons-nous pas, dans les années d'apprentissage, une voix mystérieuse qui à différentes reprises dit à Wilhelm : *Flieh, Jungling! Flieh!*[4] et le

1. Liv. VIII, chap. I.
2. *Wilhelm Meisters theatralische Sendung*, liv. I, XVIII.
3. Liv. I, chap. XII; liv. IV, chap. VI, VII.
4. *W. M. Lehrjahre*, liv. V, chap. XIII.

décide à quitter le théâtre et à se consacrer à une activité plus noble et plus réglée? De sorte que Wilhelm, à travers tous les égarements, est parvenu à se retrouver lui-même : il est devenu un homme. Et, en voyant cela, Frédéric ne peut s'empêcher de lui dire : « Il me semble voir Saül, le fils de Cis, qui partit pour chercher les ânesses de son père, et qui trouva un royaume ».

Non moins grande est la parenté entre Rousseau et Gœthe dans *Wilhelm Meisters Vanderjahre*. Ce qui préoccupe Gœthe dans ce roman, c'est surtout une réforme pédagogique et sociale. Il est très difficile d'établir jusqu'à quel point Gœthe s'est inspiré à cet égard des doctrines de son temps. Mais on peut affirmer qu'il ne pouvait pas, par exemple, rester complètement étranger à la doctrine d'un Pestalozzi. On a montré dernièrement que la « province pédagogique » des *Années de voyage* présente une grande analogie avec l'institut pédagogique de Fellenberg que Gœthe a connu [1]. Et Fellenberg fut un des disciples de Pestalozzi, quoiqu'il n'appliquât pas aveuglément les idées de son maître. L'antipathie de Gœthe pour la méthode de Pestalozzi provient peut-être de ce qu'il n'a connu que le côté trop mathématique de cette méthode; et Gœthe est, comme on sait, un adversaire du mathématisme et de l'intellectualisme. Mais, au fond, je crois qu'il n'y a pas de contradiction entre l'esprit de la pédagogie de Pestalozzi et l'idéal d'éducation de Gœthe. Un souffle de vrai Rousseauisme pénètre les idées du grand poète aussi bien que celles du grand pédagogue.

En effet, de même que dans ses autres ouvrages, Gœthe exprime, dans les *Années de voyage*, à plusieurs reprises, sa foi inébranlable dans la bonté originelle de l'homme. Il va même jusqu'à faire du respect (*Ehrfurcht*) pour ce qu'il y a de divin dans l'homme le respect suprême (*oberste Ehrfurcht*), car il croit que c'est grâce à ce respect que « l'homme s'élève au plus haut point où il est capable d'atteindre; qu'il peut se considérer lui-même comme le plus parfait ouvrage que Dieu et la nature aient produit; qu'il peut même demeurer à ce point d'élévation, sans retomber dans un état vulgaire par l'égoïsme et la vanité [2] ». Non moins rousseauiste me paraît l'exclusion des spectacles en matière de pédagogie. Ce que Gœthe dit ici contre les spectacles en général et contre la profession d'acteur en particulier rappelle dans l'esprit et dans la lettre cer-

1. Cf. Karl Muthesius, *Gœthe und Pestalozzi*, Leipzig, 1908.
2. *Wilhelm Meisters Wanderjahre*, liv. II, chap. I.

tains passages de la *Lettre à d'Alembert* sur les spectacles. On a même essayé dernièrement de confronter ce passage avec les idées de Rousseau[1]. Ne croirait-on pas, en effet, entendre Rousseau quand Gœthe écrit que le drame suppose une foule oisive, peut-être même une populace; qu'il oblige les acteurs à exciter dans la foule des sentiments qu'ils n'éprouvent pas eux-mêmes, que c'est là une école d'hypocrisie et que, par conséquent, il faut bannir ces dangereuses « jongleries »? De même que dans les *Années d'apprentissage*, et d'accord avec Rousseau, Gœthe dit dans les *Années de voyage* que le secret de toute véritable éducation est dans le développement interne des facultés que les enfants portent avec eux. Tout comme Rousseau, Gœthe attache une grande importance au travail manuel et fait même l'éloge de l'artisan. Les personnages du roman forment une société, dont les membres doivent exercer un métier. Wilhelm lui-même est chirurgien.

Ainsi, nous voyons que les traits rousseauistes des *Années de voyage* ne sont pas moins caractéristiques que ceux des *Années d'apprentissage* et je dirais même que ceux de *Werther*.

Le deuxième ouvrage auquel Gœthe a travaillé presque pendant toute sa vie, c'est le *Faust*. Quelques jours avant sa dernière maladie, le 17 mars 1832, Gœthe écrit à Guillaume de Humboldt : « Il y a plus de *soixante* ans que la conception de *Faust* était en moi dans toute sa clarté ». Le chef-d'œuvre de Gœthe remonte donc à 1772, c'est-à-dire à une époque où il éprouvait la plus grande sympathie pour Rousseau. Et l'on peut dire que le *Faust* est, en dépit de la diversité de ses motifs, la réalisation suprême du plus grand rêve de jeunesse de Gœthe — la régénération de la vie individuelle et sociale, l'intériorisation ou plutôt la divinisation de l'existence.

Certes, il est très difficile de dire jusqu'à quel point Gœthe s'est inspiré, pendant la composition du *Faust*, de tel ou tel de ses maîtres. Mais si l'on se souvient que Gœthe a connu, admiré et aimé Rousseau dès sa plus tendre jeunesse, on nous permettra, croyons-nous, d'indiquer les traits rousseauistes de cet ouvrage.

Et, d'abord, y a-t-il quelque chose de plus rousseauiste que le pes-

1. Kurt Jahn : *Zu den Wanderjahren*, *Gœthe-Jahrbuch*, 1905.

simisme de Faust à l'égard de la civilisation, dans le commencement de la première partie du drame? C'est en s'appuyant sur de terribles expériences personnelles que Faust déclare que l'accumulation des connaissances ou plutôt le progrès de la civilisation ne constitue pas le vrai bonheur du genre humain. Il est las d'une civilisation qui ne lui procure aucune satisfaction intérieure. On croirait entendre le brigand Karl Moor quand Faust s'écrie : *Mir ekelt lange vor allem Wissen.* Il a horreur du verbalisme et du pédantisme intellectualiste. Il sent comme Rousseau que la vie est avant tout action. Au lieu de la nature vivante, dans laquelle Dieu a créé l'homme, il se voit entouré de squelettes et de cadavres. Lui aussi, il est tourmenté du désir du retour à la nature. Lui aussi, il voit dans la nature la source de toute vie véritable. *Flieh! Auf! Hinaus ins freie Land!....*

> Wo fass'ich dich, unendliche Natur?
> Euch Brüste, wo? Ihr Quellen alles Lebens.

Après avoir rompu définitivement avec la civilisation, il cherche le bonheur dans la satisfaction des besoins égoïstes. Mais cela ne lui prépare que des déceptions et des amertumes beaucoup plus grandes que l'accumulation des connaissances : non seulement il se sent lui-même malheureux, mais encore il souffre de voir l'état de misère dans lequel il a plongé les autres afin de satisfaire ses besoins égoïstes.

Cependant le pessimisme de Faust à l'égard de la civilisation et des jouissances égoïstes n'est pas un pessimisme absolu. Le mécontentement de Faust est, de même que chez Rousseau, la conséquence nécessaire d'un idéal supérieur de la destination humaine qu'il sent confusément en lui. Et c'est dans la deuxième partie de la tragédie que le poète nous montre comment Faust s'efforce de s'élever à un idéal plus pur et plus conforme à la noblesse de la nature humaine.

Je ne crois pas exagérer en disant que l'influence de Rousseau se manifeste aussi dans la Profession de foi de Faust. Il est vrai que l'influence d'un Spinoza, d'un Herder, et d'un Lavater[1] n'est pas moins grande, à cet égard. Mais cela ne doit pas nous empêcher de

1. Voir, pour ce qui est de l'influence de Lavater, Ch. Andler, « Interprétation nouvelle de la scène de la profession de foi, dans le Faust de Gœthe », *Revue Germanique*, 1905, III.

constater le caractère profondément rousseauiste de cette profession de foi. Pour Gœthe, comme pour Rousseau, la religion n'est pas affaire d'entendement, et encore moins consiste-t-elle dans un certain nombre de dogmes et d'articles de foi. L'un et l'autre font appel au sentiment intérieur. Pour tous les deux, *Gefühl ist Alles*, *Der Name ist Schall und Rauch*, *Umnebelnd Himmelsglut*. D'une certaine importance pour la parenté religieuse entre Rousseau et Gœthe nous paraît aussi la *Lettre du pasteur de... au nouveau pasteur de...* » Car non seulement ce que Gœthe met dans la bouche du pasteur correspond à certains passages de la *Profession de foi du Vicaire savoyard*; mais Gœthe invoque même l'autorité du Vicaire savoyard.

Nous ne pouvons pas faire ressortir ici tous les autres traits rousseauistes de *Faust*. Contentons-nous de remarquer que le Rousseauisme se manifeste non seulement dans le dernier désir de Faust de voir réalisé un jour le véritable idéal de liberté (*auf freiem Grund mit freiem Volke stehen*), mais aussi et surtout dans le triomphe du principe du bien dans le monde. Faust est sans doute empêché et souvent même paralysé par des forces contraires, dans son aspiration vers un idéal de vie supérieure. Mais à la fin il triomphe de tous les obstacles. C'est Méphistophélès qui perd le pari, tandis que Faust est élevé par « l'éternel féminin » vers des sphères supérieures. On peut dire, par conséquent, que le Faust de Gœthe est la plus belle illustration de la foi de Rousseau dans la bonté originelle de l'homme.

II

Passons à Schiller.

Dans son étude *Ueber naive und sentimentalische Dichtung*, Schiller appelle Rousseau un poète « sentimental ». Ce qui caractérise, selon Schiller, le poète sentimental, c'est l'énorme distance qu'il aperçoit ou qu'il établit entre l'idéal et la réalité. Le poète « sentimental » critique la réalité donnée parce que son âme est enthousiaste de l'idéal et parce qu'il voudrait établir l'harmonie dans la vie. Son pessimisme vient de ce qu'il a horreur de l'anarchie morale, de l'arbitraire et de toute sorte de désordre. Son sentiment pour la nature est celui du malade pour la santé.

Or je crois que, en ce sens, Schiller aussi peut être considéré

comme un poète « sentimental ». Il est vrai que Schiller, de même que Gœthe, a évolué. Son œuvre de jeunesse est dans une certaine mesure le fruit d'un sentiment profond de révolte. Schiller est à cette époque un insurgé contre la barbarie de la civilisation. Plus tard, au contraire, il ne se contente pas de critiquer son temps : il s'efforce d'édifier un monde nouveau. Mais cela ne nous autorise pas du tout à prétendre que le Schiller de la « deuxième » ou de la « troisième période », soit totalement différent du Schiller de la « première période », ou, ce qui revient au même, que Schiller, dans son âge mûr, ait brûlé ce qu'il adorait dans sa jeunesse. Pour ce qui est, en particulier, des rapports entre Schiller et Rousseau, nous admettons que l'enthousiasme de Schiller pour Rousseau est beaucoup plus grand dans sa jeunesse que plus tard et que, dans sa « troisième période », il a critiqué sévèrement Rousseau. Mais, si on y regarde de près, on verra que Schiller ne critique plus tard que l'image qu'il s'était faite de Rousseau dans sa jeunesse et qui n'est, au fond, que le Rousseau des deux premiers *Discours*. Je ne vois pas en effet de quel droit l'on admet d'une part des périodes d'évolution dans l'œuvre de Schiller, tandis que d'autre part on confond les idées des deux premiers discours avec la pensée totale de l'œuvre de Rousseau. On oublie que Rousseau aussi a évolué. Non seulement il dit plus tard qu'il ne songe pas à nous faire retourner à un état primitif de simplicité et encore moins à un état de sauvagerie; mais il s'efforce, dans l'*Émile*, dans la *Nouvelle Héloïse*, etc., de tracer l'idéal d'une culture infiniment supérieure à celle de son temps.

Quoi qu'il en soit, il est incontestable que l'influence de Rousseau sur le jeune Schiller a été très grande. Schiller lui-même nous dit que c'est en Rousseau que son indignation contre la misère morale de son temps a trouvé le contenu et la forme, la réalisation et le but.

Cette influence se manifeste d'abord dans quelques-unes des poésies les plus caractéristiques de la « première période », telles que l'*ode à Rousseau*, les *poésies à Laura*, l'*Amitié*, l'*Elégie sur la mort d'un adolescent*, etc. L'*Ode à Rousseau* a été composée à l'occasion de la mort du philosophe. Schiller glorifie Rousseau en le comparant à Socrate. Il s'indigne de voir l'homme, qui a voulu recruter des hommes parmi les chrétiens, être la victime des persécutions. Il profite de cette occasion pour exprimer toute son aver-

sion pour la civilisation de son temps ou, comme il dit lui-même, *dieses Lebens Jahrmarktsdudelei.*

Le même esprit d'indignation remplit aussi l'*Élégie sur la mort d'un adolescent*. Schiller y condamne avec véhémence les mensonges de la civilisation. Il va même jusqu'à prétendre que, s'il est dur de mourir si jeune, il est cependant consolant d'être sauvé de cet état d'anarchie qu'est l'organisation actuelle de la vie, et cela surtout parce qu'on y est dupe de cette fille bâtarde qu'on appelle la justice.

L'ouvrage le plus caractéristique du jeune Schiller est, sans aucun doute, *Die Räuber*. L'influence de Rousseau se fait sentir non seulement dans l'ensemble de cette tragédie, mais aussi et surtout dans les paroles que Schiller met dans la bouche de son héros préféré, Karl Moor. Pour bien apprécier cette pièce, il ne faut pas oublier que la révolte de Karl Moor est la conséquence nécessaire de l'idéal qu'il s'est fait de la destinée de l'homme et de la société. Déjà le premier mot de Karl Moor est caractéristique à cet égard : « Ce siècle écrivassier me dégoûte quand je lis mon Plutarque sur l'action des grands hommes ». Le motif principal de son mécontentement, c'est la scission profonde qu'il croit apercevoir entre la vie intérieure et la vie extérieure de son temps. Il est indigné de voir la saine nature cloîtrée dans d'absurdes conventions et dans des lois; car il croit que les lois nous obligent à marcher à pas de tortue, tandis que la liberté fait éclore des colosses. Ce n'est pas seulement son amour pour la nature inanimée qui l'oblige à s'enfuir dans les forêts bohémiennes, mais aussi son désir de rétablir la justice parmi les hommes. Son retour à la nature ne signifie pas un retour à l'état de barbarie, mais un retour à l'état de justice : *Mein Handwerk ist Wiedervergeltung* (IIe acte). C'est la foi dans la bonté originelle de l'homme qui le pousse à déclarer la guerre aux hypocrisies de la vie sociale : *Menschen haben Menschheit vor mir verborgen da ich an Menschheit appellierte.* Karl Moor souffre surtout de voir régner une si grande désharmonie entre la nature inanimée et la vie humaine. On croirait entendre Rousseau quand le héros de Schiller s'écrie : « Il y a une harmonie si divine dans la nature inanimée : pourquoi y aurait-il une telle dissonance dans la nature raisonnable? » (IV, 5).

Le sujet de la deuxième pièce de Schiller : *Die Verschörung des Fiesco zu Genua*, est relativement plus restreint que celui des *Brigands*. Ici encore on peut parler d'une influence de Rousseau.

Schiller lui-même n'a pas pu mieux recommander son héros au public, avant la première représentation, qu'en disant que Rousseau le porta dans son cœur. Le combat de Fiesco contre la tyrannie est en même temps une lutte pour la liberté du peuple. « Péris, tyran! s'écrie-t-il. Sois libre, Gênes, et moi ton plus heureux citoyen! » (II, 19.) Il ne s'agit plus ici d'un isolement dans les forêts bohémiennes ni d'un complot contre la société civile, mais plutôt d'un effort énergique pour réaliser l'idéal de liberté et de justice au sein même de la société organisée.

Le Rousseauisme de la troisième pièce, *Kabale und Liebe* (1783), me paraît plus caractéristique que celui de *Fiesco*. Je ne crois pas exagérer en disant que cette « tragédie bourgeoise » est en quelque sorte le developpement dramatique du problème social de la *Nouvelle Héloïse*. L'inégalité sociale qui rend impossible le mariage de Julie avec Saint-Preux est le *leitmotiv* de *Kabale und Liebe*. Le rapport entre Ferdinand et Louise est le même que celui entre Julie et Saint-Preux. Ferdinand, qui est sans aucun doute le porte-parole des idées de Schiller, se révolte contre l'inégalité des conditions parce qu'il croit que la véritable noblesse est la noblesse intérieure, et que, par conséquent, la « femme d'un charbonnier est plus respectable que la maîtresse d'un prince », comme dit Rousseau. La véritable noblesse n'est pas la noblesse du sang ou de l'argent, mais la noblesse du cœur. « Vous allez me rappeler mon rang, — ma naissance, les principes de mon père! dit Ferdinand à Lady Milford, — mais j'aime. Mon espérance monte d'autant plus haut, que la nature a croulé plus bas sous le poids des conventions. Ma résolution et le préjugé! Nous allons voir qui de la *mode* ou de l'*humanité* restera sur le champ de bataille. » (II, 3.) Il fera tout ce qu'il pourra pour rompre les chaînes de fer du préjugé (II, 5).

Que si maintenant nous passons aux écrits de la « deuxième période » nous constaterons en effet que Schiller s'est peu à peu délivré des tendances essentiellement négatives, ou du moins que ces tendances se sont purifiées et perfectionnées. Mais Schiller ne cesse pas d'être pour cela un poète « sentimental ». C'est toujours la disproportion entre l'idéal et la vie qui le tourmente. Il ne rompt pas avec Rousseau, ou plutôt oui : il rompt avec le Rousseau de ses années de révolte pour passer à la réalisation du véritable idéal de Rousseau. L'influence de Kant, de Gœthe et de Fichte a été à cet égard, sans aucun doute, bienfaisante.

Y a-t-il en effet quelque chose de plus rousseauiste que cette figure noblement orgueilleuse du marquis Posa dans *Don Carlos?* Posa est le type du vrai cosmopolite luttant avec le plus grand désintéressement pour la liberté de penser, pour le vrai bonheur des nations et pour le renouvellement intérieur du monde. Il y a des passages dans le dialogue entre le Roi et le Marquis (dans la xe scène du IIIe acte) que Rousseau serait certainement ravi d'entendre. Et quand Schiller fait dire à Posa : « Ce siècle n'est pas mûr pour mon idéal. Je vis avant le temps, citoyen des siècles à venir » (III, 10), ne se révèle-t-il pas à nous comme un vrai poète sentimental? Et le dernier mot de Posa à la reine : « O Dieu, la vie est pourtant belle! » n'exprime-t-il pas la grande disproportion qui existe entre l'organisation actuelle de la société et l'idéal que le héros s'est fait de la vie?

Un « sentimentalisme » du même genre se retrouve aussi à travers quelques-unes des poésies les plus remarquables de la deuxième période. C'est ainsi que dans *Résignation* (1786), le poète se plaint de ne pas trouver dans la réalité donnée l'état idéal de nature : « Moi aussi, j'étais né en Arcadie : des larmes cependant, c'est tout ce que m'a donné le rapide printemps ». La seule chose qui lui rend la vie supportable, c'est le renoncement aux jouissances terrestres et l'espoir dans la réalisation future de l'idéal. Le poème *Les Dieux de la Grèce* nous paraît surtout d'une grande importance. Car l'intention de Schiller n'est pas de glorifier l'antiquité grecque. Il n'aspire pas non plus à un retour à l'état de nature sauvage. Ce qui le pousse à regretter la disparition de l'âge d'or du passé, c'est qu'il croit que les hommes de l'antiquité étaient plus divins que ceux d'aujourd'hui : « Puisque les Dieux étaient encore plus humains, les hommes aussi étaient plus divins ». C'est le mécontentement vis-à-vis des désharmonies de son temps qui est la cause de son exclamation : « Monde charmant, où es-tu? Reviens, doux printemps de la nature. » Il souffre de ce que « la divinité ne s'offre plus à son regard ». En un mot, le dernier but de son aspiration, c'est la divinisation de la vie moderne.

Je ne sais pas si je me trompe en croyant que la chanson *A la joie*, en tant qu'elle est un hymne à l'amitié et à l'amour, exprime, sous forme poétique, une des tendances fondamentales de la *Nouvelle Héloïse*. De même, il me semble que Fester n'a pas tout à fait tort de voir une certaine analogie entre les vers les plus carac-

téristiques de cette chanson et le passage suivant du *Discours sur l'inégalité* : « ... la commisération naturelle, qui, perdant de société en société presque toute la force qu'elle avait d'homme à homme, ne réside plus que dans quelques grandes âmes cosmopolites, franchissant les barrières imaginaires qui séparent les peuples, et, à l'exemple de l'Etre souverain qui les a créées, embrassant tout le genre humain dans leur bienveillance ».

Quant au magnifique poème *Die Künstler*, il présente sans doute un progrès non seulement au point de vue artistique, mais aussi au point de vue de la pensée. Il contient les germes des idées que Schiller développera plus tard dans ses *Lettres sur l'Éducation esthétique de l'homme*. Mais cela ne nous autorise pas à voir dans ce poème une négation absolue des aspirations de jeunesse de Schiller ou, ce qui revient au même, une réfutation de l'idéal de Rousseau. On se trompe lourdement quand on s'obstine à voir dans *les Artistes* une glorification de la civilisation. « Rien de plus faux et de plus injuste, remarque M. Eucken, que de vouloir attribuer à Schiller une atténuation des contrastes frappants, un compromis commode avec les circonstances existantes du monde et de la vie, une idéalisation hypocrite de la réalité empirique [1]. » Ce que Schiller glorifie dans ce poème, ce n'est pas la civilisation, c'est plutôt la conception idéaliste de l'art. On peut même aller plus loin et dire que ce poème est, au fond, un hymne à la noblesse et à la grandeur morale de l'homme. Schiller veut nous montrer que l'homme est capable de surmonter en lui l'animalité et de s'élever vers des sphères supérieures.

> « Im Fleisse kann dich die Biene meistern,
> In der Geschicklichkeit ein Wurm dein Lehrer sein,
> Dein Wissen teilst du mit vorgezogenen Geistern,
> Die Kunst, o Mensch, hast du allein. »

Ces vers ne contiennent-ils pas une critique de la civilisation purement extérieure? Schiller nous dit avec la plus grande netteté que la civilisation (l'industrie, la technique et même la science) ne constitue pas la véritable grandeur de l'homme. Le seul moyen, pour l'homme, de dépasser tous les autres êtres, c'est de surmonter en lui la sensualité et de trouver le bonheur dans la joie intérieure. Et c'est précisément en cela que consiste la tâche de l'art. Tout art

1. Cf. «Was können wir heute aus Schiller gewinnen ». Kantstudien, 1905.

véritable doit contribuer à l'ennoblissement de la vie. En ce sens, l'artiste est le guide et le maître de ses contemporains. « La dignité de l'homme est remise en vos mains, dit Schiller aux artistes, gardez-la! Elle tombe avec vous! C'est avec vous qu'elle s'élèvera! »

Ce que nous avons dit de la deuxième période s'applique sans aucune restriction à la « troisième période ». Cette partie de l'œuvre de Schiller aussi nous prouve que ce qui constitue l'unité de sa pensée, malgré les différentes étapes qu'il a traversées, c'est précisément son désir ardent de surmonter l'abîme entre la réalité donnée et l'idéal qu'il s'est fait de la vie humaine. Cela est évident, par exemple, dans le poème *L'Idéal et la Vie* (1795), pour lequel Guillaume de Humboldt éprouvait la plus grande admiration. Dans ce poème aussi, Schiller est loin de méconnaître tout ce qu'il y a de lamentable dans la réalité empirique. Mais il n'aboutit pas au désespoir. Il trouve plutôt que le seul moyen de se sauver des mesquineries de la vie, c'est de sortir des bornes des sens et de la torpeur de la vie civilisée et de se réfugier dans l'empire de l'idéal, ou dans « les régions plus sereines, où habitent les formes pures ».

Cependant, le poème le plus important de la troisième période pour le problème qui nous préoccupe ici, c'est *Der Spaziergang* (1795). Ce poème renferme toute une philosophie de l'histoire. Il est en quelque sorte l'expression poétique de ce que M. Boutroux appelle la « dialectique de Rousseau », c'est-à-dire la considération de l'état de nature (innocence), de l'état de civilisation (corruption, scission) et de l'état de nature restaurée (régénération, nouvelle harmonie). Dans la première partie du poème, Schiller s'efforce surtout de faire ressortir la grande harmonie qui règne non seulement dans la nature inanimée, mais aussi dans la vie des êtres qui sont encore près de la nature, et en particulier dans la vie simple des paysans. Dans la deuxième partie, il donne d'abord une superbe illustration des prodiges de la civilisation. Il montre comment l'homme, grâce aux progrès de la science, de l'industrie, du commerce, de la technique et de l'art a su s'emparer de la nature et organiser d'une manière admirable sa vie extérieure. Mais, tout de suite après, Schiller décrit avec la même franchise et la même puissance, le terrible désordre intérieur de la vie civilisée, l'appauvrissement intérieur au milieu de tant de richesses extérieures. Je ne puis m'empêcher de laisser ici la parole à Schiller, car cette descrip-

tion des hypocrisies de la civilisation me paraît d'une grande importance pour notre problème :

« Aus dem Gespräche verschwindet die Wahrheit, Glauben und Treue
Aus dem Leben, es lügt selbst auf der Lippe der Schwrer.
In der Herzen vertraulichsten Bund, in der Liebe Geheimneis
Drängt sich der Sykophant, reisst von dem Freunde der Freund.
Auf die Unschuld schillt der Verrat mit verschlingendem Blicke,
Mit vergiftendem Biss tötet des Lästerers Zahn.
Feil ist in der geschändeten Brust der Gedanke, die Liebe
Wirft *des freien Gefühls göttlichen Adel* hinweg;
Deiner heiligen Zeichen, o Wahrheit, hat der Betrug sich
Angemasst, *der Natur köstlichste Stimme entweiht*,
Die das bedürftige Herz in der Freude Drang sich erfindet.
Kaum gibt wahres Gefühl noch durch Verstummen sich kund.
Auf der Tribüne prahlet das Recht, in der Hütte die Eintracht,
Des Gesetzes Gespenst steht auf der Könige Thron. »

On voit que le pessimisme de Schiller à l'égard de la civilisation est, dans ce poème, aussi grand que celui de sa jeunesse, et je dirais même plus grand que celui de Rousseau. Mais, de même que chez Rousseau, ce pessimisme n'est pas le dernier mot de Schiller. Lui aussi, il croit que nous pouvons surmonter cette crise, et cela par un retour à la nature, c'est-à-dire par un retour à un état de nature enrichie par les expériences de la civilisation, en d'autres termes, par une intériorisation de la vie, et non pas par le retour à un état de simplicité primitive. Le poème se termine par un optimisme inébranlable :

« Reiner nehm'ich mein Leben von deinem[1] reinen Altare
Nehme den fröhlichen Mut hoffender Jugend zurük...
Und die Sonne Homers, siehe! sie lächelt auch uns. »

Quant aux écrits philosophiques et aux derniers drames de Schiller, ils ne font, je crois, que confirmer ce que nous avons dit de la troisième période en général. Grâce à l'influence de Gœthe et de l'antiquité, d'une part, et à l'horreur qu'il éprouvait pour les excès de la Révolution française, d'autre part, Schiller s'est sans doute peu à peu délivré du sentimentalisme exagéré de sa jeunesse. Mais il n'en est pas moins vrai qu'il continua à lutter avec la même énergie pour un idéal de vraie liberté et de vraie culture. En ce sens, Hettner a eu raison de dire que *Wilhelm Tell* est un retour approfondi et purifié à la poésie de jeunesse de Schiller.

Mais ce qui nous autorise surtout à considérer l'idéal de la troi-

1. Schiller s'adresse à la nature.

sième période comme un perfectionnement de l'idéal de jeunesse de Schiller, ce sont ses deux études : *Briefe über die ästhetische Erziehung des Menshen* (1795) et *Ueber naive und sentimentalische Dichtung* (1795-1796). Car le désir ardent de combler l'abîme qui sépare la réalité empirique de l'idéal constitue pour ainsi dire l'âme de ces deux études.

Si nous considérons d'abord les *Lettres sur l'Éducation esthétique*, nous trouvons que Schiller y fait une critique très sévère de la civilisation. Le pessimisme de Schiller à l'égard de la civilisation dépasse, dans quelques-unes de ces lettres, même celui du *Discours sur les arts et les sciences*. Ne croirait-on pas, en effet, entendre l'auteur du Premier Discours quand Schiller écrit dans la dixième lettre : « En effet, il est digne de réflexion que, presque à toutes les époques de l'histoire où les arts fleurissent et où le goût règne, on trouve l'humanité déchue et qu'on ne peut citer un seul exemple d'un haut degré et d'une grande diffusion de la culture esthétique associés chez un peuple à la liberté politique et à la vertu sociale, de belles mœurs unies aux bonnes mœurs, et de la politesse extérieure fraternisant avec la sincérité de la conduite ». En ce qui concerne en particulier son siècle, Schiller le juge avec la plus grande sévérité. Dans la huitième lettre, il ne peut s'empêcher de se demander, presque dans les mêmes termes que Rousseau : Comment se fait-il que, au milieu de tant de lumières et de maximes sublimes, nous soyons encore des barbares? Dans la cinquième lettre, il est indigné de voir les classes inférieures de la société tombées dans un état d'abrutissement, tandis que, d'autre part, il est dégoûté de la dépravation des classes dites civilisées de son temps. « Les lumières de l'entendement, écrit Schiller, dont les classes raffinées se vantent, non sans quelque raison, sont en général si loin d'ennoblir les sentiments par leur influence, qu'elles fournissent plutôt des maximes pour étayer la corruption. » Et plus bas : « Bien loin de nous mettre en liberté, la civilisation, avec chaque faculté qu'elle développe en nous, ne fait qu'éveiller un nouveau besoin... C'est ainsi qu'on voit l'esprit du temps osciller entre la perversité et la rudesse, entre la nature brute et ce qui est contre nature, entre la superstition et l'incrédulité morale, et ce n'est que l'équilibre du mal qui parfois encore met des bornes au mal. » La sixième lettre surtout importe à notre sujet. Schiller est loin de contester la supériorité de notre civilisation par rapport à celle du

passé et en particulier de l'antiquité grecque. Mais, d'autre part, quelle pauvreté de vie personnelle chez l'individu moderne! « Quel est le moderne, demande Schiller, qui sortira des rangs pour disputer à un Athénien, dans un combat corps à corps, le prix de l'humanité? » Dans l'antiquité, malgré la grande simplicité de vie extérieure, toute l'humanité était représentée dans un seul individu. L'homme moderne, au contraire, n'a de valeur que par rapport à la société dont il fait partie. Nous ne sommes que des petits fragments, des rouelles inanimées de cette horrible machine qu'est la civilisation. Ce qu'il y a de plus triste dans la vie moderne, selon Schiller, c'est que « nous voyons non seulement quelques individus, mais des classes entières d'hommes, ne développer qu'une partie de leurs facultés, tandis que les autres, comme dans les plantes rabougries, ne sont marquées que par quelques vagues traces ». Au lieu de développer les germes d'humanité que nous portons au fond de nous-mêmes, nous devenons l'empreinte de notre métier, en tant qu'hommes d'affaires, et de notre science en tant qu'intellectuels. Le penseur abstrait a un cœur froid, l'homme d'affaires un cœur étroit. La vie individuelle et concrète est graduellement anéantie afin que le tout abstrait, « la société » ou « l'État », puisse végéter. Le sentiment est complètement banni de la vie civilisée. Nous sommes de purs entendements. C'est pourquoi Schiller rompt définitivement avec cet état de choses. Il ne veut plus tolérer que l'homme intérieur soit sacrifié à un but lointain, tel que le progrès de la civilisation. Il condamne toute culture de l'entendement en tant qu'elle ne contribue pas à l'ennoblissement du caractère. Ici encore, il trouve le salut dans le retour à la vraie nature. Il écrit dans la sixième lettre : « Il faut que le caractère du temps se relève d'abord de sa profonde dégradation morale : d'un côté qu'il se délivre de l'aveugle pouvoir de la nature, et que de l'autre il revienne à sa simplicité, à sa vérité et à sa plénitude ». Il faut établir la totalité, l'harmonie dans notre vie. Et, pour cela, il faut que la civilisation prenne son point de départ dans le caractère; « car la route qui aboutit à la tête, dit Schiller, doit être frayée à travers le cœur. Faire l'éducation du sentiment est donc le besoin le plus pressant de l'époque » (Lettre VIIIe). Et c'est précisément cela qui constitue la tâche de l'art véritable. L'art supérieur, dit Schiller, doit rétablir la totalité dans notre nature que l'art a détruit (Lettre VIe). Délivrez les hommes des jouissances purement sensuelles, chassez de leurs

plaisirs l'arbitraire, la frivolité, la brutalité, et vous les bannirez insensiblement de leurs actes et enfin de leurs convictions morales (Lettre IX). La scission disparaîtra alors d'elle-même, et l'unité, l'harmonie sera rétablie dans notre vie. En ce sens, non seulement la question sociale, mais aussi la question morale est, pour Schiller, une question esthétique. De même que Rousseau, Schiller est un adversaire convaincu des révolutions et des bouleversements. Tous les deux attendent du renouvellement intérieur des citoyens une réforme radicale de la société.

Pour ce qui est de l'étude *Ueber naive und sentimentalische Dichtung*, nous avons déjà indiqué plus haut que Schiller, en caractérisant le poète « sentimental », s'est caractérisé lui-même. Nous espérons que le bref examen de ses écrits les plus importants a confirmé notre thèse. Nous avons vu que la recherche de l'idéal ou de la nature est le centre de toutes ses préoccupations. *Toute sa poésie repose sur le contraste entre l'idéal et la réalité brute.* Et en tant qu'il est, comme Rousseau, orienté vers la réalisation de l'idéal plutôt que vers la négation de la réalité existante, il est un poète « élégiaque », et non pas un « poète satirique ». De même que Rousseau, il cherche la nature comme un idéal et avec une perfection qu'elle n'a jamais eue, que peut-être elle n'aura jamais, et dont pourtant il ne peut s'empêcher de déplorer la disparition, afin de donner à la vie une impulsion. Tout le sérieux, toute la force, toute la profondeur, toute l'élévation de ses écrits vient de ce qu'il suppose l'harmonie au commencement plutôt qu'à la fin, bref de ce qu'il croit à la divinité de l'humaine nature. Mais Schiller n'est pas pour cela un « fantasque ». C'est par la combinaison du « réalisme » et de « l'idéalisme » qu'il croit pouvoir surmonter le contraste entre la réalité brute et l'idéal ou la vive réalité vivante.

Notre conclusion sera brève. Nous avons vu que l'œuvre de Gœthe et de Schiller a été une ascension ininterrompue vers des hauteurs de plus en plus hautes. Ni chez Gœthe ni chez Schiller il ne peut être question de « périodes » complètement distinctes les unes des autres ». Ni le Gœthe de la deuxième partie de *Faust* n'a brûlé ce qu'adorait l'auteur de *Werther*, ni l'auteur des *Lettres sur l'Éducation esthétique* n'a révoqué les aspirations du jeune Schiller. Si le mot d'Alfred de Vigny : « Qu'est-ce qu'une grande vie? Une pensée de jeunesse exécutée par l'âge mûr », est vrai, il l'est surtout de

Gœthe et de Schiller. Ils ont été des rousseauistes : non pas en ce sens qu'ils ont adoré aveuglément un de leurs maîtres, ni qu'ils se sont efforcés d'appliquer servilement telle ou telle doctrine, telle ou telle idée de Rousseau. Leur Rousseauisme consiste plutôt dans un combat énergique contre les hypocrisies de la civilisation purement intellectualiste, et dans une lutte pour un ennoblissement intérieur de la vie individuelle et sociale. En ce sens, Gœthe et Schiller sont les continuateurs de Rousseau.

J. Benrubi.

ROUSSEAU ET TOLSTOÏ[1]

S'il est une influence reconnue et avouée, c'est bien celle de Rousseau sur Tolstoï. Ce dernier a débuté dans la carrière d'écrivain par une étude sur Rousseau; dans la suite, il a repris ses œuvres, les a étudiées à fond, indiquant, comme ses notes particulières en font foi, l'effet tantôt « très grand », tantôt « considérable » de cette lecture (*Léon Tolstoï, Vie et œuvres*, Mémoires réunis par Birukov, I, 174; Paris, *Mercure de France*); il a déclaré dans une interview qu'il avait lu l'œuvre de Rousseau, d'un bout à l'autre, y compris le dictionnaire de musique. Y a-t-il beaucoup d'écrivains à propos desquels Tolstoï puisse répéter une affirmation semblable? Je ne le crois pas. Il s'est occupé dans toute la dernière partie de sa vie, de problèmes analogues à ceux qui tourmentaient Rousseau. Nul doute que nous ne soyons ici en présence d'une influence littéraire et philosophique dans le sens le plus entier du mot.

Or, en lisant comparativement Rousseau et Tolstoï, on constate sans doute une similitude dans les préoccupations religieuses, philosophiques et morales; et pourtant, rarement, deux hommes furent plus différents et par le caractère et par l'expression des sentiments. Il n'en faudrait pas plus pour réduire à néant la méthode des critiques qui s'amusent volontiers au petit jeu des influences et vont jusqu'à en inventer, quand historiquement, ils ne parviennent pas à en relever. Ici même, où l'influence est reconnue, elle reste sans effet sur la nature profonde de l'écrivain, sur son *style*. On parlera d'influences, et avec raison, dans un certain nombre de cas bien définis : s'agit-il de l'ascendant d'un homme de génie sur des esprits moins puissants qui, attirés par lui, graviteront autour de sa personnalité dominante? Dans ce cas, l'influence est directe. Elle s'affirme encore chez un groupe d'écrivains ou d'artistes se rattachant

1. Leçon faite à l'École des Hautes-Études sociales, le 22 décembre 1911.

à un mouvement déterminé, entraînés collectivement par un courant social.

Mais quand on parle d'un écrivain original, d'un créateur, l'essentiel est toujours sa réaction propre, son caractère et la vision qui lui est particulière. Les influences qui s'exercent sur un tel homme sont plutôt des suggestions : il est, sans doute plus qu'un autre, accessible aux impressions et aux idées qui lui viennent du monde extérieur, mais s'il les accepte, c'est pour les transformer à tel point qu'il les incorpore, sous une forme inattendue, dans son œuvre à lui : elles y sont dès lors résorbées, mais après une transmutation intégrale. Elles deviennent les éléments d'un tout nouveau.

Qu'est-ce qui, dans Rousseau, a pu intéresser Tolstoï? Voilà deux natures antithétiques par leur tempérament, leur naissance, leur éducation; ils vivent dans des milieux sociaux qui ne se ressemblent guère. Rousseau, fils de petits bourgeois, citoyen d'une république restreinte, relativement libre pour son temps au point de vue politique et religieux, ne voit guère chez lui que désordre et incohérence; son caractère s'en ressent; adolescent, il est vicieux, trompeur, d'une nature inconsistante; il change de religion sans aucune conviction; il pratique le vol domestique, il rappelle ces valets fourbes et habiles que Rotrou, puis Molière, ont représentés. Son instruction se fait sans méthode et au hasard des lectures; le futur moraliste prêt à morigéner le genre humain, l'auteur de pages acerbes contre la corruption qui rongerait Genève si l'on y établissait un théâtre, commence sa carrière par un système de notation musicale et par des partitions d'opéra. Plus tard, quand il sera célèbre, lu par un public enthousiaste, protégé par des gens de haute noblesse autant que par des écrivains éminents, il prendra ombrage des intentions les plus bienveillantes, sera en proie à la manie de la persécution, deviendra le plus imaginaire des malades et se rendra presque impotent à soigner des maladies qu'il n'a pas.

Tout autre Tolstoï : rien ne lui manque, éducation soignée, aisance, considération; son développement physique est vigoureux; son esprit, ouvert à l'observation des choses et à l'analyse ferme et aiguë des âmes, attentif enfin à ce qui croît et éclôt dans son cœur, lui assure la santé morale; il ne doit pas s'inquiéter de la recherche du pain quotidien; la situation sociale de sa famille lui épargne toute démarche humiliante; il va devant lui, jouit de la vie, se lance avec le même entrain dans l'existence de plaisir de ses camarades et

dans les discussions des cénacles littéraires; ici, il tranche sur les autres par son caractère hautain, par sa propension à la critique acerbe qu'il ne s'épargne pas, au surplus, à lui-même. Dans les grandes villes ou en pleine nature, un souffle large et bienfaisant le vivifie.

L'origine des écrits moraux est différente aussi chez Rousseau et chez Tolstoï. On sait que pour Rousseau, une question de concours commentée par un entretien avec Diderot fut l'occasion des premiers écrits; il serait faux de croire que si Rousseau traita la thèse du progrès social de la manière que l'on sait, il se complut dans un paradoxe. Au contraire, c'est avec la plus profonde conviction qu'il critique la civilisation; ce sont ses rancœurs qui donnent tant de mordant au raisonnement; mais sous la critique perce de tous côtés une foi, la croyance en une humanité originairement bonne, déformée moralement par la culture intellectuelle. Avoir une théorie, d'apparence solide, à opposer à la théorie de Hobbes; étendre à l'humanité une idée associée au sentiment de la nature qui commençait à gagner les cœurs; rapprocher, dans son origine, l'homme et Dieu, pour opposer Dieu et l'homme en soi aux vices et à tous les malheurs nés de la propriété et du luxe avec leurs conséquences; fonder ainsi une morale religieuse libre, accessible à tous les hommes de bonne volonté : ne sont-ce pas là des innovations suffisantes pour assurer le succès de livres écrits avec une passion inquiète, assez violente pour agiter et troubler les esprits? Non! il ne faut pas croire que Rousseau ait voulu soutenir un paradoxe. Il écrivait avec sa foi et la force secrète que la foi communique peut seule expliquer l'engouement du public pour ses théories.

Tolstoï est, dès la jeunesse, porté à s'observer lui-même; il se censure avec sévérité; pendant les années qu'il passe au service militaire, disposant d'assez de temps pour partager ses loisirs entre les lettres et l'existence déréglée de jeunes gens riches et bien doués, le problème de la lutte de l'esprit et des sens requiert son attention, non pas dans des termes théoriques, mais aussi directement que toute question vitale se pose à un artiste. Ils se sent lui-même entraîné par la sensibilité la plus effrénée, au lendemain d'élévations vers l'idéal, et il subit le va-et-vient de ces deux tendances, l'affinement de l'esprit et la violence des sens. Ce genre d'expériences et d'autres semblables ne sont pas acceptées par lui sans réflexion; comme le dit si bien Romain Rolland, la lutte s'est toujours pour-

suivie en lui dans le secret de son cœur, « entre les passions et Dieu » (*Vie de Tolstoï*, p. 21), et il rappelle un passage du *Journal* où Tolstoï note « les trois démons qui le dévorent : 1° *Passion du jeu*. Lutte possible. 2° *Sensualité*. Lutte très difficile. 3° *Vanité*. La plus terrible de toutes » (*ibid*). Mais Tolstoï est doué d'un pouvoir d'auto-analyse très pénétrant. Orienté vers la vie de l'esprit, il cherche l'idéal, il a besoin d'y croire et cette foi ne l'abandonne jamais. Le problème religieux, dans le sens le plus grave, s'est posé à lui dès le début et l'absorbera tout entier dans les dernières années de sa vie. Aussi serait-il erroné de croire que toute la dernière période de l'écrivain tranchât sur l'époque des grandes œuvres d'art que sont *Guerre et Paix* et *Anna Karénine*. Le développement de son esprit offre une admirable continuité. C'est en 1879 qu'éclatera dans toute sa force la crise religieuse qui se préparait depuis l'adolescence chez Tolstoï. Et c'est surtout du problème religieux que se préoccupe Tolstoï dans ses *Confessions*.

En comparant les *Confessions* de Rousseau et celles de Tolstoï, on se rendra compte de la distance considérable qui sépare l'expression de leurs sentiments, quelle que soit au surplus la similitude des questions qu'ils préfèrent l'un et l'autre. Rien, chez Tolstoï, de l'étalage de misères qui attriste les *Confessions* de Rousseau. La réserve est beaucoup plus grande; il y a infiniment plus de distinction chez Tolstoï. Rousseau étale avec complaisance ses aventures personnelles, ses impressions purement subjectives et ses manies. Tolstoï s'attache surtout à la crise de la foi, telle qu'il l'a observée en lui et qu'il la retrouve chez beaucoup de ses contemporains. La conception que ces deux penseurs se font de l'humanité les éloigne tout autant que leur manière propre d'éprouver l'émotion. Pour Rousseau, l'essentiel est l'organisation nationale, le rapport entre l'individu et la communauté, la représentation de la volonté du peuple, le rôle de l'État. C'est ce que l'on voit dans le *Contrat Social*. Pour Tolstoï, l'État importe peu; il faut transformer les consciences et les amener à s'entendre par un principe intérieur de foi. La république des âmes ne s'établira pas selon des maximes politiques, mais par une illumination intérieure.

En dépit de ces différences, les *Confessions* de Rousseau ont ému profondément Tolstoï. Il juge qu'à représenter à nu ses vices, ses ambitions, ses lâchetés en même temps que ses convictions, il faut un courage que peu d'hommes ont su avoir. Et c'est un acte d'humi-

lité aussi, un acte altruiste enfin, car on livre en exemple sa détresse autant que sa valeur et l'on aide ses semblables à développer leurs qualités et à éviter la peine. Tolstoï dans ses *Confessions* et dans son *Journal*, livre à son tour au lecteur le spectacle de son inquiétude et de ses luttes. Cet homme, au comble de l'honneur, de la gloire littéraire, du bonheur familial, se débat contre des idées de suicide; le genre de vie que la plupart des hommes désireraient pour eux repose sur la vanité et le mensonge; pour l'accepter, il faut fermer les yeux, se contenter d'être le jouet des circonstances, subir la bonne fortune, en un mot, renoncer à penser. Tolstoï n'hésite pas à décrire les tourments de son âme. Il songe même à partir, à s'en aller n'importe où, pourvu qu'il se rapproche de ceux qui souffrent. La sympathie pour les humbles et les simples s'éveille en lui. L'existence de choix qui est celle des riches, des intellectuels, des classes dirigeantes en général, lui apparaît comme mensongère, nourrie d'erreurs, anti-humaine : « J'étais considéré comme un admirable artiste et comme un grand poète.... Moi, artiste et poète, j'enseignais ce que je ne savais pas moi-même. On me payait pour cela, j'avais une bonne table, un bel appartement, des femmes, de la société; j'avais la gloire. Par conséquent ce que j'enseignais était très bon.

« Cette foi dans l'importance de la poésie et du développement de la vie était une religion dont j'étais un des pontifes C'était très agréable et très avantageux d'être un de ces pontifes, et je vécus assez longtemps dans cette religion, sans douter une seule fois que ce ne fût la vraie » (Tolstoï, *Œuvres complètes*, trad. Bienstock, XIX, p. 11-12, Paris, Stock). Et plus loin : « Nous étions tous convaincus, alors, qu'il nous fallait parler et écrire, imprimer le plus vite et le plus possible; que tout cela était nécessaire pour le bien de l'humanité. Et des milliers d'entre nous, tout en se nuisant et s'invectivant mutuellement, publiaient, écrivaient et instruisaient les autres. Sans remarquer que nous ne savions rien, qu'à la question la plus simple de la vie : Qu'est-ce qui est bon et qu'est-ce qui est mauvais? nous ne savions que répondre, tous, sans écouter personne, nous parlions tous ensemble; feignant parfois d'approuver et de louer autrui afin d'être également approuvés et loués, parfois nous irritant les uns contre les autres, comme dans une maison de fous » (*ibid.*, p. 13-14).

C'est donc au moment de sa plus grande gloire que la question du

sens de la vie devait se poser à Tolstoï. Et cette question vrille sa conscience et la trouble jusqu'en son tréfonds. L'existence qu'il mène lui donne dès lors le sentiment du néant. Toujours plus torturante l'obsède la question du sens de la vie; et dans sa vie à lui, il n'y trouve pas de réponse; cette vie lui paraît vide et sans but. Alors, il cherche une réponse chez les auteurs, savants et métaphysiciens. La morale scientifique ne lui apprend rien : elle réunit des faits, mais ne guide personne. L'idéal de la morale métaphysique d'autre part, obscur, difficile à définir, est souvent éloigné de la réalité. Et les Sages — dont il choisit quatre types : Salomon, le Bouddha, Socrate et Schopenhauer, — sont également pessimistes et répondent que la vie n'est que vanité.

Que font d'autre part les hommes que Tolstoï observe autour de lui? Comment vivent-ils? Les uns ne comprennent pas quel problème se pose; leur conscience s'ignore elle-même; certains, qui voient le problème, adoptent l'attitude épicurienne et prennent le parti d'éviter le tourment et de tirer plaisir de tout; d'autres, effrayés de leur néant et sans force pour y faire face, se suicident; d'autres enfin, tout en se rendant compte de la nullité de leur vie, préfèrent, par lâcheté, traîner une existence sans but.

Tel l'ensemble des privilégiés. Celui qui vit parmi eux ne voit qu'eux. Et chez eux, il ne trouvera pas d'éléments pour résoudre le problème de la vie. Or, il existe une multitude d'hommes qui n'appartiennent à aucune de ces quatre catégories de privilégiés; ils vivent, ils acceptent la vie. Pourquoi et comment? c'est qu'ils sont soutenus par la foi. Or, Tolstoï nous a raconté, au début des *Confessions*, qu'avec de nombreux jeunes gens instruits et riches, il s'était détaché de la foi; la plupart des privilégiés ne pratiquent la religion que du bout des lèvres et par bon ton. La foi, dans ses formules, lui avait apparu absurde, contredite par la raison. Et maintenant, le peuple lui apprenait que ni la science ni la philosophie ne soutenaient l'homme, mais qu'il fallait puiser sa force dans la foi. « On ne peut vivre sans foi ». (*ibid.*, p. 74). « Connaître Dieu et vivre, c'est la même chose. Dieu, c'est la vie » (p. 95). Cette vérité s'impose à la réflexion, et Tolstoï constate que, depuis l'origine des hommes, les idées venues du rapport entre l'individu et l'infini avaient obsédé la pensée; c'est dans la croyance qui l'exprime, que l'homme puise la force de la vie; même les superstitions auxquelles

les gens instruits opposent la raison, prennent un sens quand on les étudie chez les simples.

Dès ce moment, le problème religieux chez Tolstoï englobe le problème social; il va vers les humbles et reprend goût à la vie : « Il arriva non seulement que la vie de notre monde, des riches, des savants, me dégoûta, mais aussi qu'elle perdit tout sens pour moi. Toutes nos actions, nos raisonnements, nos sciences, nos arts, tout cela m'apparut sous un jour nouveau. Je compris que toutes ces choses n'étaient que des passe-temps, auxquels il ne faut pas chercher de sens. Et la vie du peuple travailleur, de toute l'humanité qui soutient la vie, se présenta à moi dans sa vraie signification. Je compris que c'était la vie elle-même et que le sens attribué à cette vie était la vérité. Et je l'acceptai » (*ibid.*, p. 83-84). La critique de la vie des riches se retrouve, développée, dans *Que devons-nous faire?* (*Œuvres complètes*, t. XXVI). Il faut y lire les expériences personnelles de Tolstoï, l'opposition entre sa vie aisée et les asiles de nuit ainsi que les logements de pauvres qu'il visite. Tolstoï apprend à connaître les questions sociales de la manière la plus poignante.

Mais revenons à la question religieuse. Telle que la croyance s'épanouit dans le cœur du peuple, directe, naïve, sincère, Tolstoï l'aime et la comprend : la *Vie des Saints*, les *Légendes mystiques*, les *Évangiles* sont des trésors de sentiments et d'inépuisables sources de vie. Mais ce christianisme véritable, resté chez les humbles ce qu'il était à l'origine chez Jésus, apparaît déformé dans l'Église. Les doctrines et les sectes sont odieuses. L'autorité ecclésiastique conduit à l'opposé de la doctrine du Christ. La violence et l'oppression sociales se réclament de l'Église. Il faut donc constater d'abord qu'en suivant les prétendus progrès de la civilisation et en s'adaptant aux transformations d'une société capitaliste et industrialiste, l'Église s'est reniée elle-même. Elle sanctionne les injustices sociales et on lui opposera avec raison l'idéal d'égalité et de fraternité tel qu'il est exprimé dans le *Sermon sur la Montagne*.

Ici se découvre nettement la conception sociale à laquelle aboutira Tolstoï et qu'il développera dans la série d'écrits des trente dernières années de sa vie. Cette conception peut se caractériser de la manière suivante : la vie religieuse est à la base de toute autre forme de vie, et la vie religieuse la plus belle est celle de Jésus. Tolstoï a fait une étude approfondie des Évangiles avec traduction

de la version des Septante et commentaire détaillé (*Œuvres complètes*, t. XXI); il a pris parti contre la théologie dogmatique (t. XX); il s'est efforcé de reconstituer le sens des paroles de Jésus et de comprendre son exemple. Il lui importe de retrouver la véritable doctrine du Christ et de l'opposer à ce qu'elle est devenue entre les mains des prêtres. Or, la vie de Jésus est un modèle d'élévation et de pureté; de chaque geste, de chaque parole se dégage une impression de bonté, de sacrifice, de dévouement. Pour atteindre un tel idéal, qui seul donne à la conscience une parfaite satisfaction et un contentement complet, il faut vaincre en soi la tentation d'obéir aux penchants égoïstes et mauvais qui se résument dans la sensualité. Or, toute notre société sacrifie à la sensualité et se détourne de la pensée de Jésus. La vanité des hommes et des femmes, le désir de possession entraînant l'adultère que l'on commet dans son cœur par le seul fait de regarder une femme avec un penchant affectif, l'égoïsme et la lutte qui naissent de cette chute des âmes, voilà ce qu'on observe autour de soi, partout. La *Sonate à Kreutzer* est une réaction violente chez Tolstoï, contre cet état de choses, une réaction outrée, excessive. On sent que l'auteur du livre a vécu lui-même les tourments dont il tâche de se défaire en s'élevant à des idées supérieures et plus nobles.

Ainsi la civilisation présente tout entière collabore à l'abaissement de l'homme. Nous trouvons ici une thèse analogue à celle de Rousseau, et comme chez Rousseau, l'expérience personnelle a conduit Tolstoï à admettre cette thèse. Pas de paradoxe ni de parti-pris chez aucun des deux, en dépit des apparences, mais une révolte contre la tentation qui menace l'individu et contre le mensonge qui règne universellement. Les manifestations les plus intellectualisées de la civilisation n'échappent pas à la critique, et certaines pages que Tolstoï consacre dans *Qu'est-ce que l'art?* au développement du drame lyrique, viennent d'une même inspiration que les reproches de Rousseau à Racine, ou à Molière. Tous deux sont pénétrés de cette conviction que l'art pourrait remplir un autre rôle que celui qu'il tient et l'aurait en effet s'il vivait d'un élan intérieur, d'un sentiment vraiment divin.

La réforme que réclame Tolstoï doit être d'abord une réforme des consciences. Elle aura son retentissement social si elle émane des individus, acquis à une foi naturelle et à une vie sincère; elle s'étendra d'eux à la société par l'entente qui résultera de ce que la

sensualité et l'égoïsme auront fait place à une bonté toute chrétienne, à un renoncement parfait. Aucune des lois économiques préconisées par les socialistes ne suffit; ce n'est pas l'extérieur des choses qu'il faut modifier, mais les esprits qu'il s'agit de ramener à leur honnêteté naturelle. La thèse de Rousseau reçoit chez Tolstoï une approbation en ce sens que pour tous deux, l'homme vaut mieux en lui-même que l'observation de l'état social ne permet de le supposer.

C'est dans *Le Salut est en vous*, que Tolstoï expose le plus nettement ses critiques au point de vue social. La pensée directrice du livre est celle-ci : l'humanité ne peut être régénérée que par l'avènement du christianisme dans le sens que Tolstoï attache à ce terme : le christianisme primitif, la doctrine de Jésus, qu'il s'agit de dégager des déformations que lui ont imposées les Églises. Or, cette doctrine lutte et fait des efforts inouïs pour s'établir, en dépit des forces hostiles qui arrêtent son expansion. Et les Églises ne sont pas le moindre obstacle au règne du Christ : « Ce que les Églises font des hommes est terrible, mais, si on examine bien leur situation, on reconnaît qu'elles ne peuvent agir autrement. Il y a un dilemme posé devant les Églises : le Sermon sur la Montagne ou le Symbole de Nicée. L'un exclut l'autre. Si l'homme croit sincèrement au Sermon sur la Montagne, le Symbole de Nicée perd fatalement pour lui tout sens et toute valeur, et, avec le Symbole de Nicée, l'Église et ses représentants. Et, s'il croit au Symbole de Nicée, c'est-à-dire à l'Église, c'est-à-dire à ceux qui s'intitulent ses représentants, le Sermon sur la Montagne devient pour lui inutile. C'est pourquoi les Églises ne peuvent pas ne pas faire tous les efforts imaginables pour obscurcir le sens du Sermon sur la Montagne et attirer les hommes à elles. Ce n'est que grâce à cette action intense des Églises, dans ce sens, que leur influence a pu se maintenir jusqu'ici. Que pour le moment le plus court, l'Église arrête cette influence sur la masse par l'hypnotisation, et sur les enfants par le mensonge, et les hommes comprendraient aussitôt la doctrine évangélique, et l'intelligence de cette doctrine anéantirait les Églises et leur influence. Et c'est pourquoi les Églises n'arrêtent pas un instant leur action. Et c'est cette action qui fait que la plupart des hommes prétendus chrétiens ne comprennent pas la doctrine du Christ » (*Le Salut est en vous*, p. 89-90. Paris, Perrin, éditeur).

Que la vie chrétienne véritable doive s'établir dans le monde, cela

ne fait, pour Tolstoï, aucun doute, car il n'y a que trois conceptions possibles de la vie : la vie personnelle ou animale, la vie sociale ou païenne, la vie universelle ou divine (*ibid.*, p. 94-95). Or, l'humanité tend, depuis l'apparition du christianisme, à passer à la troisième. La plupart des savants actuels ne le comprennent pas ; leur doctrine à eux n'a pas « les bases fermes et nettes » que le christianisme a dans l'âme humaine. L'amour pour l'État ou l'Humanité, tel que l'entendent socialistes et positivistes, est une abstraction vide ; on propose ici d'adorer des fictions. L'amour pour Dieu au contraire est un sentiment vivant (*ibid.*, p. 110 et suivantes).

Cela posé, tous les hommes étant frères et ayant droit à la même part d'amour divin, les contradictions de la société présente éclatent aux yeux. L'inégalité y domine et aussi l'injustice, la tyrannie des lois hostiles. Quelle est la valeur de la loi? « Les hommes y croient-ils?... Nullement.... On comprend que les hommes de l'antiquité se soient soumis à leur loi ; ils croyaient absolument que leur loi (qui d'ordinaire était aussi religieuse) était l'unique, la véritable, celle à laquelle tous les hommes devaient se soumettre. Mais nous? Nous savons pertinemment que la loi de notre état est, non point la seule, l'éternelle loi, mais seulement une loi comme les autres, si nombreuses, des différents états, également imparfaite et souvent même nettement fausse et injuste » (*ibid.*, p. 130). Puis, plus bas : « Nous savons bien tous comment se confectionnent ces lois. Nous avons été tous dans les coulisses ; nous savons qu'elles sont enfantées par la cupidité, par la fourberie, par la lutte des partis ; qu'il n'y a pas et qu'il ne peut y avoir de justice véritable. C'est pourquoi les hommes de notre époque ne peuvent pas croire que la soumission aux lois sociales et politiques satisfasse aux exigences de la raison et de la nature humaines. Les hommes savent depuis longtemps déjà qu'il est déraisonnable de se soumettre à une loi dont la vérité est douteuse, et, par suite, ils ne peuvent pas ne pas souffrir en se soumettant à une loi dont ils ne reconnaissent pas la sagesse et le caractère obligatoire » (*ibid.*, p. 131).

Ailleurs, Tolstoï fait le procès des gouvernements, qui sont toujours entre les mains des gens violents. Ils ont mille subterfuges pour faire croire à leur nécessité. Ils maintiennent les hommes dans l'esclavage ; la situation des ouvriers est vraiment une situation d'esclaves. Devons-nous ouvrir une parenthèse et faire remarquer la nature excessive de ce raisonnement? Nous savons qu'en Angleterre,

en France, en Allemagne, en Belgique, les ouvriers ont depuis cinquante ans conquis des droits et des avantages sans cesse croissants; qu'ils ont entre les mains un moyen de lutte redoutable dans l'organisation syndicaliste et dans la grève; que leur situation est beaucoup plus avantageuse sous ce rapport que celle de nombreux citoyens plus instruits et travaillant plus qu'eux, employés, artistes, professeurs, et que sans doute Tolstoï parle spécialement pour les Russes dans ce passage.

Et maintenant, comment les gouvernants maintiennent-ils leur autorité? Par l'armée, qui est surtout un instrument d'oppression, comme Caprivi l'avouait un jour au Reichstag (*ibid.*, p. 189). Et ici, l'essence même de tout gouvernement, la violence, est à l'opposé des préceptes chrétiens. Le Christ veut qu'on réponde à la violence par la bonté : c'est la doctrine de la non-résistance au mal : « Les gouvernements de notre époque, les plus despotiques comme les plus libéraux, sont devenus ce qu'a si bien nommé Herzen *Gengis-Kan avec le télégraphe*, c'est-à-dire une organisation de la violence n'ayant pour principe que l'arbitraire le plus grossier et profitant, pour la domination et l'oppression, de tous les perfectionnements que la science a créés pour la vie sociale pacifique des hommes libres et égaux.

« Les gouvernements et les classes dirigeantes s'appuient aujourd'hui non pas sur le droit, ni même sur un semblant de justice, mais sur une organisation si ingénieuse, grâce au progrès de la science, que tous les hommes sont pris dans un cercle de violence d'où ils n'ont aucune possibilité de sortir » (*ibid.*, p. 208). Intimidation, corruption, hypnotisation du peuple : tels sont les moyens employés par les gouvernements. C'est donc contre toute forme de violence, c'est contre la guerre sous tous ses aspects que Tolstoï élève la voix, fort de la parole du Christ. Et quels moyens pratiques propose-t-il pour mettre fin au régime de la violence? Le refus du service militaire et le refus de l'impôt; on a résumé cette doctrine, dans son aspect social, sous le nom d'anarchie passive.

Tolstoï croit que le règne de Dieu est proche et que nécessairement il arrivera. Tout d'abord, les assises même de la société antichrétienne dans laquelle nous vivons aujourd'hui, deviennent de plus en plus caduques; cette société ne croit plus à elle-même; elle n'a plus de force vitale; sa décomposition est particulièrement avancée. Écoutons le réquisitoire de l'auteur du *Salut est en vous* :

« Nous voyons toujours, dans le monde chrétien, les mêmes gouvernants et les mêmes gouvernements, les mêmes armées, les mêmes tribunaux, les mêmes impôts, le même clergé, les mêmes riches, propriétaires fonciers, industriels, capitalistes, mais leur situation vis-à-vis les uns des autres n'est plus la même. Les mêmes chefs d'état ont les mêmes entrevues, les mêmes rencontres, les mêmes fêtes, le même apparat; les mêmes diplomates ont les mêmes conversations sur les alliances et les guerres, les mêmes parlements discutent les mêmes questions d'Orient et d'Afrique, et les cas de guerre, et le *Home Rule* et la journée de huit heures; toujours les mêmes changements de ministères, les mêmes discours, les mêmes incidents, mais pour ceux qui s'aperçoivent comment un article de journal change parfois la situation plus que des dizaines d'entrevues de monarques et de sessions parlementaires, apparaît de plus en plus nettement que ce ne sont pas ces entrevues et ces débats parlementaires qui dirigent les affaires, mais quelque chose d'indépendant de tout cela et qui ne réside nulle part.

« Les mêmes généraux, officiers et soldats, les mêmes canons, forteresses, revues, manœuvres; mais la guerre ne se produit pas. Un an, dix ans, vingt ans se passent. En même temps on a de moins en moins confiance dans l'armée pour réprimer les émeutes, et il devient de plus en plus évident que les généraux, les officiers et les soldats sont simplement des figurants de processions solennelles, objets d'amusement des gouvernements, des sortes de corps de ballet qui coûtent trop cher.

« Les mêmes procureurs et juges, les mêmes assises, mais il devient de plus en plus évident que les tribunaux civils rendent leurs arrêts sans souci de la justice, et que les tribunaux criminels n'ont aucun sens, parce que les punitions n'atteignent pas le but poursuivi par les juges eux-mêmes. Ces institutions ne servent donc qu'à nourrir des hommes incapables d'autre chose plus utile.

« Les mêmes prêtres, archevêques, mais il devient de plus en plus évident que ces hommes ne croient plus eux-mêmes à ce qu'ils enseignent et, par suite, ne peuvent plus donner à personne une foi qu'ils n'ont plus.

« Les mêmes percepteurs d'impôts, mais de plus en plus incapables de prendre par la force le bien des contribuables, et il devient de plus en plus évident que, sans percepteurs d'impôts, les hommes

peuvent, par une souscription volontaire, pourvoir à tous les besoins sociaux.

« Les mêmes riches, mais il devient de plus en plus évident qu'ils ne peuvent être utiles qu'en cessant d'être les administrateurs personnels de leurs biens et en les abandonnant à la société, totalement ou du moins en partie.

« Et, lorsque tout cela deviendra tout à fait évident, il sera naturel aux hommes de se demander : Quelle utilité de nourrir, d'entretenir tous ces rois, empereurs, présidents et membres de toutes sortes de chambres et de ministères, si de toutes leurs réunions et de tous leurs discours rien ne résulte? Ne vaut-il pas mieux, comme a dit un plaisant, faire une reine en caoutchouc?

« Et à quoi bon l'armée avec ses généraux, ses musiciens, ses chevaux, ses tambours? Quelle est son utilité, puisqu'il n'y a pas de guerre, que personne ne veut conquérir personne, et que, si même la guerre éclatait, les autres peuples ne permettraient pas d'en retirer un bénéfice, tandis que, sur les nationaux, l'armée refuse de tirer?

« Et à quoi bon ces juges et procureurs, qui, au civil, ne jugent pas d'après la justice, et qui, au criminel, reconnaissent eux-mêmes l'inutilité du châtiment?

« A quoi bon les percepteurs d'impôts, qui s'acquittent de leur tâche à contre-cœur, puisqu'on peut réunir sans eux les sommes nécessaires?

« A quoi bon le clergé, qui ne croit plus depuis longtemps en ce qu'il prêche?

« A quoi bon les capitaux, concentrés entre les mains de quelques-uns, puisqu'ils ne peuvent être utiles qu'en devenant la propriété de tous?

« Et une fois ces questions posées, les hommes ne peuvent pas ne pas arriver à la résolution de cesser d'entretenir toutes ces institutions devenues inutiles.

« Plus encore, les hommes qui occupent ces positions privilégiées seront amenés à la nécessité de les abandonner. L'opinion publique condamne de plus en plus la violence, et c'est pourquoi ces positions, qui sont basées sur la violence, sont de moins en moins recherchées » (*ibid.*, p. 282-284).

Ce que sera la société nouvelle, fondée sur la fraternité, la confiance des hommes en Dieu et l'amour désintéressé de son sem-

blable, Tolstoï ne nous le dit pas d'une manière positive. Et il serait impossible de le dire, puisque la conception divine de la vie est fondée uniquement sur le cœur. Or, rien n'est moins définissable qu'un sentiment. Chaque sentiment a sa nuance; sa nature est d'être éprouvé, non pas d'être codifié. La société, selon Tolstoï, devrait être sans doute une humanité prise d'une émotivité continue, mais d'une émotivité élévée, noble, dégagée de tout égoïsme, de tout penchant sensuel, et animée tout entière du souffle de Dieu.

Tolstoï a trouvé, incontestablement, chez Rousseau un modèle pour les critiques qu'il adresse à l'état social. Il a appris chez Rousseau que le luxe, produit par le développement des sciences et des arts, est une cause profonde de désagrégation; que de l'application des connaissances, il est provenu plus de mal que de bien pour l'humanité; que la philosophie est incapable d'apporter un remède aux hommes et ne fait le plus souvent que fournir des arguments à leur égoïsme effréné; que le développement de la civilisation a produit l'inégalité entre les hommes et qu'elle pourrait se résumer par la misère chez les pauvres et l'indigestion chez les riches. Luxe, inégalité, égoïsme : tel est l'aboutissement de la civilisation. Or, les hommes qui se dérobent à un pareil état social, ceux qui vivent simples et solitaires, restent forts, sains et bons; à l'opposé de l'homme selon Hobbes, c'est la pitié qui est leur sentiment originaire; leurs mœurs sont douces; elles échappent aux sentiments compliqués qui, chez les civilisés, causent le désordre et la luxure; l'exemple des Caraïbes n'est-il pas probant? Et quelle est l'origine de la dépravation et de la faiblesse actuelles? C'est la propriété. « Le premier qui, ayant enclos un terrain, s'avisa de dire : *Ceci est à moi*, et trouva des gens assez simples pour le croire, fut le vrai fondateur de la Société civile ». Et la parole de Locke doit être adoptée : « Il ne saurait y avoir d'injure où il n'y a pas de propriété. » La propriété ne peut se maintenir que par la violence. De là dérive l'organisation de la société dite civilisée : elle est fondée sur la violence qui, aux mains de ses gouvernants, sert à maintenir l'inégalité et tous les vices qui s'y rattachent.

Les analogies sont évidentes entre ces propositions et les idées de Tolstoï. Mais la différence entre les natures si opposées de ces deux hommes est la raison première des différences qui séparent leurs théories; et ces différences sautent aux yeux. Tout d'abord, la vertu que Rousseau accorde à l'homme primitif, Tolstoï la reporte

sur le christianisme. Il est, comme Rousseau, adversaire de l'industrialisme, du développement excessif des sciences et des arts; il accuse aussi ces formes d'activité sociale de provoquer le goût du luxe, l'égoïsme, la dépravation; la propriété est critiquée par lui avec plus de vigueur encore que par Rousseau. Ici pourtant, une nouvelle différence se marque : Rousseau est plus théoricien, ses arguments sont plus déclamatoires; il parle en moraliste. Tolstoï au contraire, a toute l'acuité d'observation du romancier réaliste; il a regardé autour de lui; les privilégiés et les maîtres, ce n'est pas à travers Plutarque ou dans les contes qu'il a tâché de se les imaginer; il les a côtoyés, il est l'égal des plus fiers d'entre eux, il a vécu leur vie et pendant de longues années il a entendu en lui sa conscience qui le questionnait sans cesse et dont la voix s'imposait, de plus en plus pressante; et c'est au comble des honneurs, de la richesse et du bonheur conjugal que les doutes le saisirent le plus violemment sur l'inanité des avantages auxquelles les hommes de sa classe semblaient tenir le plus. Et, il s'aperçut que richesses, honneurs et plaisirs distrayaient l'homme, sans cependant le libérer du problème angoissant qui l'obsédait : Que signifie la vie? Qu'est-ce que vivre?

L'évolution psychologique de son inquiétude différencie une fois de plus par le caractère Tolstoï de Rousseau. Rien en Tolstoï de l'envie que l'on a signalée chez Rousseau envers les puissants, rien de « l'âme de valet » que l'on a reprochée à Rousseau; rien non plus du déclamateur moraliste. Ici, Tolstoï est incontestablement plus haut que Rousseau. Mais la distinction s'accuse dans la théorie autant que dans les caractères, si l'on envisage d'un côté l'idéal humain de Tolstoï et d'autre part la conception que Rousseau développe dans le *Contrat Social*. Tous deux sont ennemis des grands états. Tous deux font appel à la bonne entente entre les hommes, mais ici Rousseau est beaucoup plus précis que Tolstoï. Il appartient à une époque où les courants sociaux conduisent les écrivains à constituer une société. Tolstoï par contre appartient à un temps qui se caractérise par la critique de la société que Rousseau et la Révolution ont bâtie : la critique surgit de tous côtés contre la législation issue de la Révolution; les écoles traditionalistes aussi bien que les révolutionnaires actuels lui reprochent d'avoir fait banqueroute. Rousseau conçoit un état fort, établi par le consensus de citoyens libres et originairement égaux; cet état lui

apparaît aussi indispensable qu'à Hobbes, mais pour d'autres raisons; la souveraineté lui importe avant tout. Tolstoï rêve un accord intérieur, une république des âmes, puisant sa cohérence et sa force dans une foi suprême, épurée, ennoblie. Il renonce pour elle à toute organisation extérieure. C'est l'État qui doit être nié; il n'y a de souveraineté que celle de Dieu. En cela, il se rapproche des mystiques et s'éloigne parfaitement de Rousseau.

Son caractère énergique, la lutte de sa noblesse d'âme contre les instincts, l'éloignent encore plus du désordre de cœur de Rousseau, quand il s'agit de régler les rapports d'homme à femme. Rousseau juge que le « devoir d'une éternelle fidélité ne sert qu'à faire des adultères », et que « les lois même de la continence et de l'honneur étendent nécessairement la débauche et multiplient les avortements ». Il réduirait volontiers l'amour à ce que nous le voyons être chez les animaux et en ferait une fonction purement physique, tandis que Tolstoï, avec la conception chrétienne, en arrive à répudier tout ce qui est physique dans l'amour, au point que sa *Sonate à Kreutzer* semble conseiller plutôt la séparation des sexes que de perpétuer l'avilissement dans lequel la débauche a fait tomber la société actuelle.

Nous ne dirons que quelques mots, pour terminer, des idées de l'un et de l'autre sur l'éducation. Ici encore, un rapprochement s'impose. Je crois même que c'est dans ce domaine que l'influence de Rousseau sur Tolstoï est la plus directe. La théorie de Rousseau est trop connue pour que j'insiste. On sait toutes les idées fécondes de l'*Émile* et aussi le dogmatisme de certaines pratiques, inévitables chez n'importe quel novateur. Pour Rousseau, tout doit viser au développement de la personnalité libre; il faut briser, dans l'éducation, les entraves physiques et intellectuelles; l'effort personnel doit être éveillé; « l'art d'agir » est au premier plan. La culture excessive de la mémoire doit faire place à l'observation des choses; les langues anciennes et l'histoire céderont aux langues modernes, aux notions d'astronomie, de physique, de botanique, ainsi qu'aux travaux manuels; jusqu'à douze ans, on laissera le corps et les sens se développer; la réflexion scientifique viendra ensuite, puis la réflexion morale.

En 1842, transitoirement, en 1860 d'une manière sérieuse et suivie, mais pour peu de temps, malheureusement, Tolstoï s'efforça de réaliser à Yasnaïa-Poliana le système d'éducation auquel il était

arrivé par ses lectures, ses voyages, ses observations personnelles. Tout d'abord, la liberté de l'enfant doit être respectée, comme le veut Rousseau, et chacun doit être éduqué selon ses dons. Instruire, c'est éveiller. Le système qui règne partout, est le pire de tous, avec le même enseignement donné à des ensembles d'individus essentiellement différents. Cela tue l'originalité et ne mène à rien. Car, au fond, l'instruction en soi, ce n'est là qu'une abstraction vide, comme l'est le progrès, la civilisation. Lire et écrire n'ont de but que si vraiment ces connaissances s'adaptent à la vie. « Nous voyons des gens qui connaissent très bien tous les faits nécessaires à la science de l'agronomie et le grand nombre de rapports mutuels existant entre eux, et qui ne savent ni lire ni écrire. Ou nous voyons d'excellents chefs militaires, de bons marchands, des gérants, des inspecteurs de travaux, des contremaîtres, des artisans, des hommes tout simplement instruits par la vie, en avoir acquis beaucoup de connaissances et de bon sens et qui ne savent ni lire ni écrire, tandis que nous voyons des gens qui savent lire et écrire et qui n'ont acquis au moyen de cet art aucune connaissance nouvelle. Quiconque examine sérieusement l'instruction du peuple, non seulement en Russie, mais en Europe, se convainc malgré soi que le peuple s'instruit tout à fait indépendamment de l'art de lire et écrire, et que cet art, à de très rares exceptions de capacités extraordinaires, reste un art stérile et même un art nuisible : nuisible, parce que rien dans la vie ne peut rester indifférent. Si la lecture et l'écriture ne servent pas à la vie et sont inutiles, alors elles sont nuisibles » (*Œuvres complètes*, t. XIII, p. 47-48).

Il n'y a donc pas de *culture* en soi; ce qui importe, c'est le développement original de chacun, variable suivant les peuples, les époques et les individus. L'éducation des écoles est sombre et triste; elle accable la personnalité sous l'abstraction vide des programmes. « L'instruction scolaire obligatoire exclut la possibilité de tout progrès » (*ibid.*, p. 22). Les efforts que les Allemands ont fait pour perfectionner l'enseignement, le rend plus nuisible encore et, par-dessus tout, ridicule. Tolstoï n'est pas tendre pour l'enseignement intuitif. Le maître ouvre un livre et montre l'image d'un poisson. « Mes chers enfants, qu'est-ce que c'est? — Cela, voyez-vous, s'appelle ANSCHAUNGSUNTERRICHT. — Les pauvres enfants se réjouissent en voyant le poisson, s'ils ne savent pas déjà, pour l'avoir entendu des autres écoliers ou de leurs frères aînés, à quelle sauce on

leur sert ce poisson et comment on les torture moralement à cause de lui. »

« De toute façon ils disent : — C'est un poisson. — Non, reprend le professeur (tout ceci n'est pas une invention ni une satire, mais le récit exact d'un fait que, sans exception, j'ai vu dans toutes les écoles de l'Allemagne et dans les écoles anglaises, qui ont adopté cette bonne et excellente méthode!) Non, dit le professeur. Que voyez-vous donc? — Les enfants se taisent. N'oubliez pas qu'ils sont obligés d'être assis tranquilles, chacun à sa place, et de ne pas se mouvoir. — Ruhe und Gehorsam. Que voyez-vous donc? — Un livre, dit le plus sot. Pendant ce temps, tous les enfants intelligents se sont déjà demandé mille fois ce qu'ils voient, ils sentent qu'ils ne pourront pas deviner ce qu'exige le professeur, et qu'il faut répondre que ce poisson n'est pas un poisson, mais quelque chose qu'ils ne savent pas nommer. — Oui, oui, fait le maître avec joie. Très bien, un livre, après? — Les intelligents s'enhardissent; le sot ne sait lui-même de quoi on le félicite. — Et qu'y a-t-il dans le livre? demande le maître. Les plus intelligents et les plus spirituels devinent et disent avec une joie fière : Des lettres. — Non, non, pas du tout, répond avec tristesse le maître; il faut réfléchir avant de parler. — De nouveau tous les intelligents sont tristes et se taisent; même ils ne cherchent plus; ils pensent aux lunettes du professeur, se demandant pourquoi il ne les ôte pas et regarde à travers, etc. — Alors qu'y a-t-il dans le livre? — Tous se taisent. — Qu'est-ce qu'il y a ici ? — Un poisson, dit un audacieux. — Oui, c'est un poisson, mais est-ce un poisson vivant? — Non, pas vivant. — Très bien. — Est-il mort? — Non. — Bon. Alors qu'est-ce que c'est que ce poisson? — Ein Bild, — une image. — C'est ça! Bon! — Tous répètent : c'est une image, et pensent que c'est terminé. Non, il faut dire encore que c'est une image qui représente un poisson. Et par la même voie, le maître obtient que les élèves disent que c'est une image représentant un poisson. Il s'imagine que les élèves raisonnent et il ne songe nullement que si on l'oblige d'apprendre à ses élèves à dire que c'est une image qui représente un poisson, ou s'il le veut lui-même, il serait alors beaucoup plus simple de les forcer d'apprendre par cœur cette formule extraordinaire » (*ibid.*, p. 63-65).

Tolstoï, comme on le voit, a étudié de près les systèmes d'éducation. On lira avec le plus grand profit les *Articles pédagogiques*,

réunis dans le tome XIII des *Œuvres complètes*. On trouvera dans le même volume la description pittoresque de l'école de Yasnaïa-Poliana, le désordre des débuts de classe, la spontanéité maladroite des enfants de paysans, et l'on partagera l'émotion de Tolstoï, quand il découvrit un talent sobre et concis de description et d'observation chez un des enfants de son école, sans cependant vouloir, comme il le fait, comparer les pages qu'il rapporte aux plus beaux récits des plus grands écrivains.

L'expérience de Tolstoï dura peu. L'école fut fermée par la police. Que les préceptes de Tolstoï soient meilleurs que ceux d'autres pédagogues, il serait difficile de le dire. Tous les programmes d'enseignement ont leurs qualités et leurs défauts. J'en ai lu des quantités, j'en ai vu appliquer plusieurs, j'en ai proposé moi-même, et finalement, je suis arrivé à cette conviction que dans ce domaine on essaiera toujours sans jamais aboutir. On est frappé de la rapidité des changements dans les programmes d'enseignement des différents pays d'Europe depuis cinquante ans; on abandonne aujourd'hui ce qu'on préconisait hier, quitte à y revenir demain avec plus d'ardeur. — Quelle est la meilleure base? L'histoire, les langues, l'observation scientifique, le raisonnement mathématique? Qui le décidera jamais? Quelle connaissance est le plus apte à donner une culture humanitaire aux jeunes gens? L'étude des poètes anciens? des modernes? la physique? la biologie? Qui oserait l'affirmer? En réalité, le développement de l'élève dépend de ses facultés et de la personnalité du professeur : donnez à un pédant mécanique le plus beau programme, il ne fera jamais que ses élèves deviennent des hommes; mais qu'un homme véritable, un esprit ouvert, qui s'émeut des belles choses et qui aime son métier, enseigne n'importe quoi, mathématiques, philosophie, sciences exactes, histoire, lettres, religion, son enseignement sera vivifiant et humain. C'est dans la compagnie de Tolstoï, dans sa bonté, dans ses conseils d'artiste génial et non dans les programmes que ses élèves trouvaient certes le meilleur guide, le seul.

La morale que nous appliquons part toujours d'un élan de sympathie de notre part pour certaines tendances sociales que nous acceptons, certains hommes que nous imitons, certaines idées que le rêve et l'espoir ont illuminées à nos yeux. S'il est question de l'action pratique, il ne faut pas chercher plus loin : la théorie n'est qu'une justification de notre cœur; mais notre action, notre choix,

nos préférences jaillissent de la réaction de tout notre être; et le raisonnement qui l'accompagne n'est guère que la traduction superficielle de ce langage inconscient de la personnalité tout entière, et aucun rapport logique ne l'épuisera jamais. Les hommes qui agissent selon la raison et avec prédominance de celle-ci sont des privilégiés; ils constitueront toujours l'exception, ou si l'on aime mieux un autre mot, l'élite.

Le moraliste critique, pour expliquer le choix de chacun, devra chercher les causes auxquelles l'individu agissant obéit et qu'il ne démêle pas. En effet, ce qui suffit à l'action n'est pas assez pour qui se demande quel est le sens des choses. Inversement, il n'est pas de son rôle de juger. Le critère lui échappe. Seul celui qui agit d'après ce qu'il croit ou d'après ce qu'il juge le mieux, prétend posséder un critère : mais ce sera sa foi et sa conviction. Or, il arrive qu'elle laisse indifférent ou rende hostile même ceux qu'elle n'éclaire pas.

Nous n'avons donc pas à condamner ou à justifier, mais à comprendre. Et pour cela, notre critique devra se contenter de dégager les tendances qui déterminent le choix moral des personnalités que nous étudions. Or, ces tendances se ramènent à trois titres : les courants sociaux, que Durkheim a si bien mis en évidence; ensuite le facteur individuel ou psychologique; enfin un certain accord graduel des consciences qui se constitue après mille oscillations, mais tend à se fixer en termes toujours plus précis et qu'on appellera le rationnel en morale.

Tolstoï a observé autour de lui, en Russie, une situation politique qui semble aussi confuse et au moins aussi peu libérale que celle de la France avant la Révolution : il y a, dans les conditions sociales qui l'ont entouré, une certaine analogie avec l'époque dans laquelle vécut Rousseau. Cette analogie pourrait être poussée plus loin encore et l'on montrerait aisément que certains courants entraînaient, d'un côté comme de l'autre, les esprits élevés vers un idéal de plus grande justice.

D'autre part, la conception de la vie sociale par petites républiques, qui, chez Rousseau, vient sans doute de Genève, trouve son pendant chez Tolstoï quand il préconise, contrairement aux grands états organisés et à la civilisation scientifique et industrielle, des communautés paysannes et croyantes; il est permis de supposer que cette notion lui a été suggérée par la vie des paysans dans les parties de la Russie qui sont éloignées des grands centres urbains. En

recueillant chez les gens simples ce qu'il y a de bon et en les secondant par les principes d'une vie chrétienne, comme Jésus la prêchait à des communautés populaires vivant du produit de leur pêche, Tolstoï construisait l'utopie de son humanité régénérée, sauvée du luxe, de l'âpre désir du gain et de tous les besoins dispendieux qu'entraîne la civilisation.

La vanité de l'existence des classes riches en Russie, qu'il voyait livrées au plaisir et sans souci des progrès du peuple, l'éloignement entre la manière de vivre des privilégiés et de la masse, les abus innombrables auxquels donnait lieu cette inégalité, avaient attristé Tolstoï, et faisant un retour sur lui-même, il s'était découvert pour les humbles une immense sympathie.

Mais ces influences sociales et les besoins nouveaux qui naissaient de la réaction contre les abus de l'inégalité, tout en expliquant certains aspects de la morale de Tolstoï, doivent être complétés par les facteurs personnels à l'écrivain; nous les avons signalés au courant de notre étude. Il suffit de rappeler la critique qu'il exerça sur ses propres actes, la lutte qu'il soutint en sa conscience contre la sensualité et la vanité, et surtout ce caractère essentiel du génie, de pouvoir comprendre mieux les choses et les hommes, de s'élever à la conception d'une justice plus haute et d'une vie plus digne, plus détachée des contingences et des petitesses. Il faut pour cela une grande sincérité. Et, comme ils se ressemblent par leur sincérité, Rousseau et Tolstoï se rapprochent par la faculté de s'analyser et de discuter avec force et pénétration leur expérience individuelle.

Enfin, le résultat des tendances sociales devinées et dégagées par le penseur génial, se combinant avec ses tendances personnelles, donne un système d'action, un ensemble d'idées sur la vie et la morale : cet ensemble d'idées résulte d'une élévation de la pensée qui va de l'expérience sociale et psychologique à la conception de vérités valables non pour un homme ni pour un temps, mais pour l'humanité. Ce travail se fait sous le contrôle logique des lois rationnelles acquises par l'exercice de la pensée. Et, si le contenu dont elles remplissent l'idéal présente des différences, il n'en est pas moins vrai qu'entre ces différents idéaux quelque chose de commun subsiste : le travail de l'esprit pour découvrir le sens des choses, pour indiquer la voie qu'il convient le mieux que nous suivions, afin de réaliser le plus largement nos possibilités humaines. C'est ainsi que des morales qu'il jugeait les plus proches de la vie véri-

table, Tolstoï tentait d'extraire la quintessence et de fondre finalement ce qui lui paraissait le plus pleinement humain en elles avec les tendances de son propre cœur et les données d'une observation directe et d'un effort à comprendre, portés vers plus de bonté et de justice. Les modalités diffèrent de système à système; mais la vie intérieure qui les anime toutes importe surtout. L'essentiel est que nous la sentions à travers une œuvre et qu'elle éveille notre conscience.

GEORGES DWELSHAUVERS.

L'éditeur-gérant : MAX LECLERC.

Coulommiers. — Imp. PAUL BRODARD.

POURQUOI L'ESPACE A TROIS DIMENSIONS

1. — L'Analysis Situs et le Continu.

Les géomètres distinguent d'ordinaire deux sortes de géométries, qu'ils qualifient la première de métrique et la seconde de projective; la géométrie métrique est fondée sur la notion de distance; deux figures y sont regardées comme équivalentes, lorsqu'elles sont « égales » au sens que les mathématiciens donnent à ce mot; la géométrie projective est fondée sur la notion de ligne droite. Pour que deux figures y soient considérées comme équivalentes, il n'est pas nécessaire qu'elles soient égales, il suffit qu'on puisse passer de l'une à l'autre par une transformation projective, c'est-à-dire que l'une soit la perspective de l'autre. On a souvent appelé ce second corps de doctrine, la géométrie qualitative; elle l'est en effet si on l'oppose à la première, il est clair que la mesure, que la quantité y jouent un rôle moins important. Elle ne l'est pas entièrement cependant. Le fait pour une ligne d'être droite n'est pas purement qualitatif; on ne pourrait s'assurer qu'une ligne est droite sans faire des mesures, ou sans faire glisser sur cette ligne un instrument appelé règle qui est une sorte d'instrument de mesure.

Mais il est une troisième géométrie d'où la quantité est complètement bannie et qui est purement qualitative; c'est l'*Analysis Situs*. Dans cette discipline, deux figures sont équivalentes toutes les fois qu'on peut passer de l'une à l'autre par une déformation continue, quelle que soit d'ailleurs la loi de cette déformation pourvu qu'elle respecte la continuité. Ainsi un cercle est équivalent à une ellipse ou même à une courbe fermée quelconque, mais elle n'est pas équivalente à un segment de droite parce que ce segment n'est pas fermé; une sphère est équivalente à une surface convexe quelconque; elle ne l'est pas à un tore parce que dans un tore il y a un trou et que dans une sphère il n'y en a pas. Supposons un modèle quelconque et la copie de ce même modèle exécutée par un dessi-

nateur maladroit; les proportions sont altérées, les droites tracées d'une main tremblante ont subi de fâcheuses déviations et présentent des courbures malencontreuses. Du point de vue de la géométrie métrique, de celui même de la géométrie projective, les deux figures ne sont pas équivalentes; elles le sont au contraire du point de vue de l'Analysis Situs.

L'Analysis Situs est une science très importante pour le géomètre; elle donne lieu à une série de théorèmes, aussi bien enchaînés que ceux d'Euclide; et c'est sur cet ensemble de propositions que Riemann a construit une des théories les plus remarquables et les plus abstraites de l'analyse pure. Je citerai deux de ces théorèmes pour en faire comprendre la nature : deux courbes fermées planes se coupent en un nombre pair de points; si un polyèdre est convexe, c'est-à-dire si on ne peut tracer une courbe fermée sur sa surface sans la couper en deux, le nombre des arêtes est égal à celui des sommets, plus celui des faces, moins deux; et cela reste vrai quand les faces et les arêtes de ce polyèdre sont courbes.

Et voici ce qui fait pour nous l'intérêt de cette Analysis Situs; c'est que c'est là qu'intervient vraiment l'intuition géométrique. Quand, dans un théorème de géométrie métrique, on fait appel à cette intuition, c'est parce qu'il est impossible d'étudier les propriétés métriques d'une figure en faisant abstraction de ses propriétés qualitatives, c'est-à-dire de celles qui sont l'objet propre de l'Analysis Situs. On a dit souvent que la géométrie est l'art de bien raisonner sur des figures mal faites. Ce n'est pas là une boutade, c'est une vérité qui mérite qu'on y réfléchisse. Mais qu'est-ce qu'une figure mal faite; c'est celle que peut exécuter le dessinateur maladroit dont nous parlions tout à l'heure; il altère les proportions plus ou moins grossièrement; ses lignes droites ont des zigzags inquiétants; ses cercles présentent des bosses disgracieuses; tout cela ne fait rien, cela ne troublera nullement le géomètre, cela ne l'empêchera pas de bien raisonner.

Mais il ne faut pas que l'artiste inexpérimenté représente une courbe fermée par une courbe ouverte, trois lignes qui se coupent en un même point, par trois lignes qui n'aient aucun point commun, une surface trouée par une surface sans trou. Alors on ne pourrait plus se servir de sa figure et le raisonnement deviendrait impossible. L'intuition n'aurait pas été gênée par les défauts de dessin qui n'intéressaient que la géométrie métrique ou projective; elle deviendra

impossible dès que ces défauts se rapporteront à l'Analysis Situs.

Cette observation très simple nous montre le véritable rôle de l'intuition géométrique; c'est pour favoriser cette intuition que le géomètre a besoin de dessiner des figures, ou tout au moins de se les représenter mentalement. Or s'il fait bon marché des propriétés métriques ou projectives de ces figures, s'il s'attache seulement à leurs propriétés purement qualitatives, c'est que c'est là seulement que l'intuition géométrique intervient véritablement. Non que je veuille dire que la géométrie métrique repose sur la logique pure, qu'il n'y intervienne aucune vérité intuitive; mais ce sont des intuitions d'une autre nature, analogues à celles qui jouent le rôle essentiel en arithmétique et en algèbre.

La proposition fondamentale de l'Analysis Situs, c'est que l'espace est un continu à trois dimensions. Quelle est l'origine de cette proposition, c'est ce que j'ai examiné ailleurs, mais d'une façon très succincte et il ne me semble pas inutile d'y revenir avec quelques détails afin d'éclaircir certains points.

L'espace est relatif; je veux dire par là, non seulement que nous pourrions être transportés dans une autre région de l'espace sans nous en apercevoir (et c'est effectivement ce qui arrive puisque nous ne nous apercevons pas de la translation de la Terre), non seulement que toutes les dimensions des objets pourraient être augmentées dans une même proportion, sans que nous puissions le savoir, pourvu que nos instruments de mesure participent à cet agrandissement; mais je veux dire encore que l'espace pourrait être déformé suivant une loi arbitraire pourvu que nos instruments de mesure soient déformés précisément d'après la même loi.

Cette déformation pourrait être quelconque, elle devrait cependant être continue, c'est-à-dire être de celles qui transforment une figure en une autre figure équivalente au point de vue de l'Analysis Situs. L'espace, considéré indépendamment de nos instruments de mesure, n'a donc ni propriété métrique, ni propriété projective; il n'a que des propriétés topologiques (c'est-à-dire de celles qu'étudie l'Analysis Situs). Il est *amorphe*, c'est-à-dire qu'il ne diffère pas de celui qu'on en déduirait par une déformation continue quelconque. Je m'explique en employant le langage mathématique Voici deux espaces E et E′; le point M de E correspond au point M′ de E′; le point M a pour coordonnées rectangulaires x, y et z; le point M′ a pour coordonnées rectangulaires trois fonctions continues quelcon-

que de x, d'y et de z. Ces deux espaces ne diffèrent pas au point de vue qui nous occupe.

Comment l'intervention de nos instruments de mesure, et en particulier des corps solides donne à l'esprit l'occasion de déterminer et d'organiser plus complètement cet espace amorphe; comment elle permet à la géométrie projective d'y tracer un réseau de lignes droites, à la géométrie métrique de mesurer les distances de ses points; quel rôle essentiel joue dans ce processus la notion fondamentale de groupe, c'est ce que j'ai expliqué longuement ailleurs. Je regarde tous ces points comme acquis et je n'ai pas à y revenir.

Notre seul objet ici est l'espace amorphe qu'étudie l'Analysis Situs, le seul espace qui soit indépendant de nos instruments de mesure, et sa propriété fondamentale, j'allais dire sa seule propriété, c'est d'être un continu à trois dimensions.

2. — Le Continu et les Coupures.

Mais qu'est-ce qu'un continu à n dimensions; en quoi diffère-t-il d'un continu dont le nombre des dimensions est plus grand ou plus petit? Rappelons d'abord quelques résultats obtenus récemment par les élèves de Cantor. Il est possible de faire correspondre un à un les points d'une droite à ceux d'un plan, ou, plus généralement, ceux d'un continu à n dimensions à ceux d'un continu à p dimensions. Ceci est possible, pourvu qu'on ne s'astreigne pas à la condition qu'à deux points infiniment voisins de la droite correspondent deux points infiniment voisins du plan, c'est-à-dire à la condition de continuité.

On peut donc *déformer* le plan de façon à obtenir une droite, pourvu que cette déformation ne soit pas continue. Cela serait impossible au contraire avec une déformation continue. Ainsi la question du nombre des dimensions est intimement liée à la notion de continuité et elle n'aurait aucun sens pour celui qui voudrait faire abstraction de cette notion.

Pour définir le continu à n dimensions nous avons d'abord la définition analytique; un continu à n dimensions est un ensemble de n coordonnées, c'est-à-dire un ensemble de n quantités susceptibles de varier *indépendamment* l'une de l'autre et de prendre toutes les valeurs réelles satisfaisant à certaines inégalités. Cette définition,

irréprochable au point de vue mathématique, ne saurait pourtant nous satisfaire entièrement. Dans un continu les diverses coordonnées ne sont pas pour ainsi dire juxtaposées les unes aux autres, elles sont liées entre elles de façon à former les divers aspects d'un tout. A chaque instant en étudiant l'espace, nous faisons ce qu'on appelle un changement de coordonnées, par exemple nous faisons un changement d'axes rectangulaires; ou bien nous passons aux coordonnées curvilignes. En étudiant un autre continu, nous faisons aussi des changements de coordonnées, c'est-à-dire que nous remplaçons nos n coordonnées par n fonctions continues quelconques de ces n coordonnées. Pour nous qui tirons la notion du continu à n dimensions, non de la définition analytique précitée, mais de je ne sais quelle source plus profonde, cette opération est toute naturelle; nous sentons qu'elle n'altère pas ce qu'il y a d'essentiel dans le continu. Pour ceux, au contraire, qui ne connaîtraient le continu que par la définition analytique, l'opération serait licite sans doute, mais baroque et mal justifiée.

Enfin cette définition fait bon marché de l'origine intuitive de la notion de continu, et de toutes les richesses que recèle cette notion. Elle rentre dans le type de ces définitions qui sont devenues si fréquentes dans la Mathématique, depuis qu'on tend à « arithmétiser » cette science. Ces définitions, irréprochables, nous l'avons dit, au point de vue mathématique, ne sauraient satisfaire le philosophe. Elles remplacent l'objet à définir et la notion intuitive de cet objet par une construction faite avec des matériaux plus simples; on voit bien alors qu'on peut effectivement faire cette construction avec ces matériaux, mais on voit en même temps qu'on pourrait en faire tout aussi bien beaucoup d'autres; ce qu'elle ne laisse pas voir c'est la raison profonde pour laquelle on a assemblé ces matériaux de cette façon et non pas d'une autre. Je ne veux pas dire que cette « arithmétisation » des mathématiques soit une mauvaise chose, je dis qu'elle n'est pas tout.

Je fonderai la détermination du nombre des dimensions sur la notion de *coupure*. Envisageons d'abord une courbe fermée, c'est-à-dire un continu à *une* dimension; si, sur cette courbe nous marquons deux points quelconques par lesquels nous nous interdirons de passer, la courbe se trouvera découpée en deux parties, et il deviendra impossible de passer de l'une à l'autre en restant sur la courbe et sans passer par les points interdits. Soit au contraire une

surface fermée, constituant un continu à *deux* dimensions; nous pourrons marquer sur cette surface, un, deux, un nombre quelconque de points interdits; la surface ne sera pas pour cela décomposée en deux parties, il restera possible d'aller d'un point à l'autre de cette surface sans rencontrer d'obstacle, parce qu'on pourra toujours *tourner* autour des points interdits.

Mais si nous traçons sur la surface une ou plusieurs courbes fermées et si nous les considérons comme des *coupures* que nous nous interdirons de franchir, la surface pourra se trouver découpée en plusieurs parties.

Venons maintenant au cas de l'espace; on ne peut le décomposer en plusieurs parties, ni en interdisant de passer par certains points, ni en interdisant de franchir certaines lignes; on pourrait toujours tourner ces obstacles. Il faudra interdire de franchir certaines surfaces, c'est-à-dire certaines coupures à deux dimensions; et c'est pour cela que nous disons que l'espace a trois dimensions.

Nous savons maintenant ce que c'est qu'un continu à n dimensions. Un continu a n dimensions quand on peut le décomposer en plusieurs parties en y pratiquant une ou plusieurs coupures qui soient elles-mêmes des continus à n-1 dimensions. Le continu à n dimensions se trouve ainsi défini par le continu à n-1 dimensions; c'est une définition par récurrence.

Ce qui me donne confiance dans cette définition, ce qui me montre que c'est bien ainsi que les choses se présentent naturellement à l'esprit, c'est d'abord que beaucoup d'auteurs de traités élémentaires, qui n'y entendaient pas malice, ont fait au début de leurs ouvrages quelque chose d'analogue. Ils définissent les volumes comme des portions de l'espace, les surfaces comme les frontières des volumes, les lignes comme celles des surfaces, les points comme celles des lignes; après quoi ils s'arrêtent et l'analogie est évidente. C'est ensuite que dans les autres parties de l'Analysis Situs, nous retrouvons le rôle important de la coupure; c'est sur la coupure que tout repose. Qu'est-ce qui, d'après Riemann, distingue, par exemple, le tore de la sphère; c'est qu'on ne peut pas tracer sur une sphère une courbe fermée sans couper cette surface en deux; tandis qu'il y a des courbes fermées qui ne coupent pas le tore en deux, et qu'il faut y pratiquer deux coupures fermées n'ayant aucun point commun pour être sûr de l'avoir divisé.

Il reste encore un point à traiter. Les continus dont nous venons

de parler sont des continus mathématiques, chacun de leurs points est un individu absolument distinct des autres et, d'ailleurs, absolument indivisible. Les continus que nous révèlent directement nos sens, et que j'ai appelés les continus physiques, sont tout différents. La loi de ces continus est la loi de Fechner, que je dépouillerai du pompeux appareil mathématique qui l'entoure d'ordinaire pour la réduire au simple énoncé des données expérimentales sur lesquelles elle repose. On sait distinguer au jugé, un poids de 10 grammes d'un poids de 12 grammes; on ne pourrait distinguer un poids de 11 grammes, ni de celui de 10 grammes, ni de celui de 12 grammes. Plus généralement il peut y avoir deux ensembles de sensations que nous distinguons l'un de l'autre, sans que nous puissions distinguer ni l'un, ni l'autre d'un même troisième. Cela posé, nous pouvons imaginer une chaîne continue d'ensembles de sensations de telle sorte que chacun d'eux ne se distingue pas du suivant, bien que les deux extrémités de la chaîne se discernent aisément; ce sera là un continu physique à une dimension. Nous pouvons également imaginer des continus physiques plus complexes. Les *éléments* de ces continus physiques seront encore des ensembles de sensations (mais je préfère employer le mot élément qui est plus simple). Quand dirons-nous alors qu'un système S de semblables éléments est un continu physique? C'est quand on peut considérer deux quelconques de ses éléments comme les extrémités d'une chaîne continue analogue à celle dont je viens de parler et dont tous les éléments appartiennent à S. C'est ainsi qu'une surface est continue, si on peut joindre deux quelconques de ses points par une ligne continue qui ne sorte pas de la surface.

Pouvons-nous étendre la notion de coupure aux continus physiques et déterminer par là le nombre de leurs dimensions? Évidemment oui. Supposons que l'on s'interdise certains éléments de S, et tous ceux qu'on n'en peut discerner. Ces éléments interdits pourront d'ailleurs être en nombre fini, ou former par leur réunion un ou plusieurs continus. L'ensemble de ces éléments interdits constituera une *coupure*; et il pourra se faire qu'après avoir pratiqué cette coupure, on ait partagé le continu S en plusieurs autres, de façon qu'il ne soit plus possible de passer d'un élément quelconque de S à un autre élément quelconque par une chaîne continue, aucun élément de cette chaîne n'étant indiscernable d'aucun élément de la coupure.

Alors un continu physique que l'on peut découper ainsi en s'interdisant un nombre fini d'éléments aura *une* dimension; un continu physique aura n dimensions, si on peut le découper en y pratiquant des coupures qui soient elles-mêmes des continus physiques à n-1 dimensions.

3. — L'Espace et les Sens.

La question semble résolue; nous n'avons, semble-t-il, qu'à appliquer cette règle, soit au continu physique qui est l'image grossière de l'espace, soit au continu mathématique correspondant qui en est l'image épurée et qui est l'espace du géomètre. C'est là une illusion; cela irait bien si le continu physique d'où nous tirons l'espace nous était directement donné par les sens, mais il est loin d'en être ainsi.

Voyons, en effet, comment on peut, de la masse de nos sensations, déduire un continu physique. Chaque élément d'un continu physique est un ensemble de sensations; et le plus simple est de considérer d'abord un ensemble de sensations simultanées, un état de conscience. Mais chacun de nos états de conscience est quelque chose d'excessivement complexe, si bien qu'on ne peut espérer voir jamais deux états de conscience devenir indiscernables et cependant pour construire un continu physique, il est essentiel, d'après ce qui précède, que deux de ses éléments puissent, dans certains cas, être regardés comme indiscernables. Or il n'arrivera jamais que nous puissions dire : je ne puis discerner mon état d'âme actuel de mon état d'âme d'avant-hier à pareille heure.

Il faut donc que par une opération active de l'esprit, nous convenions de considérer comme identiques deux états de conscience en faisant *abstraction* de leurs différences. Nous pourrons, par exemple, et c'est le plus simple, faire abstraction des données de certains sens. J'ai dit que je ne pouvais distinguer un poids de 10 grammes d'un poids de 11 grammes; il est probable pourtant que si j'ai jamais fait l'expérience, la sensation de pression causée par le poids de 10 grammes était accompagnée de sensations olfactives ou auditives diverses, que quand le poids de 10 grammes a été remplacé par celui de 11, ces sensations diverses avaient varié; c'est parce que je fais abstraction de ces sensations étrangères, que je puis dire que les deux états de conscience étaient indiscernables.

On peut faire d'autres conventions plus compliquées; on peut aussi envisager comme éléments de notre continu, non seulement des ensembles de sensations simultanées, mais des ensembles de sensations successives, des *suites* de sensations. Il faudra ensuite faire la convention fondamentale et dire quels sont les caractères communs que doivent posséder deux éléments du continu (qu'ils soient deux ensembles de sensations simultanées ou successives), pour qu'on doive les regarder comme identiques.

Ainsi, pour la définition d'un continu physique, il faut faire un double choix : 1° choisir les ensembles de sensations simultanées ou successives qui doivent servir d'éléments à ce continu; 2° choisir la convention fondamentale qui définira les cas où deux éléments doivent être regardés comme identiques.

Comment faut-il faire ce double choix pour obtenir l'espace? Pouvons-nous nous contenter d'envisager un ensemble de sensations simultanées ou bien faut-il envisager une suite de sensations. Pouvons-nous, en particulier, nous contenter de la convention fondamentale la plus simple, la plus naturelle, qui consisterait à faire abstraction des données de certains sens? Non.

Une semblable abstraction est impossible, nous ne pouvons pas choisir parmi nos sens ceux qui nous donneront tout l'espace et ne nous donneront que cela; il n'en est pas un qui puisse nous donner l'espace sans le secours des autres; il n'en est pas un non plus qui ne nous donne une foule de choses qui n'ont rien à faire avec l'espace.

Si nous analysons, par exemple les données du toucher proprement dit, voici ce que nous apercevons; l'expérience nous montre que si l'on touche la peau avec deux pointes, la conscience distingue ces deux pointes si elles sont suffisamment éloignées l'une de l'autre et cesse de les distinguer si elles sont très rapprochées; la distance minima qui permet de les discerner varie d'ailleurs suivant les régions du corps; on dit d'ordinaire que la peau est divisée en départements, dont chacun est le domaine d'un même nerf sensitif; que si les deux pointes tombent dans un même département, un seul nerf est ébranlé et nous ne percevons qu'une pointe; mais que nous en percevons deux au contraire si elles tombent dans deux départements et affectent, par conséquent. deux nerfs. Cela n'est pas entièrement satisfaisant; nous ne retrouverions pas ainsi les caractères du continu physique; supposons que l'on déplace les deux

pointes, leur distance, d'ailleurs très petite, étant maintenue constante. Cette distance étant très petite, nous aurons des chances pour qu'elles tombent dans le même département et pour n'avoir qu'une perception unique; mais si nous les déplaçons petit à petit sans changer leur distance, il devra arriver un moment où l'une d'elles se trouvera hors du département et où l'autre n'en sera pas encore sortie. A ce moment on devrait sentir deux pointes; or ce n'est pas ce que l'on observe; nous n'obtiendrions pas ainsi la notion d'un continu physique, mais celle d'un ensemble discret formé d'autant d'individus distincts qu'il y aurait de départements. Il vaut mieux admettre que le contact d'une pointe affecte, non seulement le nerf le plus rapproché, mais aussi les nerfs voisins, et cela avec une intensité qui décroît quand la distance augmente. Supposons alors que l'on compare les effets du contact de deux pointes; si la distance des deux pointes est faible, les mêmes nerfs sont affectés; l'intensité de l'excitation d'un même nerf par l'une et par l'autre pointe sera sans doute différente, mais cette différence sera trop faible pour être discernée, d'après la règle générale de Fechner. Si un nerf est affecté par la pointe A, sans l'être par la pointe B, il ne le sera que très peu par la pointe A et l'excitation sera au-dessous du « seuil de la conscience ». Les effets des deux pointes seront donc indiscernables.

Nous avons là alors tout ce qu'il faut pour construire un continu physique, nous n'avons qu'à promener deux pointes sur la surface de la peau et à noter les cas où notre conscience les distingue. Nous avons fait abstraction (et c'est là ce que j'appelais plus haut notre convention fondamentale) d'une foule de circonstances, de l'intensité de l'ébranlement de chaque filet sensitif, de la pression plus ou moins grande exercée sur la peau par la pointe, de la nature du contact; toutes ces circonstances nous sont révélées par le toucher, mais nous les avons éliminées pour ne conserver que celles dont le caractère est géométrique. Avons-nous ainsi l'espace? Non, d'abord le continu ainsi construit n'a que deux dimensions, comme la surface de la peau elle-même; ensuite nous savons bien que notre peau est mobile, qu'un même point de la peau ne correspond pas toujours à un même point de l'espace; que la distance de deux points de notre peau varie quand notre corps se déforme. C'est sans doute ainsi que les mollusques conçoivent l'espace, mais cela n'a aucun rapport avec le nôtre.

Pour la vue, c'est la même chose; deux faisceaux de lumière frappant deux points de la rétine, nous donneront l'impression de deux taches lumineuses ou d'une seule, selon que ces deux points seront plus ou moins distants. Nous avons l'équivalent de nos deux pointes de tout à l'heure; nous pouvons nous en servir pour construire un continu physique en faisant abstraction de la couleur et de l'intensité de la lumière; ce continu physique aura deux dimensions comme la surface de la rétine. On introduira la troisième dimension en faisant intervenir la convergence des yeux dans la vision binoculaire, et voilà ce que l'on a appelé l'espace visuel. Il est supérieur à l'espace tactile, d'abord parce qu'avec un peu de bonne volonté, on peut lui donner trois dimensions, et ensuite parce que la rétine est mobile sans doute, mais à la façon d'un corps solide, tandis que la peau peut se plier dans tous les sens. On est alors tenté de dire que c'est là le vrai espace où nous cherchons à localiser toutes nos autres sensations. Cela ne va pas encore; non seulement l'œil est mobile, de sorte que, à un même point de la rétine, à un même degré de convergence des yeux, ne correspond pas toujours un même point de l'espace; mais on n'explique pas pourquoi on a introduit une troisième dimension, si manifestement hétérogène aux deux autres, ni pourquoi la géométrie des aveugles est la même que la nôtre.

Si l'on veut combiner l'espace visuel avec l'espace tactile, on va avoir 5 dimensions, au lieu de 3 ou de 2; et il restera à expliquer par quel processus ces 5 dimensions se réduisent à 3; et le nombre des dimensions sera encore accru si l'on veut faire entrer d'autres sens dans la combinaison.

Il reste à expliquer en un mot pourquoi l'espace tactile et l'espace visuel sont un seul et même espace.

4. — L'Espace et les Mouvements.

Il semble donc qu'on ne puisse construire l'espace en envisageant des ensembles de sensations simultanées, qu'il faut considérer des suites de sensations. Il faut toujours en revenir à ce que j'ai dit autrefois. Pourquoi certains changements nous apparaissent-ils comme des changements de position et d'autres comme des changements d'état sans caractère géométrique? Pour cela nous devons

distinguer d'abord les changements externes qui sont involontaires et ne sont pas accompagnés de sensations musculaires et les changements internes qui sont les mouvements de notre corps et que nous distinguons des autres parce qu'ils sont volontaires et accompagnés de sensations musculaires. Un changement externe peut être *corrigé* par un changement interne, par exemple quand nous suivons de l'œil un objet mobile de façon à ramener toujours son image en un même point de la rétine. Un changement externe susceptible d'une semblable correction est un changement de position; s'il n'en est pas susceptible, il est un changement d'état.

Deux changements externes, qui au point de vue qualitatif sont tout à fait différents, sont regardés comme correspondant à un *même* changement de position s'ils peuvent être corrigés par un même changement interne. De même deux changements internes peuvent être constitués par des suites de sensations musculaires qui n'ont rien de commun et pourtant correspondre à un *même* changement de position, s'ils peuvent corriger un même changement externe. C'est ce que nous exprimons dans le langage ordinaire en disant qu'il y a plusieurs chemins pour aller d'un point à un autre.

Ce qui importe alors, ce sont les mouvements qu'il faut faire pour atteindre un objet déterminé, la conscience de ces mouvements n'étant autre chose pour nous que l'ensemble des sensations musculaires qui les accompagnent.

Cela posé, un certain objet se trouve au contact d'un de mes doigts, par exemple de l'index de la main droite; j'éprouve de ce fait une sensation tactile T; je reçois en même temps de cet objet les sensations visuelles V; l'objet s'éloigne, la sensation T s'évanouit, les sensations V sont remplacées par les sensations visuelles nouvelles V'; c'est là un changement externe. Je veux corriger en partie ce changement externe en rétablissant la sensation T, c'est-à-dire ramener mon index au contact de l'objet. Pour cela je dois exécuter certains mouvements qui se traduisent pour moi par une certaine suite de sensations musculaires S; cela je le sais, parce que de nombreuses expériences faites, soit par moi-même, soit par mes ancêtres, m'ont appris que quand la sensation T disparaissait, et que les sensations visuelles passaient de V à V', on pouvait rétablir la sensation T par les mouvements correspondant à la suite S. Je sais également que j'aurais pu obtenir le même résultat par d'autres

mouvements se traduisant pour moi, non plus par la suite S, mais par une autre suite S′ ou S″.

Toutes ces suites de sensations musculaires S, S′, S″,... n'ont peut-être aucun élément commun, je les rapproche parce que je sais que les unes et les autres me permettent de rétablir la sensation T toutes les fois que les sensations V sont devenues V′. Dans notre langage habituel, à nous qui savons déjà la géométrie, nous dirons que les diverses suites de mouvements qui correspondent aux suites de sensations musculaires S, S′, S″, ont ceci de commun que, dans les unes comme dans les autres, la position initiale, ainsi que la position finale de mon index reste la même. Tout le reste peut différer.

Je suis ainsi conduit à ne pas distinguer ces diverses suites S, S′, S″..., à les regarder comme un individu unique. Je n'en distinguerai pas non plus les suites de sensations musculaires qui en diffèrent trop peu. J'aurai alors de quoi construire un continu physique et j'ai, en effet, choisi les éléments de ce continu qui sont des suites de sensations musculaires et je possède la « convention fondamentale » qui m'apprend dans quels cas deux de ces éléments doivent être regardés comme identiques et *c'est ce continu qui a trois dimensions.*

Mais ce n'est pas tout, nous venons de définir un continu qui est un véritable espace; c'est l'espace considéré comme décrit par un de mes doigts; mais j'ai plusieurs doigts, (et au point de vue qui m'occupe, tous les points de ma peau pourraient me servir de doigts.) Mes différents doigts vont-ils décrire le même espace? Oui, sans doute, mais qu'est-ce que cela veut dire? Cela implique un ensemble de propriétés qu'il ne serait pas aisé d'énoncer dans le langage ordinaire, mais que je puis tenter d'expliquer si on veut bien me permettre d'employer certains symboles. Je considère deux doigts que j'appellerai α et β; le doigt α sera, par exemple, l'index de la main droite dont nous nous sommes servis pour définir les suites S, S′, S″,..., nous écrirons alors :

$$S \equiv S' \pmod{\alpha}$$

et cela voudra dire que si les mouvements correspondant à S rétablissent la sensation tactile éprouvée par le doigt α, il en sera de même des mouvements correspondant à S′ et inversement. J'écrirai de même

$$S_1 \equiv S'_1 \pmod{\beta}$$

pour exprimer que si les mouvements correspondant à S_1 rétablissent la sensation tactile éprouvée par le doigt β, il en sera de même des mouvements correspondant à S'_1.

Cela posé, je suppose qu'il existe deux suites particulières de sensations musculaires s et s_1 qui seront définies de la façon suivante : je suppose que le doigt β éprouve une sensation tactile due au contact d'un objet; faisons les mouvements correspondant à s, cette sensation disparaîtra, mais, finalement, ce sera le doigt α qui éprouvera une sensation de contact; je sais par expérience que cela arrivera toutes les fois qu'avant ces mouvements, le doigt β sentait un contact; ou du moins presque toutes les fois (je dis *presque*, parce que cela exige pour réussir que l'objet n'ait pas bougé dans l'intervalle); dans notre langage ordinaire (qui serait plus clair pour nous, mais que je n'ose pas employer puisque je parle d'êtres qui ne savent pas encore la géométrie), nous dirions que les mouvements correspondant à s ont amené le doigt α à la place primitivement occupée par le doigt β. Pour s_1, ce sera le contraire, les mouvements correspondants amènent le doigt β à la place primitivement occupée par le doigt α.

Si ces deux suites s et s_1 existent, la relation

$$S \equiv S' \pmod{\alpha}$$

entraînera comme conséquence la relation :

$$s + S + s_1 \equiv s + S' + s_1 \pmod{\beta}$$

c'est ce dont on se convainc immédiatement si l'on se rappelle le sens de ces symboles et on en déduirait sans peine que les deux espaces, engendrés par α et par β, sont isomorphes et, en particulier, qu'ils ont le même nombre de dimensions.

Il n'en serait plus de même si les suites s et s_1 n'existaient pas. Supposons, en effet, qu'on ne puisse trouver une suite de mouvements telle qu'à une sensation de contact du doigt β avec un objet, elle fasse succéder une sensation de contact du doigt α avec ce même objet, et cela sinon à coup sûr, du moins presque à coup sûr, comment alors raisonnerions-nous? Nous dirions que le doigt β sent l'objet sans être au même point de l'espace, qu'il le sent à distance; autrement, toutes les fois que le doigt β sentirait l'objet, c'est qu'il serait en un même point A de l'espace; alors il devrait y avoir une suite de mouvements qui amèneraient le doigt α au point A; et

comme l'objet est au point A, le doigt α devrait sentir l'objet et cela devrait réussir toujours. Si nous supposons donc qu'il n'y ait pas de suite de mouvements jouissant de cette propriété, il faut admettre que le doigt β sent le contact à distance, c'est-à-dire que le fait d'être senti par ce doigt ne suffit pas pour déterminer la position de l'objet dans l'espace, c'est-à-dire enfin, que l'espace doit posséder *plus* de dimensions que le continu physique engendré par le doigt β de la façon que nous avons dite.

Je suppose par exemple que l'espace ait quatre dimensions, et je désigne par x, y, z, t les quatres coordonnées; je suppose que le doigt β ressente le contact de l'objet, toutes les fois que les 3 coordonnées x, y, z sont les mêmes pour le doigt et l'objet, quelle que soit d'ailleurs la quatrième coordonnée; et d'autre part que le doigt α ressente le contact de l'objet, toutes les fois que les 3 coordonnées x, y, t sont les mêmes pour l'objet et ce doigt, quelle que soit d'ailleurs la coordonnée z. Dans ces conditions, appliquons nos règles pour la construction du continu physique engendré par β; nous lui trouverons 3 dimensions seulement, qui correspondront aux trois coordonnées x, y, z, la coordonnée t ne jouant aucun rôle. De même le continu physique engendré par α aurait 3 dimensions correspondant à x, y *et* t. Mais nous ne pourrions trouver une suite de mouvements correspondant à une suite de sensations musculaires s, telle que la sensation de contact pour α succède, à coup sûr, à la sensation de contact pour β.

Soient en effet, x_1, y_1, z_1, t_1 les coordonnées de l'objet, x_0, y_0, z_0, t_0 celles du doigt β avant le mouvement; x'_0, y'_0, z'_0, t'_0 celles du doigt α après le mouvement. Nous exprimerons que le doigt β ressent le contact avant le mouvement en écrivant :

$$(1)\ x_0 = x_1,\ y_0 = y_1,\ z_0 = z_1.$$

nous exprimerons que α ressent le contact après le mouvement en écrivant :

$$(2)\ x'_0 = x_1,\ y'_0 = y_1,\ t'_0 = t_1.$$

Pour que s existât, il faudrait que nous pussions choisir x_0, y_0, z_0, t_0; x'_0, y'_0, z'_0, t'_0 de telle façon que les relations (1) entraînassent les relations (2) quelles que fussent d'ailleurs x_1, y_1, z_1, t_1. Il est clair que cela est impossible. C'est précisément l'impossibilité de former s qui nous révélerait en pareil cas que l'espace aurait 4 dimensions et non pas 3 comme le continu physique engendré par β.

Et d'ailleurs nous observons effectivement quelque chose d'analogue si nous faisons intervenir le sens de la vue. Considérons un point de la rétine, nous pouvons lui faire jouer le même rôle qu'à nos doigts α ou β. Nous pouvons considérer la suite de mouvements nécessaires pour ramener l'image d'un objet en ce point γ de la rétine, ou la suite correspondante S de sensations musculaires; nous pouvons nous servir de cette suite pour définir un continu physique analogue à celui qui était engendré par α ou par β. *Ce continu n'aura que deux dimensions.* Mais nous ne pouvons construire une suite analogue à s, c'est-à-dire une suite de mouvements faisant succéder, à coup sûr, à la sensation visuelle ressentie au point γ la sensation tactile ressentie sur le doigt α. En d'autres termes, il ne suffit pas que nous constations que l'image de l'objet se fait en γ, pour que nous puissions déterminer les mouvements nécessaires pour amener notre doigt au contact de cet objet; il nous manque une donnée qui est la distance de l'objet. Et c'est pourquoi nous disons que la vue s'exerce à distance, et que l'espace a trois dimensions, une de plus que le continu engendré par γ.

Nous voyons par ce rapide exposé quels sont les faits expérimentaux qui nous ont conduits à attribuer trois dimensions à l'espace. En présence de ces faits, il nous était plus commode de lui en attribuer trois que quatre ou que deux; mais ce mot de commode n'est peut-être pas ici assez fort; un être qui aurait attribué à l'espace deux ou quatre dimensions se serait trouvé dans un monde fait comme le nôtre, en état d'infériorité dans la lutte pour la vie; qu'est-ce à dire en effet? qu'on me permette de reprendre mes symboles et, par exemple, les congruences

$$S \equiv S' \pmod{\alpha}$$

dont j'ai expliqué plus haut le sens. Attribuer deux dimensions à l'espace, ce serait admettre de pareilles congruences que, nous autres n'admettons pas; on serait alors exposé à substituer aux mouvements S qui réussissent les mouvements S′ qui ne réussiraient pas. Lui attribuer quatre dimensions, ce serait, au contraire, rejeter des congruences, que nous autres, admettons; on se priverait alors de la possibilité de substituer aux mouvements S d'autres mouvements S′ qui réussiraient tout aussi bien et qui pourraient présenter, dans certaines circonstances, des avantages particuliers.

5. — L'Espace et la Nature.

Mais la question peut être posée à un tout autre point de vue. Nous nous sommes placés jusqu'ici à un point de vue purement subjectif, purement psychologique ou, si l'on veut, physiologique; nous n'avons envisagé que les rapports de l'espace avec nos sens. On pourrait se placer, au contraire, au point de vue de la physique et se demander s'il serait possible de localiser les phénomènes naturels dans un espace autre que le nôtre et, par exemple, dans un espace à deux ou à quatre dimensions. Les lois que nous révèle la physique s'expriment par des équations différentielles, et dans ces équations figurent les *trois* coordonnées de certains points matériels. Est-il impossible d'exprimer les mêmes lois par d'autres équations où figureraient, cette fois, d'autres points matériels ayant *quatre* coordonnées? Ou bien cela serait-il possible, mais les équations ainsi obtenues seraient-elles moins simples? Ou bien enfin, seraient-elles tout aussi simples et les rejetterions-nous simplement parce qu'elles choquent nos habitudes d'esprit.

Que voulons-nous dire quand nous parlons d'exprimer les *mêmes* lois par *d'autres* équations. Supposons deux mondes M et M′; nous pouvons établir entre les phénomènes qui se passent ou qui pourraient se passer dans ces deux mondes, une correspondance telle qu'à tout phénomène Φ du premier corresponde un phénomène parfaitement déterminé Φ' de l'autre qui en soit pour ainsi dire l'image. Alors, si je suppose que l'effet nécessaire du phénomène Φ, en vertu des lois qui régissent le monde M soit un certain phénomène Φ_1, et que l'effet nécessaire du phénomène Φ', image de Φ, en vertu des lois qui régissent le monde M′, soit précisément l'image Φ'_1, du phénomène Φ_1, nous pourrons dire que les deux mondes obéissent aux *mêmes* lois. Peu nous importe la nature qualitative des phénomènes Φ et Φ', il nous suffit que le « parallélisme » soit possible.

Et, en effet, cette nature qualitative des phénomènes n'intéresse que nos sens, et nous sommes convenus de nous placer à un point de vue extra-psychologique, de faire abstraction, par conséquent, des données des sens et de ne faire attention qu'aux rapports mutuels des phénomènes. C'est là, en effet, ce que fait le physicien

quand il substitue par exemple, aux gaz que nous révèle l'expérience, et qui nous procurent des sensations de pression et de chaleur, les gaz de la théorie cinétique, où l'on ne voit plus que des points matériels en mouvement, ou bien à la lumière de l'expérience, et aux sensations colorées qu'elle engendre, les vibrations du milieu éthéré.

Il nous suffira de considérer un cas simple, celui des phénomènes astronomiques et de la loi de Newton. Ce que nous observons, ce ne sont pas les coordonnées des astres, mais seulement leurs distances; l'expression naturelle des lois de leurs mouvements, ce sont donc des équations différentielles entre ces distances et le temps. Maintenant la distance de deux points de l'espace est une fonction connue et simple des coordonnées de ces deux points. Transformons nos équations différentielles en y substituant cette fonction à la place de chaque distance; nous aurons alors ces équations sous leur forme habituelle, forme où figurent les coordonnées mêmes des astres.

Mais nous aurions pu remplacer ces distances par d'autres fonctions et nous aurions obtenu ainsi d'autres formes de ces équations; toutes ces formes auraient été également légitimes au point de vue qui nous occupe, puisqu'elles auraient respecté le « parallélisme » entre les phénomènes. Représentons-nous les astres comme placés dans l'espace à quatre dimensions de telle façon que la position de chacun d'eux soit définie, non plus par trois, mais par quatre coordonnées; remplaçons ensuite dans nos équations la quantité que nous considérions jusqu'ici comme représentant la distance de deux astres par une fonction *quelconque* des huit coordonnées de ces deux astres; il n'est nullement nécessaire que cette fonction soit celle qui représente la distance de deux points dans l'espace ordinaire à quatre dimensions; elle peut être tout à fait quelconque puisque le « parallélisme » n'en sera pas altéré.

Nous obtiendrions ainsi une forme de nos équations où figureront les coordonnées des astres dans l'espace à quatre dimensions; ce sera une expression nouvelle des lois astronomiques fondée sur l'hypothèse d'un espace à quatre dimensions et cette expression ne sera pas illégitime puisque la condition de « parallélisme » est respectée. Seulement, il est clair que les équations ainsi obtenues seront beaucoup moins simples que nos équations habituelles.

Et il en serait sans doute de même, avec les autres lois de la Physique. Y a-t-il une raison générale pour qu'il en soit ainsi, pour que dans toutes les parties de la Physique, ce soit l'hypothèse des trois dimensions qui donne aux équations leur forme la plus simple? Cette raison a-t-elle quelque rapport avec celle qui a été développée dans la première partie de ce travail et qui obligeait impérieusement les êtres vivants à croire aux trois dimensions ou à faire comme s'ils y croyaient sous peine d'infériorité dans la lutte pour la vie?

Ici, une courte digression est nécessaire. Revenons, pour un instant, à notre vieil espace ordinaire. Nous disons qu'il est relatif et cela veut dire que les lois de la Physique sont les mêmes dans toutes les parties de cet espace, ou dans le langage mathématique, que les équations différentielles qui expriment ces lois ne dépendent pas du choix des axes de coordonnées.

Si on considère un système parfaitement isolé, cela n'a aucun sens, on ne pourra observer les coordonnées des points de ce système, mais seulement leurs distances mutuelles, l'observation ne pourra pas nous apprendre si les propriétés de ce système dépendent de la position absolue du système dans l'espace, puisque cette position est inobservable.

Si le système n'est pas isolé, cela ne marchera pas non plus (si l'on veut raisonner en toute rigueur), puisqu'il deviendra impossible d'exprimer les lois qui régissent ce système, sans tenir compte de l'action des corps extérieurs. Mais il y a des systèmes *à peu près* isolés, environnés de corps assez rapprochés pour qu'on puisse les *voir*, trop éloignés pour que leur action soit sensible; c'est ce qui arrive pour notre monde terrestre vis-à-vis des étoiles. Nous pouvons alors énoncer les lois de ce monde terrestre comme si les étoiles n'existaient pas, et pourtant rapporter ce monde à un système d'axes de coordonnées parfaitement défini et invariablement lié à ces étoiles. L'expérience nous montre alors que le choix de ces axes n'intervient pas, que les équations ne sont pas altérées quand on fait un changement d'axes. L'ensemble des changements d'axes possibles forment, comme on le sait, un groupe à six dimensions.

Renonçons maintenant à notre espace ordinaire, remplaçons nos équations par d'autres qui seront équivalentes, en ce sens qu'elles respecteront le « parallélisme » des phénomènes. Toutes les fois

que nous aurons affaire à un système à peu près isolé, il y aura un fait extrêmement général, une propriété d'invariance qui subsistera; il y aura un groupe de transformations qui n'altèrera pas les équations; ces transformations n'auront plus la signification d'un changement d'axes, leur signification pourra être quelconque, mais le groupe formé par ces transformations devra toujours rester isomorphe au groupe à six dimensions dont nous venons de parler; sans quoi il n'y aurait plus de parallélisme.

Et c'est parce que ce groupe joue dans tous les cas un rôle important, parce qu'il est isomorphe au groupe des changements d'axes dans l'espace ordinaire, parce qu'il est ainsi étroitement apparenté à notre espace à trois dimensions, c'est pour cette raison que nos équations prendront leur forme la plus simple quand on mettra ce groupe en évidence de la façon la plus naturelle, c'est-à-dire en introduisant un espace à trois dimensions.

Et comme ce groupe est isomorphe lui-même à celui des déplacements de chacun de nos membres regardés comme un corps solide, comme cette propriété des corps solides de se mouvoir en obéissant aux lois de ce groupe, n'est, en dernière analyse, qu'un cas particulier de cette propriété d'invariance sur laquelle je viens d'attirer l'attention, on voit qu'il n'y a pas de différence essentielle entre la raison *physique* qui nous porte à attribuer à l'espace trois dimensions, et les raisons psychologiques développées dans les premiers paragraphes de cet article.

6. — L'Analysis Situs et l'Intuition.

Je voudrais ajouter une remarque qui ne se rapporte qu'indirectement à ce qui précède; nous avons vu plus haut quelle est l'importance de l'Analysis situs et j'ai expliqué que c'est là le véritable domaine de l'intuition géométrique. Cette intuition existe-t-elle; je rappellerai qu'on a essayé de s'en passer et que M. Hilbert a cherché à fonder une géométrie qu'on a appelée rationnelle parce qu'elle est affranchie de tout appel à l'intuition. Elle repose sur un certain nombre d'axiomes ou de postulats qui sont regardés, non comme des vérités intuitives, mais comme des définitions déguisées. Ces axiomes sont répartis en cinq groupes. Pour quatre de ces groupes, j'ai eu l'occasion de dire dans quelle mesure il est légitime

de les regarder comme ne renfermant que des définitions déguisées.

Je voudrais insister ici sur un de ces groupes, le deuxième, celui des « axiomes de l'ordre. » Pour bien faire comprendre de quoi il s'agit, j'en citerai un. Si sur une ligne quelconque le point C est entre A et B, et le point D entre A et C, le point D sera entre A et B. Pour M. Hilbert, il n'y a pas là une vérité intuitive, nous convenons de dire que dans certains cas C est entre A et B, mais nous ne savons pas ce que cela veut dire, pas plus que nous ne savons ce que c'est qu'un point ou qu'une ligne. Nous pourrons, d'après nos conventions, employer cette expression *entre* pour désigner une relation quelconque entre trois points, pourvu que cette relation satisfasse aux axiomes de l'ordre. Ces axiomes nous apparaissent ainsi comme la définition du mot *entre*.

On peut alors se servir de ces axiomes, à la condition d'avoir démontré qu'ils ne sont pas contradictoires, et on pourra construire sur eux une géométrie où l'on n'aura pas besoin de figures et qui pourrait être comprise d'un homme qui n'aurait ni vue, ni toucher, ni sens musculaire, ni aucun sens, et qui serait réduit à un pur entendement.

Oui, cet homme comprendrait peut-être, en ce sens qu'il verrait bien que les propositions se déduisent logiquement les unes des autres; mais l'assemblage de ces propositions lui paraîtrait artificiel et baroque et il ne verrait pas pourquoi on l'aurait préféré à une foule d'autres assemblages possibles.

Si nous n'éprouvons pas les mêmes étonnements, c'est que les axiomes ne sont pas, en réalité, pour nous de simples définitions, des conventions arbitraires, mais bien des conventions justifiées. Pour les axiomes des autres groupes, je tiens qu'elles sont justifiées parce que ce sont celles qui s'accordent le mieux avec certains faits expérimentaux qui nous sont familiers et qu'elles nous sont, par là, les plus commodes; pour les axiomes de l'ordre, il me semble qu'il y a quelque chose de plus, que ce sont de véritables propositions intuitives, se rattachant à l'Analysis situs; nous voyons que le fait pour un point C d'être *entre* deux autres points d'une ligne, se rattache à la façon de *découper* un continu à une dimension à l'aide de *coupures* formées de points infranchissables.

Mais alors une question se pose; ces vérités, telles que les axiomes de l'ordre, nous sont révélés par l'intuition; mais s'agit-il

de l'intuition de l'espace lui-même, ou de l'intuition du continu mathématique ou physique en général. Ce qui pourrait faire pencher vers la première solution, c'est que nous raisonnons facilement sur l'espace et beaucoup plus difficilement sur des continus plus compliqués, sur des continus à plus de 3 dimensions non susceptibles d'être représentés dans l'espace.

Et si cette première solution était adoptée, toute cette discussion deviendrait inutile; nous attribuerions à l'espace trois dimensions tout simplement, parce que le continu à trois dimensions serait le seul dont nous aurions une intuition nette.

Mais il y a une Analysis situs à plus de trois dimensions; je ne dis pas que ce soit une science facile, j'y ai consacré trop d'efforts pour ne pas m'être rendu compte des difficultés qu'on y rencontre; mais enfin cette science est possible et elle ne repose pas exclusivement sur l'analyse; on ne saurait la cultiver avec fruit sans de continuels appels à l'intuition. Il y a donc bien une intuition des continus à plus de trois dimensions et si elle exige une attention plus soutenue que l'intuition géométrique ordinaire, c'est sans doute une affaire d'habitude, et aussi l'effet de la complication rapidement croissante des propriétés des continus quand augmente le nombre des dimensions. Ne voyons-nous pas dans les Lycées des élèves qui sont forts en géométrie plane et qui « ne voient pas dans l'espace. » Ce n'est pas que l'intuition de l'espace à trois dimensions leur fasse défaut, mais ils n'ont pas l'habitude de s'en servir et il leur faut pour cela un effort. Et d'ailleurs pour nous représenter une figure de l'espace, ne nous arrive-t-il pas à tous de nous représenter successivement les diverses perspectives possibles de cette figure.

Je conclurai que nous avons tous en nous l'intuition du continu d'un nombre quelconque de dimensions, parce que nous avons la faculté de construire un continu physique et mathématique; que cette faculté préexiste en nous à toute expérience parce que sans elle, l'expérience proprement dite serait impossible et se réduirait à des sensations brutes, impropres à toute organisation, que cette intuition n'est que la conscience que nous avons de cette faculté. Cependant cette faculté pourrait s'exercer dans des sens divers; elle pourrait nous permettre de construire un espace à quatre, tout aussi bien qu'un espace à 3 dimensions. C'est le monde extérieur, c'est l'expérience qui nous détermine à l'exercer dans un sens plutôt que dans l'autre.

HENRI POINCARÉ.

CH. SECRÉTAN

SA VIE ET SON ŒUVRE[1]

Rien n'était plus vivant que la pensée de Ch. Secrétan parce que rien n'était plus vécu, et je ne sais si l'on peut prendre une idée exacte de sa doctrine sans l'aide de sa biographie. De tout ce qu'on rapporte à son influence, qui s'exerce encore, l'étude de sa vie nous permettra de reconnaître ce qu'il eût avoué. Elle nous fera comprendre l'esprit de son œuvre et nous éclairera dans l'interprétation de sa pensée.

Les notions scientifiques sont impersonnelles dès leur naissance; les notions philosophiques le deviennent par l'usage, et il arrive qu'elles perdent la marque de l'esprit qui les avait formées; elles se détachent de lui, l'abandonnent et parfois le renient. Si étrange que cela paraisse, l'influence d'un philosophe ne s'exerce pas toujours dans le sens de ses opinions. Socrate se serait-il reconnu dans Platon, Descartes dans Malebranche, Spinoza dans le comte de Boulainvilliers, Locke dans les déistes anglais du XVIIIe siècle, et Kant dans la grande spéculation allemande du XIXe ?

Il en est de même de Secrétan. On ne peut encore mesurer son action et lui assigner sa juste place parmi les conducteurs d'esprits du XIXe siècle. L'avenir le maintiendra, je crois, au rang élevé où la première postérité, la postérité presque contemporaine l'a promu, car des parties de sa pensée et quelques-uns des mots les plus caractéristiques de son langage sont entrés dans l'opinion commune et dans le vocabulaire politique et social. Mais je doute qu'il eût accepté de définir le mot solidarité dans l'acception, aujourd'hui si répandue, d'une relation forcée et d'un privilège à rebours grâce auquel les masses, dépouillant ceux qui possèdent, aboutissent à se frapper elles-mêmes, par les conséquences d'une folle destruction

1. L. Secrétan, *Charles Secrétan, sa vie et son œuvre.* 1 vol. de 633 p. avec portrait, Lausanne, Payot, 1912.

de capitaux. Dans l'ordre métaphysique, je ne sais s'il eût recherché les racines de la liberté au sein du monde inorganique, bien que la thèse de la contingence ait excité en lui le plus vif intérêt; ce qui me semble certain c'est qu'il aurait refusé de rapprocher la liberté du hasard, de la séparer de la raison, et la raison, de l'ordre moral.

Pour lui, la liberté s'épuise dans la faculté de faire le bien et de fuir le mal, et la connaissance du bien et du mal, loin d'être antérieure à la raison, en procède. Il n'aurait pas dit, même en prenant le mot dans le sens le plus favorable, que ce qui est vrai, c'est ce qui nous procure des « vacances morales ». Je me demande si le pragmatisme ne lui aurait pas fait l'effet d'une monstruosité.

Ce ne serait donc que par une suite de déviations et de transformations de sa pensée que nous viendrions de Ch. Secrétan aux philosophies qui s'élaborent sous nos yeux et par une série d'interprétations que nous réussirions à l'y retrouver.

Sa doctrine pourtant s'y trouve, non comme un principe qu'on découvre dans ses conséquences, mais comme un élément, un composant, engagé avec plusieurs autres dans une combinaison nouvelle et curieuse. Il n'y est point compris tout entier; non seulement il faut l'en dégager, pour le connaître, mais encore il faut lui restituer ce dont il a été dépouillé dans l'opération magique, divers traits de sa pensée et de son caractère en l'absence desquels il ne paraît homme de notre temps qu'en devenant étranger au sien et à lui-même.

Où les trouverons-nous? Dans ses livres? Sans doute. Où serait-il s'il n'y était pas. Mais son œuvre, c'est sa vie aussi bien que ses écrits; et sa vie c'est l'ensemble des réflexions, des émotions, des décisions que mille incidents et quelques grands événements ont provoquées; ce sont les habitudes qui s'étaient formées en lui, les tendances profondes qui se révélaient dans la continuité des gestes et des menues actions de chaque jour. Une philosophie est avant tout l'expression d'une personnalité, mais c'en est l'expression indirecte. L'expression directe est dans les émotions et dans les actes.

C'est une question générale qui se pose ici, à l'occasion d'un cas particulier et peut-être particulièrement clair. Ceux qui prétendraient comprendre la doctrine et l'esprit de Ch. Secrétan en en recherchant la trace dans les philosophies contemporaines et en prenant les mots qu'il emploie dans le sens qu'on leur donne aujourd'hui ne le comprendraient pas; ceux qui voudraient la classer en recourant à ses œuvres, et, d'après ses propres énoncés, le situer

à l'opposé du matérialisme, à quelque distance de l'idéalisme, dans la famille des spiritualismes, genre volontarisme, espèce théisme, variété évolutionnisme moral, se heurteraient à toute sorte de difficultés et de contradictions. Qu'est-ce que cela prouve, sinon qu'une philosophie est toujours personnelle, qu'elle a sa source dans l'intimité de l'âme, que ses questions proviennent de ses réponses anticipées, ses problèmes, de ses solutions préalables, ses solutions et ses problèmes, des aspirations de l'homme, dans ce qu'il a de plus individuel, de ses tendances, des nécessités de sa vie morale? C'est pourquoi la philosophie n'a pas de problèmes : ce sont les philosophes qui en ont, et chacun les siens.

En effet, les commentateurs de Ch. Secrétan l'ont rattaché à Schelling, à quoi il a répondu que la philosophie de Schelling avait été son point de départ, c'est-à-dire le point dont on s'éloigne. D'autres ont rapporté sa pensée à celle de Kant. Il nous racontait un jour qu'en Allemagne, à l'âge de quatorze ans, ayant entendu résumer la philosophie kantienne, il s'était dit : celui-là pourrait bien avoir raison. Il ne se l'est pas toujours dit, car il n'a jamais renoncé à raisonner sur la substance, ce qui fut un de ses sujets permanents de discussion avec Renouvier, ni consenti à disposer sur deux plans le phénomène et le noumène, ni, chose encore plus grave, à fonder la morale sur un principe purement formel. Il la fondait sur un principe matériel, sur une définition de la nature humaine.

Croyant faire mieux, je l'avais rapproché de Vinet, mais voici que je tombe sur un passage où il s'en explique : il y eut entre eux sympathie, confiance, intimité dans les sentiments; pour l'intelligence, différence nette. Vinet ramenait ou croyait ramener tout au cœur; il allait du sentiment à la soumission et à la foi. Secrétan ne pouvait se résoudre à cette destitution de la raison métaphysique. Sa pensée s'est formée ailleurs.

De quoi, en somme, se compose la *Philosophie de la Liberté?* D'une histoire de la philosophie, esquissée à grands traits, avec une ampleur de mouvement et une sûreté de touche incomparables; d'une doctrine de l'Absolu qui est une gigantesque épopée et nous rouvre la source des anciennes théogonies; il y passe un souffle de la Genèse; nous sommes enlevés au-dessus des sommets et nous planons dans l'abîme où fermentent les mondes; d'une conception de la nature humaine où l'on voit l'univers physique solidaire de

l'humanité et entraîné dans sa chute, et l'humanité, une dans son essence, relevée par un acte de la Grâce, régénérée en son principe, par la création d'un germe nouveau et divin, s'acheminant par les conquêtes tragiques de la charité à l'accomplissement de sa destinée, à la réalisation de la libre solidarité de l'amour entre les individus, et de l'union spirituelle entre les hommes et Dieu.

La réalité actuelle de la perfection, l'unité substantielle de l'humanité, la primauté de l'obligation morale, la liberté morale, la solidarité volontaire, toute la matière de son œuvre il la conserva quand il eut renoncé à la méthode spéculative; c'est là ce qu'on rencontre en chacun de ses ouvrages; c'est le fond. Au lieu de partir de l'Absolu, il partira de l'obligation morale ou des dangers d'une crise sociale; dans une ordonnance nouvelle on retrouvera les mêmes données élémentaires et l'on verra se dessiner le même idéal politique, social, moral, religieux : la liberté de chacun dans l'amour de tous.

N'est-ce pas une expérimentation à l'usage des historiens de la philosophie que cette succession des deux manières, sans répudiation ni sacrifice de doctrine? N'y voit-on pas s'opérer d'elle-même la séparation de l'accidentel et de l'essentiel chez un philosophe qui, en avançant, s'est concentré sur ce qui lui tenait le plus à cœur? Et ne voit-on pas que sa métaphysique ne s'explique point par elle-même entièrement et qu'il faut, pour la comprendre, remonter de l'œuvre à l'homme?

*
* *

Ch. Secrétan, ce poète aux visions épiques, le seul métaphysicien que le romantisme ait produit en pays de langue française, était un homme d'action. Pour saisir l'esprit de ses méditations philosophiques, considérons-le dans sa carrière active. Nous le pouvons aujourd'hui. Le récit de sa vie qui vient de nous être fait par sa fille, est un modèle de biographie exacte, pittoresque et pénétrante. Il est d'une fidélité, d'une impartialité scrupuleuse; on le dirait impersonnel si l'on n'y respirait à chaque page le parfum de la piété filiale. Pour nous, qui avons connu le héros de cette histoire, mais avec plus de recul, sa physionomie, telle qu'elle subsiste ineffaçable dans notre souvenir, nous apparaît plus simple et peut-être plus puissante que dans ce livre. Mais le livre y ajoute des traits dont nous n'avions pas vu l'importance.

Pour comprendre cette ferveur, cette passion de la liberté qui le possède, qui le transporte à ce point qu'il ne met pas d'autre nature en Dieu que la liberté, je dis qu'il faut regarder en lui, non point l'auditeur de Schelling, ni l'admirateur de Kant, ni même l'ami de Vinet, mais le Vaudois, tout d'abord.

Ch. Secrétan est né en 1815, d'une ancienne famille vaudoise qui paraît avoir été mêlée de tout temps dans les affaires du pays. C'est une race de magistrats, de professeurs, de juristes, d'hommes politiques. Il fit lui-même des études de droit et songea quelque temps à pratiquer le barreau. Son grand-père, l'un des acteurs de la révolution de 1798 qui émancipa le pays de Vaud de la domination de Berne, fut l'un des premiers présidents de la jeune république vaudoise. Dès son enfance, Ch. Secrétan entendit discuter avec passion les affaires publiques.

« Toutes les générations avaient voix au chapitre, dit le biographe. Le landaman venu de la Cité-Derrière prendre son café après dîner, Samuel Secrétan, le maître du logis, ses fils Édouard, Charles, des amis, des stagiaires du bureau, tous, doués d'organes vigoureux, faisaient en parlant un vacarme capable d'ameuter la population; la légende s'en conserva longtemps dans le quartier. »

En 1830, âgé de moins de seize ans, Ch. Secrétan assistait à une révolution à Lausanne; en 1845, il en voyait une seconde; en 1856, à Neuchâtel, une troisième. Lors de la première, on lui fit la proposition de le jeter par la fenêtre. La seconde le jeta à la porte, et son départ de Neuchâtel, en 1866, fut une conséquence éloignée de la troisième.

Par ses relations, par toute son éducation, par d'anciennes traditions de famille, Ch. Secrétan appartenait à la politique libérale, au parti qui a établi chez nous, en 1831, le suffrage universel, la liberté de la presse et la séparation des pouvoirs, sans réussir à faire triompher le principe de la liberté religieuse et celui de la liberté d'enseignement. Nos doctrinaires, comme on les appelait, bien différents des doctrinaires français, devançaient beaucoup les vœux du peuple et se firent renverser en 1845 par respect pour la liberté des cantons. Ils n'entendaient pas que la Confédération intervint dans les affaires cantonales et obligeât les cantons catholiques à expulser les jésuites.

Ch. Secrétan, qui professait à l'Académie de Lausanne, se jeta dans la lutte avec ardeur. Au lendemain de la révolution vaudoise

de 1845, il prit la rédaction du *Courrier suisse*, journal d'opposition dont la polémique incisive indisposa le gouvernement.

Bientôt la cause religieuse vint s'ajouter à la cause politique. Partout où Secrétan croyait la liberté menacée, il accourait à sa défense. Si l'on se demande quel est le lien de ses sentiments politiques et de ses principes de philosophie, on le trouvera dans ces lignes, qu'il écrivait en 1840, cinq ou six ans avant d'ébaucher la *Philosophie de la Liberté* :

« Que si reconnaître la liberté du premier principe c'est déserter la philosophie, parce que c'est renoncer aux moyens d'établir entre toutes choses un lien rationnel, alors il faut choisir entre la religion, la morale, la dignité humaine et la philosophie; car religion, morale, dignité humaine, sont inséparables de la liberté. Mais je n'accepte point cette alternative. Une philosophie de liberté renversera nos systèmes, bouleversera nos méthodes, réduira nos prétentions en élargissant nos espérances, mais loin de ralentir la marche des intelligences, elle leur donnera des ailes en leur montrant le but digne de leurs efforts... L'énigme universelle se résout dans un mot suprême ; Leibnitz et toute la troupe des philosophes ont reculé devant lui. Il révolutionnera la pensée comme il a transformé les Empires. Ce mot, c'est la liberté! »

L'autre cause à laquelle Ch. Secrétan dévoua toutes ses forces dans cette époque troublée est celle de la liberté religieuse qui se confondait avec celle de la liberté d'association.

A la suite de diverses circonstances, les membres du clergé vaudois, du moins la plupart, avaient donné leur démission; ils fondaient une Église indépendante de l'État, et Ch. Secrétan qui voyait dans cet événement l'application d'un des principes de Vinet, celui de la séparation des Églises et de l'État, se rattacha l'un des premiers à la nouvelle institution, plaida pour elle dans son journal avec sa vigueur coutumière, et s'exposa sans hésiter à la révocation, qui le frappa en 1846, lui, homme marié, père de famille et pauvre.

Toute sa vie il resta noblement incorrigible, s'engageant dans la mêlée, à ses risques et périls, dès qu'un intérêt supérieur lui paraissait en jeu. C'était — ai-je besoin de le dire — d'un point de vue élevé qu'il envisageait toutes les questions, mais ce ne fut jamais d'un esprit détaché. Ce souci de la chose publique n'a rien d'exceptionnel; c'est au contraire un trait de mœurs caractéristique des petits pays, et en tout cas de nos cantons suisses. On blâme

celui qui se désintéresse. Et même, celui qui demeure insensible à l'attrait des fonctions officielles, je dis des moindres, n'est pas compris. Une des déceptions de Ch. Secrétan, — qui le croirait? — a été de ne pas se voir proposer de mandat électoral par ses concitoyens. Il aurait voulu être membre du Grand Conseil vaudois; il désirait aussi faire partie du synode de son Église, siéger dans quelque commission. Son vœu ne fut point exaucé.

Ce qu'il y a de remarquable en tout cela, c'est que, chez lui, la pratique devance la théorie. Tout à l'heure j'ai essayé de montrer dans son activité politique l'origine de sa conception métaphysique de la liberté. La contre-partie de cette conception, dans sa philosophie, c'est la notion de la solidarité. Eh bien, rien n'est plus propre à nous la faire comprendre que d'étudier le rôle de Ch. Secrétan dans les affaires religieuses du canton de Vaud.

On peut imaginer la séparation de l'Église et de l'État, faite par l'État contre l'Église; on peut l'imaginer aussi, faite par l'Église contre l'État, dans l'espoir d'un partage fructueux des attributions et des pouvoirs. La première solution est celle qui tend à prévaloir aujourd'hui. La seconde était celle de Grégoire VII. Il y en a une troisième : la séparation, accomplie d'un commun accord par l'Église et par l'État, dans des vues de haute convenance, pour que l'État se confine dans son rôle de société juridique fondée sur la contrainte, et pour que l'Église devienne capable de remplir le sien, celui d'une association libre des bonnes volontés. C'est de ce point de vue que Ch. Secrétan défendait avec tant d'énergie les fondateurs de l'Église libre vaudoise; les sentiments religieux étant à ses yeux ce qu'il y a de plus intime et de plus personnel dans l'homme, et n'ayant de prix que par une sincérité absolue, la libre adhésion lui paraissait la condition indispensable du recrutement d'une société religieuse digne de ce nom, et l'autonomie lui semblait le seul état qui permît à cette société de s'organiser conformément à sa tâche et à ses besoins. C'est dans cet esprit qu'il la rêvait avant qu'elle fût née et qu'il ne cessa de l'idéaliser quand elle exista. C'est la *Cité de Dieu* moins l'autorité, moins le *compelle intrare*; liberté de l'adhésion au commencement; liberté à la fin, dans la réalisation spontanée de l'union la plus étroite de toutes, celle des âmes : c'est la solidarité. Ces deux termes, liberté, unité, se définissent l'un par l'autre, la liberté étant le moyen, l'unité, la charité, l'amour, étant la fin.

En les définissant Ch. Secrétan définissait sa propre nature, irréductiblement individualiste et profondément généreuse. Il fit l'application de ces principes avant de les avoir formulés dans leur expression théorique; la *Philosophie de la Liberté*, le *Cours de Droit naturel*, demeuré inédit, les *Études sociales* qui vinrent plus tard en furent le développement.

Nous l'avons laissé à Lausanne, en 1846, privé de sa chaire, rédigeant un journal de combat, le *Courrier suisse*, et gardant contact avec la jeunesse par des cours privés où il exposait les idées qui allaient former la matière de la *Philosophie de la Liberté*. En 1850 il fut nommé professeur à Neuchâtel, où il enseigna jusqu'en 1866. C'est dans cette période qu'il renonça à la méthode spéculative et adopta la forme inductive de ses derniers ouvrages. A ses préoccupations métaphysiques, politiques et religieuses, il commence à joindre la préoccupation des questions sociales. Son activité incessante se dépensait, comme à Lausanne, dans plusieurs directions. Il ne rédige plus le *Courrier suisse*; sa carrière de politique militant est terminée; mais il ne perd de vue ni les affaires du pays, ni celles de l'Église; la chronique qu'il publiait dans la *Revue suisse* en fait foi. Cette revue, qu'il avait fondée en 1838, à vingt-trois ans, avait passé à Neuchâtel, où il la retrouve et en reprend la rédaction. Il collabore à la *Revue de Strasbourg*, de Colani, au *Chrétien évangélique*, l'organe de l'Église libre du canton de Vaud, à la *Revue chrétienne* d'Edmond de Pressensé, qui avait recueilli l'héritage du *Semeur* de Lutteroth. Il publie ses *Recherches de la Méthode*, puis la *Raison et le Christianisme*.

En 1866 le gouvernement Neuchâtelois soumet tous les professeurs à réélection. Ch. Secrétan n'est pas réélu. Pour la seconde fois il est privé brusquement de ses ressources. Mais quelques jours après, Lausanne l'appelle à la chaire qu'il avait occupée dans sa jeunesse. Il y eut chez lui redoublement d'activité. C'est l'époque où il a le plus écrit. Articles de critique, réédition de la *Philosophie de la Liberté*, publications nouvelles se succèdent à intervalles de plus en plus rapprochés. C'est aussi l'époque où, décidément, les problèmes sociaux s'imposent à lui et l'obsèdent. Il se met, passé cinquante ans, à l'étude de l'économie politique et de l'économie sociale. La solution qu'il préconise est conforme à ses principes de liberté et de charité, c'est la coopération, la participation aux bénéfices. Le salut, il ne l'attendait que d'un réveil des consciences qui

désarmât le haine jalouse du prolétaire et amollit l'âpre égoïsme des privilégiés. C'est proposer la solution des braves gens dans des questions qui ne se poseraient pas si les braves gens menaient le monde.

L'éloquence de ses appels égale, dans un autre genre, la puissance de vision, la grandeur lyrique qu'il avait eue dans la *Philosophie de la Liberté*. Ce fut par ces dernières œuvres qu'il pénétra jusqu'au grand public. On a exagéré cependant en disant que la célébrité lui est venue de là. Quand M. Ravaisson, M. Boutroux M. Séailles, M. Bergson et les philosophes les plus éminents de Paris le reçurent, dans une séance qui fut une solennité, ce fut de sa métaphysique qu'il fut question, c'était au philosophe qu'on rendait hommage.

*
* *

Tout le monde, à Lausanne, savait qui était « le philosophe ». On ne l'appelait pas autrement. Ce qui frappait les moins avertis, c'était la puissance de sa personnalité. Pour parler franc, il faut avouer que, parmi ses auditeurs, bien peu s'élevaient à la hauteur de sa doctrine. A sa mort, en 1895, les articles consacrés à sa mémoire étaient pleins d'anecdotes, de traits pittoresques, parfois savoureux; on le dépeignait; ce fut à peine si l'on rappela sommairement quelques-uns de ses principes philosophiques. Pourtant, son enseignement n'était pas obscur; il n'était même pas fort abstrait; il l'était bien moins que celui de ses congénères, les métaphysiciens allemands. D'ailleurs son imagination très concrète colorait la discussion et son éloquence la rendait dramatique; tantôt ample, chargée d'incidentes, tantôt nerveuse et aboutissant à quelque formule lapidaire, sa phrase était toujours frémissante, toujours emportée dans un mouvement passionné. Ceux qui avaient peine à la suivre étaient ceux qui ne marchent qu'à pas comptés. Il allait d'intuition en intuition, de sommet en sommet, dédaigneux des transitions. Il procédait par grandes envolées, et ceux qui manquaient d'aile s'essoufflaient.

Mais il y a d'autres communications que celle de la raison discursive. Il se faisait pressentir de ceux qui ne pouvaient le comprendre. Ce qu'on a dit, ce qu'on répète traditionnellement en Suisse de sa forte carrure, de sa haute taille, un peu voûtée, de sa grande barbe blanche, de ses éclats de voix, de ses originalités, de sa véhémence, de ses boutades; ce type caractéristique et presque légendaire que

son nom évoque immanquablement, moitié Platon, moitié Socrate; ce sourire qu'il fait naître sur les lèvres et qui s'achève en exclamations admiratives, tout cela atteste une impression profonde et le souvenir d'une physionomie morale imposante.

C'était une nature d'une singulière richesse, douée des contrastes les plus surprenants et les plus aigus, mais en qui le sentiment l'emportait. Il était apte à comprendre tout, à entrer dans tous les ordres de pensées et même à s'abandonner aux influences et aux suggestions avec une candeur touchante, mais aussi avec des reprises soudaines qui révélaient un fond inaltérable. Aimant tout, goûtant tout, la nature, les sciences, les arts, les plaisirs de la société et même ceux de la table, sans que rien pût lui suffire, parce que rien ne pouvait satisfaire ses aspirations; discernant et embrassant d'un regard lucide les misères de l'humanité et les apercevant dans leurs causes, l'égoïsme, le vice, sans que rien ait jamais terni la splendeur de son idéal, ni troublé sa foi, Ch. Secrétan apparaissait comme l'homme de Pascal, qui touche à l'un et à l'autre extrême et remplit tout l'entre-deux. Il ne fallait rien moins que cette stature athlétique pour abriter et contenir tant d'instincts divers en constante fermentation. Les antithèses de sa doctrine sont à peine aussi nombreuses que celles de sa personnalité et il les conciliait de la même façon, par la contemplation de l'Absolu. Ce côté de mysticisme est chez lui le plus continu, le plus permanent peut-être, dans une si longue vie, et dans une carrière si traversée, si remplie de vicissitudes. Ce n'était point faiblesse, c'était ardeur, intensité d'émotion, et, là encore, puissance.

Par là il dominait et attirait à la fois. Partout où il a séjourné, un cercle s'est formé autour de lui, cercle d'admirateurs devenus promptement des amis, fidèles, pour la plupart, jusqu'à la dernière heure. Ce don de la sympathie, cette fraîcheur du sentiment qu'il garda jusque dans sa vieillesse, lui permit de nouer des amitiés en cheveux blancs. On a publié sa correspondance avec Renouvier. Ils firent connaissance passé l'âge de cinquante ans. Hésitants d'abord et cérémonieux, ils se lièrent plus étroitement à mesure qu'ils avançaient, et ils avancèrent toujours discutant.

Je doute que jamais il ait dû beaucoup à ses amitiés masculines; il en est autrement de ses amitiés féminines. On demeure confondu de l'influence que les femmes ont eue sur un esprit de cette trempe et de cette valeur. Mme J. Olivier l'inspira dans sa jeunesse et lui fit

désirer la gloire tandis que Mme Vinet le morigénait avec tendresse; Mme de Pressensé l'orienta dans sa dernière période vers la pitié, vers l'amour des humbles, vers les œuvres pratiques de dévouement; Mme Bovet, à Neuchâtel, avait entretenu en lui la ferveur religieuse.

« Mais au-dessus de ces femmes à la puissante individualité, était assise au foyer celle qui, sans bruit, s'oubliant toujours, forte de son dévouement et de son amour, fut mieux que l'inspiratrice — le soutien fidèle, le ferme appui — de son mari. Secrétan retrouvait près d'elle son équilibre intérieur parfois compromis; indulgente, compatissante, sa main toujours tendue dans les jours sombres, aux heures difficiles, elle était la dame de bon secours... »

C'est là, dans ce décor d'affections familières et intimes, qu'il faut se le représenter et aussi dans le décor de la nature. Alpiniste dans son jeune âge, ou du moins grand coureur par monts et par vaux, il est resté péripatéticien convaincu, jusqu'aux limites de l'extrême vieillesse. Les paysages variés, la ligne harmonieuse du lac, au pied des Alpes dentelées, la courbe mélancolique du Jura, les villages rustiques, tout avait pour lui une voix, une couleur, une âme. L'homme, en lui, n'avait pas survécu au poète, et l'on peut dire que le poète, au contraire ravivait dans l'homme le goût de vivre.

Ce n'est pas, je crois, diminuer sa philosophie que d'en montrer les sources dans les profondeurs de sa nature morale, et l'occasion dans les circonstances de sa vie. Une grande œuvre intellectuelle ne mérite-t-elle pas plus d'attention quand on sait qu'une personnalité plus riche encore, plus diverse et plus puissante s'y reflète, qu'il faut l'y retrouver, et qu'en l'y cherchant on court la chance des joyeuses surprises et des heureuses découvertes?

MAURICE MILLIOUD.

LES IDÉES COSMOGONIQUES MODERNES

L'évolution de la Science est discontinue comme la matière dont elle étudie les lois jusqu'aux confins de l'Univers. Un siècle après Laplace, la cosmogonie, longtemps immobile, subit la poussée des progrès récents de la Physique et de l'Astronomie : elle s'élance de nouveau à la recherche de l'origine des Mondes. En peu d'années, tant en Amérique qu'en Europe, ont paru des livres originaux dont les auteurs s'efforcent d'ériger la cosmogonie en discipline scientifique[1]. Le dernier en date, les « *Leçons sur les hypothèses cosmogoniques* » de M. Henri Poincaré sans cacher une prédilection marquée pour l'hypothèse de Laplace, en signale les points faibles et contient l'analyse des autres théories : en un tableau saisissant rehaussé par les découvertes anciennes ou nouvelles du maître incontesté de l'Astronomie théorique, il présente en quelque sorte le bilan actuel de nos connaissances mathématiques sur la Cosmogonie.

Les théories nouvelles contredisant ou non l'hypothèse de Laplace nous acheminent-elles vers la Vérité? La diversité et l'opposition même de leurs prémisses donnent-elles la preuve de l'inutilité d'efforts tentés prématurément pour résoudre le problème cosmogonique et justifient-elles ainsi le point d'interrogation par lequel M. H. Poincaré termine sa préface? Ne peut-on trouver un critérium qui permettrait de déterminer la valeur de la science cosmogonique actuelle et dont l'application serait la condition de son progrès? Pour répondre à ces diverses questions, il convient d'abord de circonscrire le problème cosmogonique, d'en étudier les formes logiques possibles ou réelles, puis le contenu c'est-à-dire la matière cosmique et les lois qui la régissent.

1. Arrhenius, *l'Évolution des Mondes*, traduction Seyrig, Béranger, Paris; (capture theory), T. See, *Les atmosphères des Planètes*, *Researches on cosmical Evolution*, Hermann, Paris; T. See, *Researches on cosmical Evolution* (*capture theory*); Emile Belot, *Essai de cosmogonie tourbillonnaire*, Gauthier-Villars, Paris, 1911; H. Poincaré, *Leçons sur les hypothèses cosmogoniques*, Hermann, Paris, 1911.

I. — Position du problème cosmogonique.

Tout problème contenant plus d'inconnues que d'équations ne comporte pas de solution précise. Il faut donc savoir discerner les véritables inconnues, n'en pas introduire d'étrangères à la question posée, et surtout ne pas négliger de données, c'est-à-dire d'équations du problème à résoudre. La méconnaissance de ces règles logiques est pour une bonne part dans l'insuccès des tentatives cosmogoniques.

Une première classe de ces hypothèses croit simplifier le problème en remontant jusqu'à un chaos primitif. Kant et Laplace, Faye et du Ligondès de nos jours, placent à l'origine du monde une nébuleuse chaotique : seuls Laplace et son école admettent qu'elle était gazeuse, les autres auteurs la constituent de particules discrètes, douées ou non de mouvements d'agitation en tous sens.

De telles hypothèses semblent d'abord en contradiction avec les faits : jamais le télescope ou la plaque sensible n'ont rien révélé dans l'Univers sidéral qui ressemblât à un chaos. Partout on a trouvé des mouvements d'ensemble systématiques dans les nébuleuses, dans les courants d'étoiles. Mais le chaos aurait pu exister à l'origine et avoir disparu actuellement.

On peut dire alors que le système solaire aussi bien que les nébuleuses spirales sont trop différentiés pour avoir pu sortir d'emblée d'un protoplasma chaotique. Vouloir tirer l'un de ces ensembles cosmiques du monisme d'une nébuleuse amorphe et homogène semble, en sens inverse, une entreprise aussi irréalisable que celle d'un zoologiste qui, étudiant le développement d'un animal, ne se contenterait pas de remonter à la formation de l'œuf, mais chercherait à en déduire, en même temps, l'origine des éléments chimiques qui le composent. L'idée d'un chaos cosmique homogène s'est développée dans la science moderne parallèlement à la théorie cinétique des gaz dont on connaît la brillante fortune. Toute la Mécanique statistique utilisée dans cette théorie a paru d'emblée applicable aux particules du chaos primitif et même à l'Univers stellaire dont les Soleils seraient les molécules. Lord Kelvin imagina qu'un géant à l'œil perçant pourrait de très loin apercevoir la Voie lactée comme une bulle de gaz. Il n'y a là, croyons-nous, qu'un paradoxe décevant

propre à détourner l'attention de l'observation des faits; avec Auguste Comte, nous serions tenté de traiter de « honteuse aberration, scientifique » le calcul des probabilités s'il prétendait tirer une organisation systématique et différentiée du désordre homogène d'un milieu analogue à un gaz. Or dans l'Univers apparaît un ordre certain : la Voie lactée est dans un plan qui contient le Soleil : les amas d'étoiles et les étoiles gazeuses avoisinent ce plan tandis que la densité des nébuleuses amorphes augmente quand on approche des pôles de la Voie lactée. Les étoiles se partagent, d'après Kapteyn et Eddington, en deux courants de sens opposés.

Entre cet ensemble cosmique ainsi ordonné et le chaos plus ou moins gazeux imaginé par les auteurs, il y a un abîme qu'aucune théorie cinétique ne saurait combler. M. H. Poincaré fait remarquer, à ce propos, que l'Univers stellaire ressemble plutôt à la matière radiante de Crookes qu'à un gaz, parce que le libre parcours moyen sans chocs d'une molécule-étoile est de l'ordre de dimension de la Voie lactée.

Ainsi d'une part un monisme originel introduit dans le problème trop peu de paramètres variables au regard de la complexité du système solaire, et d'autre part trop d'inconnues s'il s'agit de débrouiller tous les maillons de la chaîne reliant l'état actuel de notre système à un chaos initial qui n'a peut-être jamais existé.

La recherche cosmogonique limitée à la détermination du dernier de ces maillons, sera donc à la fois moins ambitieuse, plus simple et plus adéquate au niveau de nos connaissances actuelles.

M. H. Poincaré, à propos de l'hypothèse de M. du Ligondès, a donné contre les théories monistes un argument très fort qui se retourne aussi contre l'hypothèse de Laplace[1]. M. du Ligondès cherche à établir des lois qui lient les masses des planètes à leur distance au Soleil, à leur durée de rotation et au nombre de leurs satellites.

« Si, dit M. Poincaré, ces considérations étaient justifiées elles devraient s'appliquer aux systèmes planétaires qui entourent toutes les étoiles, et tous ces systèmes devraient être identiques, ce qui est bien peu vraisemblable. » Cela est parfaitement déduit en supposant qu'il s'agisse d'une hypothèse moniste : et l'on ne voit pas, en effet, à moins de laisser au hasard un rôle inquiétant comment d'une

1. P. 115, *Leçons sur les hypothèses cosmogoniques.*

seule nébuleuse primitive homogène on pourrait faire sortir la diversité des systèmes sidéraux ou même des systèmes planétaires avec leurs révolutions directes et rétrogrades, leurs masses énormes ou évanouissantes (Jupiter et les petites planètes) et leurs axes inclinés en tous sens. Mais cet argument de la variété certaine des formes cosmiques, bien loin de pouvoir être opposé aux hypothèses dualistes ou pluralistes, les confirme en quelque sorte : car leurs prémisses évidemment plus nombreuses que celles d'une hypothèse moniste peuvent être mises en rapport avec le nombre des faits multiples et divers qu'il s'agit d'expliquer.

Ici nous touchons à la question capitale des données cosmogoniques. Faute de pouvoir expliquer, à cause de l'insuffisance de ses prémisses, des faits de premier ordre, comme l'inclinaison des axes planétaires, la distribution des masses, leurs rotations, la loi de leurs distances, les excentricités d'orbite, l'existence des comètes directes et rétrogrades, des nébuleuses spirales, toute hypothèse moniste, imitant en cela la cosmogonie de Laplace, les rejettera au second plan et aura tendance à les négliger ou à les considérer comme résultant de perturbations qui auraient troublé la régularité théorique du système primitif. Ainsi Laplace et ses successeurs éviteront de parler d'Uranus dont les satellites faiblement rétrogrades ont leur orbite comme l'équateur de la planète dans un plan perpendiculaire à l'écliptique. Ils omettront de chercher l'origine des comètes à cause de leurs orbites très excentriques décrites pour moitié dans le sens rétrograde. Roche, après avoir soumis à l'analyse l'hypothèse de Laplace, s'en écartera tout à fait par la considération des anneaux intérieurs excentrés dans la nébuleuse, et par la recherche d'un processus spécial ayant donné naissance à la Lune. Notre satellite dont le rapport de la masse à celle de la Terre est le plus grand constaté parmi les systèmes planétaires, étonnera aussi Darwin qui lui cherche une origine particulière : la Lune proviendrait d'une excroissance de la Terre qui s'en serait détachée dans une marée exceptionnelle. Au point de vue de la philosophie de la Science, ces hypothèses, non applicables à la naissance des autres satellites, sont peu satisfaisantes pour un esprit synthétique.

Quant aux nébuleuses spirales qui existent par centaines de mille répandues à peu près uniformément sur la voute céleste, aucun auteur de cosmogonie moniste n'y prend garde; M. H. Poincaré signale seulement cette difficulté et esquisse « par manière de passe-

temps » une ébauche d'explication à laquelle il n'attache lui-même aucune importance.

Tout au contraire, dans les cosmogonies dualistes, ces mêmes faits au lieu d'être tenus par des anomalies plutôt gênantes, seront accueillis comme des données de premier ordre déterminant autant d'équations du problème ou fournissant des indications précieuses pour définir les entités cosmiques primitives. Ainsi l'opposition de méthode est complète entre des cosmogonies dualistes comme celle de M. E. Belot et les cosmogonies monistes.

Mais puisque celles-ci, pour simplifier le problème, ont une tendance à négliger trop de faits astronomiques, n'est-il pas à craindre que, suivant la même mentalité, elles n'opèrent aussi une sélection commode entre les forces que nous savons agir sur la matière cosmique? Et d'abord quelle est cette matière?

II. — La matière cosmique et les lois qui la régissent.

Un grand progrès serait fait dans la connaissance de l'origine des Mondes si l'on savait de quelle matière cosmique primitive ils ont été formés. Il est vraisemblable que l'une d'elles au moins est la matière des nébuleuses : et le spectroscope nous apprend qu'il y a des nébuleuses gazeuses et des nébuleuses formées de particules solides ou liquides. Ces deux genres de nébuleuses sont en effet mises en œuvre par les auteurs de cosmogonies, et donnent lieu à des calculs bien différents. A quelles forces est soumise la matière des nébuleuses? La matière chimique varie avec le temps : pas plus que les Soleils, elle n'est éternelle. La Physique des radiations nous a appris récemment que l'atome se désagrège spontanément : l'uranium produit du radium qui émet constamment de l'hélium, or la chaleur et la force vive énorme libérée par l'atome dans ces désintégrations nous obligent à le considérer comme un réservoir d'énergie d'une extraordinaire capacité. Les atomes chimiques composant la masse du système solaire suffiraient en libérant leur énergie à pourvoir à la radiation du Soleil pendant 1 600 milliards d'années. Puisque les corps dits simples se simplifient automatiquement en tendant à diminuer leur poids moléculaire, puisqu'en définitive ils meurent, comment sont-ils nés? N'ont-ils pas emmagasiné cette énergie formidable dans le cataclysme même qui a

engendré un Monde avec ses formes typiques et ses mouvements? Alors la formation d'un Monde ressemblerait à une mutation brusque de de Vries et pourrait résulter d'un choc analogue à ceux que l'on constate dans les étoiles nouvelles (Novæ) et qui mettent en jeu des quantités d'énergie pour ainsi dire illimitées.

Si, au contraire, un Monde résulte de la condensation lente d'une nébuleuse gazeuse, il faut renoncer à admettre que l'énergie interne de ses molécules s'y est intégrée depuis l'origine : car dans cette hypothèse l'énergie calculée d'après la thermodynamique suffit à peine à produire la chaleur nécessaire au rayonnement solaire pendant la longue période primitive. Alors les formes chimiques à l'origine devaient être les mêmes qu'actuellement : on en tire une double conséquence. Pour rester gazeuse malgré la présence de métaux ou métalloïdes réfractaires, la nébuleuse originelle devait être portée à une haute température. Dans le cas contraire, elle devait être seulement en partie gazeuse, les corps les moins volatils étant à l'état solide ou liquide. On peut avoir une idée de cette constitution mixte des matières par l'atmosphère du Soleil qui, à 6 000°, contient des gaz légers (hydrogène, hélium), des vapeurs métalliques et des particules solides ou liquides en suspension dans les gaz ou vapeurs. C'est aux particules que l'on attribue précisément l'éclat de la photosphère. A cette diversité d'état des matières constituant l'atmosphère des astres et sans doute aussi des nébuleuses correspond aussi, d'après la Physique moderne, une variété de forces agissant sur les molécules.

La théorie cinétique des gaz leur attribue des vitesses moléculaires en relation avec leur température, et ces vitesses, pour les plus légers d'entre eux sont de l'ordre de 1 kil. par seconde et par suite assez grandes, d'après Stoney, pour les faire échapper à l'attraction d'astres ayant peu de masse comme la Lune et les satellites. Les gaz légers pourraient ainsi se répandre dans l'espace interplanétaire avant d'être captés par des corps de forte masse comme le Soleil et les grosses planètes.

Mais une autre migration de molécules s'effectue dans l'espace. Toute radiation exerce sur un corps opaque qu'elle frappe une pression proportionnelle à la quatrième puissance de la température absolue : ainsi le Soleil repousse les particules solides ou liquides de l'ordre du millième de millimètre. Mais d'après M. Nordman, il existe des étoiles dont la température atteint 24 000° et même

40000°. Les particules repoussées par ces étoiles, pourraient atteindre près d'un millimètre.

Or dans la condensation hypothétique d'une nébuleuse pour former un Monde, les masses non gazeuses ont dû évidemment se condenser en petites particules avant que celles-ci se forment en grosses masses. Ainsi une nébuleuse qui commence à se refroidir est dans les meilleures conditions pour que la force répulsive de la radiation agisse sur les particules opaques et les empêche d'obéir à l'attraction centrale.

Mais dans un milieu à haute température, atmosphère d'une étoile ou nébuleuse recevant un choc d'ensemble comme dans une Nova, les frottements électrisent les molécules. Hale a montré que les tourbillons des taches solaires sont électrisés : car leurs radiations présentent le phénomène de Zeeman. Les particules électrisées dans leurs mouvements combinés ou non à la rotation des astres déterminent des champs magnétiques. Dès lors, chassées d'une étoile ou du soleil par la pression de radiation, elles voient leurs vitesses s'accroître par les forces électriques et elles transmettent d'un astre à un autre, de l'énergie à l'état d'électrons et d'ions. On a calculé que la transmission des orages magnétiques dus au passage des taches solaires au méridien se fait du soleil à la terre à la vitesse moyenne de 1 000 kil. par seconde. D'ailleurs dans le vide des tubes de Crookes, analogue au vide interplanétaire, la vitesse des corpuscules cathodiques est de l'ordre de celle de la lumière. A ces vitesses, la pesanteur c'est-à-dire l'attraction universelle n'a plus aucune action appréciable pour modifier les trajectoires des corpuscules.

Ainsi la condensation supposée d'une nébuleuse est chose complexe en raison de l'hétérogénéité de ses matériaux, de leur nature physique et des forces diverses et opposées qui agissent sur eux. « La figure des nébuleuses exclut entièrement l'idée que la gravitation y soit prépondérante. La physique... nous offre toute une collection d'agents qui dans un milieu très raréfié triomphent sans peine de la pesanteur : émission cathodique, radio-activité, pression Maxwell-Bartoli, induction électro-magnétique[1]. » Si la gravitation mérite bien son nom d'universelle en ce sens que les masses condensées paraissent n'obéir qu'à elle dans les orbites d'étoiles doubles et

1. P. Puiseux, *Bulletin de la Société Astronomique*, janvier 1912, p. 32.

dans tous les mouvements planétaires, la physique moderne nous met en garde contre une solution trop simpliste du problème cosmogonique où la seule loi de Newton serait mise en œuvre sans tenir compte des forces antagonistes qui nous sont maintenant connues.

L'évolution historique de l'Astronomie est d'ailleurs très suggestive à cet égard : la partie de son domaine qui est sous le contrôle de la loi de Newton diminue de jour en jour. On lui a enlevé d'abord la formation des queues cométaires attribuées maintenant à la force répulsive du soleil. Puis l'émission cathodique du soleil est venue expliquer les aurores boréales et les perturbations magnétiques. Enfin d'après T. See et Arrhenius les émanations des étoiles échappant à leur attraction par la force répulsive iraient constituer les nébuleuses amorphes.

Comment dès lors espérer que Laplace et même ses successeurs, Roche, Faye, du Ligondès aient pu mettre l'hypothèse de la nébuleuse primitive en harmonie avec la physique des radiations qui n'est connue que depuis une quinzaine d'années? C'est à la lumière des découvertes récentes résumées plus haut que nous pouvons maintenant procéder à l'examen critique des hypothèses cosmogoniques.

III. — L'hypothèse de Laplace et la Physique moderne.

On peut prendre pour type des hypothèses monistes celle de Laplace puisqu'elle a fait l'objet des travaux analytiques de Roche et de M. Poincaré, et que d'autre part les objections qu'elle soulève s'appliquent aussi aux hypothèses de Faye et de du Ligondès.

Laplace a présenté sa célèbre hypothèse dans la note VII de l'Exposition du système du monde : il ne l'a appuyée d'aucun calcul et sans doute il y attachait moins d'importance que nos contemporains. C'est Roche qui, cinquante ans plus tard, entreprit de démontrer par le calcul le mode de formation des anneaux planétaires dans la nébuleuse de Laplace. L'illustre astronome avait admis que le Soleil primitif déjà presque entièrement condensé avait été entouré d'une atmosphère *gazeuse* s'étendant au delà des orbites des planètes; celles-ci se seraient formées par la condensation

d'anneaux se détachant périodiquement de l'atmosphère. Roche détermina les limites de cette atmosphère lorsque la nébuleuse tourne tout d'une pièce, et trouva qu'elle est contenue dans une sorte d'ellipsoïde à arête vive dans le plan équatorial. C'est par cette arête que s'échapperaient les molécules des anneaux. H. Poincaré a calculé qu'il faudrait des milliards d'années pour que la rotation devienne uniforme dans la nébuleuse de Laplace : c'est là une première et grave objection; car cette très longue période pourrait dépasser la durée de l'évolution totale de notre système. Par ailleurs on peut se demander comment une nébuleuse, dont la densité, lorsqu'elle s'étendait seulement à Saturne, ne dépassait pas un milliardième de celle de l'hydrogène, aurait pu rester aussi longtemps gazeuse sans que les vapeurs métalliques se condensent en particules solides ou liquides. Tous les astronomes pensent que les nébuleuses sont froides et doivent leur lumière à une luminescence électrique à basse température : la nébuleuse de Laplace serait donc une exception par la chaleur intense qu'elle aurait pu conserver pendant des milliards d'années.

M. H. Poincaré cherche alors si cette difficulté ne peut être tournée en supposant que la rotation au lieu d'être uniforme dans la nébuleuse variait en raison inverse du carré du rayon (loi des aires). Mais dans ce cas les surfaces limites de l'atmosphère solaire primitive sont sans arête vive : il n'y a plus de formation d'anneaux possible.

Mais, quelle que soit la loi de rotation dans la nébuleuse, il suffit sans doute de peu de milliers d'années pour qu'à la surface limite de son atmosphère le froid interstellaire condense en particules solides et liquides les molécules chimiques autres que les gaz nobles. Alors la pression de radiation du soleil primitif agit sur ces particules pour les repousser et dans les équations il faut introduire un terme négatif équilibrant à peu près la pesanteur. Dans ce cas encore, il ne peut y avoir de formation d'anneaux.

Admettons cependant que malgré ces impossibilités physiques un anneau puisse se former. Sa surface de refroidissement est relativement considérable : il s'y formera des particules solides et liquides qui en seront chassées dans l'espace par la radiation. Ainsi se produirait ce phénomène paradoxal d'un anneau dont la densité diminuerait par la condensation ou plutôt par la sélection des corps lourds et des gaz légers. D'après la théorie applicable, il est vrai,

seulement à un anneau fluide homogène, celui-ci conservant une faible densité continuerait à être stable.

Faisons encore quelques concessions à la mécanique newtonienne : admettons que cet anneau restant gazeux dans tous ses matériaux se brise parce que sa densité augmente, et que le hasard bienveillant en réunisse tous les morceaux pour en former une nébuleuse planétaire. Au cours de ce long travail d'agglomération ou pendant la formation des anneaux satellitaires, la matière nébuleuse traversera nécessairement un stade où les particules métalliques ou réfractaires seront à l'état solide ou liquide et, par suite, de nouveau saisies par la force répulsive du Soleil. Les planètes seraient d'autant plus dépouillées de matériaux lourds qu'elles seraient plus près du soleil : c'est précisément le contraire que l'on constate.

Si ce processus aboutit, par impossible, à la formation d'un anneau satellitaire, celui-ci, pendant la moitié de sa révolution sera, pour ainsi dire, à l'ombre de sa nébuleuse planétaire, privé de la chaleur solaire, c'est-à-dire soumis au froid des longues nuits lunaires; et pendant l'autre moitié de sa révolution, les particules solides de l'anneau soumises à la chaleur solaire en seront chassées pour rentrer dans la nébuleuse planétaire. Ainsi, au regard de la Physique moderne, les planètes ne pourraient avoir de satellites et l'on aboutit à ce dilemme :

Ou bien la nébuleuse primitive n'avait pas de radiation centrale qui pût détruire les anneaux théoriques et en sélectionner les matériaux. Mais cette hypothèse est contraire à celle de Laplace qui suppose le Soleil déjà fortement condensé.

Ou bien puisque les planètes ont des satellites, et que les planètes à forte densité sont près du centre, la radiation du Soleil primitif n'a pas eu d'action sensible sur leurs matériaux qui étaient déjà agglomérés en particules de l'ordre du millimètre.

Alors il faut admettre que la pression de radiation a agi plus près de l'origine sur les anneaux planétaires eux-mêmes : dans ce cas, ce n'est plus d'attraction qu'il faut parler mais de répulsion. En un mot *dans toute nébuleuse gazeuse à radiation centrale* (ce qui implique dans les hypothèses monistes une masse centrale) *le premier effet de la condensation est répulsif et non attractif*[1].

Admettons maintenant que les forces répulsives de la Physique

1. Note de M. E. Belot présentée à l'Académie des Sciences par M. H. Poincaré (Comptes rendus du 18 mars 1912).

moderne, (pression de radiation ou émission cathodique) n'aient jamais eu à intervenir dans la condensation primitive de la nébuleuse : un anneau se formera, puis se brisera par l'instabilité due à son augmentation de densité. Comment les morceaux de cet anneau se réunissent-ils en un seul astre, planète ou satellite? Là, aucune explication ne nous est donnée ; et, de fait, la mécanique newtonienne permet à des corps circulant à la même distance du soleil d'avoir des orbites stables sans qu'ils aient tendance à se rejoindre pour former une seule masse. Kirkwood a calculé que deux fragments de l'anneau de Neptune distants de 180° en longitude mettraient 150 millions d'années à se joindre. Il est commode de supposer avec M. H. Poincaré que ce calcul ne constitue pas une objection parce que 150 millions d'années seraient un simple moment dans l'existence antérieure des planètes. Cependant la Physique a encore ici son mot à dire : si l'anneau Neptunien s'est d'abord condensé en petites masses analogues à la Lune, celles-ci pendant les millions d'années nécessaires à leur réunion en une planète ont dû, comme notre satellite, perdre tous les gaz légers et en particulier l'hydrogène. Or toutes les grosses planètes extérieures ont précisément une atmosphère riche en hydrogène. Il faut donc que l'hydrogène situé aux diverses distances de ces planètes dans la nébuleuse primitive ait *rapidement* rencontré leurs fortes masses pour les retenir. Ainsi le processus de l'agglomération très lente des matériaux d'un grand anneau de Laplace paraît, de ce point de vue encore invraisemblable.

D'ailleurs, de l'aveu même de M. Poincaré, il y a des difficultés réelles à expliquer dans la théorie de Laplace comment le premier satellite de Mars et l'anneau intérieur de Saturne tournent autour de leur planète en moins de temps que celle-ci sur son axe; comment aussi, existent des satellites à révolution rétrograde dans des systèmes de Jupiter et de Saturne où, jusqu'à ces dernières années, les rotations et révolutions de satellites connus étaient toutes de sens direct.

Ici on nous offre une suggestion présentée d'abord par Pickering et développée par Stratton d'après les travaux de Darwin : c'est celle de l'*inversion planétaire*. Toutes les planètes, auraient commencé par tourner dans le sens rétrograde, puis le frottement des marées aurait retardé leur rotation jusqu'à ce qu'elles présentent la même face au Soleil comme la Lune à la Terre. Enfin leur contraction aurait accéléré leur rotation directe jusqu'à la valeur actuelle. Ainsi

s'expliqueraient l'existence des planètes à rotation rétrograde qui, étant les plus éloignées du Soleil ont moins subi l'action des marées et la formation des satellites rétrogrades émis par les planètes directrices pendant leur période de rotation rétrograde. Nous croyons, avec Stockwell et T. See, que cette explication est du domaine du roman. On ne peut rien savoir du frottement dans une nébuleuse planétaire, sinon qu'étant à peu près négligeable il exigerait une période se chiffrant par milliards d'années pour produire le basculement de 90° d'un axe planétaire comme celui d'Uranus : et d'ailleurs cette planète par son éloignement du Soleil est sujette à de bien faibles marées. M. H. Poincaré ne fait point, comme Stratton, basculer les axes des planètes primitives par l'action des marées : les Pôles Nord restent dirigés vers le Nord, tandis que dans la théorie de Stratton les Pôles Nord deviennent les Pôles Sud. On peut s'étonner que deux théories basées sur le frottement des marées aboutissent à des résultats aussi divergents, alors qu'elles diffèrent seulement par l'effet des marées sur des satellites de minime importance. Toujours est-il que l'inversion du sens de rotation sans basculement de l'axe planétaire ne peut, dans la théorie de Laplace, expliquer la position de l'axe d'Uranus couché dans l'écliptique. Par ailleurs T. See a soutenu avec une grande force que les phénomènes éventuels produits par les marées avaient dû être compensés par les effets de sens inverse dûs à la résistance du milieu de la nébuleuse primitive. Si l'on tient compte des frottements des marées, de quel droit néglige-t-on les frottements de la matière nébuleuse qui agit précisément pour empêcher l'accroissement des grands axes et des excentricités d'orbite?

Ainsi nous constatons cette singulière antinomie : les astronomes ont admiré la belle analyse de Lagrange et de Laplace démontrant la stabilité du système solaire par l'invariabilité des grands axes des orbites et par la variation entre des limites étroites des inclinaisons d'axe et des excentricités. Mais dès qu'il s'agit de cosmogonie, les mêmes astronomes, qu'ils s'appellent Darwin, Faye ou T. See accueillent avec faveur toutes les hypothèses où ces mêmes éléments subissent les fluctuations les plus étonnantes. Autant dire que les valeurs numériques de ces éléments dans le système solaire actuel ne sont d'aucune utilité dans les recherches cosmogoniques et qu'ils ne sont liés par aucune loi. Si l'on vide ainsi le problème cosmogonique de toutes ses données, si en outre on omet de lui

appliquer les lois les plus certaines de la Physique moderne, il n'y a plus de place dans les tentatives faites pour le résoudre qu'aux fantaisies de l'imagination : la méthode scientifique en est alors absente et les calculs intéressants sans doute, qui nous sont proposés, n'ont plus qu'un rapport très éloigné avec le problème à résoudre et sont impuissants à rendre compte des particularités géométriques ou cinématiques du système solaire et des systèmes sidéraux.

IV. — L'origine dualiste des mondes. Nouvelle cosmogonie tourbillonnaire.

Quand on veut expliquer un certain ordre de faits, il faut les prendre pour base de la recherche au lieu de les considérer comme des anomalies ou de partir d'idées préconçues. On procède alors par un empirisme rationnel constamment usité en Physique et qui a permis à Képler de découvrir ses admirables lois démontrées après lui par Newton. Parmi les faits totalement négligés par les auteurs se trouvaient les durées de rotation autour de leur axe des planètes, de la Lune et du Soleil. La rotation d'un astre est un phénomène du même ordre que sa révolution. S'il y a une troisième loi de Képler liant les distances des planètes à leur durée de révolution, pourquoi n'y aurait-il pas aussi une loi des durées de rotation? Auguste Comte en en avait deviné l'existence : mais les astronomes imbus de l'idée préconçue de l'influence cosmogonique des marées s'étaient abstenus de toute recherche. Pourtant si les astres se sont agglomérés et refroidis dans l'ordre de leurs masses, les satellites d'abord, puis les planètes et enfin le Soleil, comme on a beaucoup de raisons de le croire, il est facile de voir que les marées ont eu une action insignifiante sur les durées de rotation.

Quoi qu'il en soit, la recherche empirique aboutit vite à une formule des durées de rotation. Elle était composée de deux termes annonçant ainsi, comme les formules additives de la Chimie physique, le dualisme de la formation des astres. L'un des termes reproduisait la troisième loi de Képler, indiquant que de la matière satellitaire était venue se condenser à l'équateur de chaque planète. La forme de l'autre terme s'expliquait en supposant que le noyau de chaque astre était un tourbillon ayant même axe que lui.

La doctrine des tourbillons de Descartes allait-elle donc revivre et

pourquoi avait-elle disparu de la Science? Newton est ici le premier coupable : par un raisonnement que Faye qualifie de magistral mais qui s'évanouit dès qu'on suppose à l'origine un dualisme, il avait cru démontrer l'inanité de l'idée cartésienne. Or ni Descartes en philosophe, ni Newton en mathématicien n'avaient analysé l'idée de tourbillon qu'ils mettaient en œuvre. Elle comporte en fait un dualisme : il faut dans un courant un corps antagoniste pour créer un tourbillon. Ainsi l'existence dans les astres d'un noyau tourbillonnaire corroborait la présomption de leur formation dualiste.

Descartes avait eu l'audace de faire tourbillonner à l'origine « la matière subtile des cieux ». Et c'était une hérésie aux yeux des Physiciens modernes si cette matière subtile était l'éther; de là la proscription définitive des tourbillons cartésiens. Mais il n'y avait plus rien à reprendre aux idées de Descartes si la matière subtile était tout simplement la matière cosmique primitive : c'est ce que nous avons supposé mettant ainsi la Physique de Descartes, déjà vengée de l'injustice de Newton, en accord avec la Physique moderne.

L'idée d'un dualisme originel conduisait à une autre notion capitale : si deux corps se rencontrent à l'origine, leur translation jouera dans leur cosmogonie un rôle prépondérant. Alors, pour le système solaire, il faut tenir compte de sa translation d'ensemble à la vitesse de 20 kil. sec. vers la constellation d'Hercule : elle n'a pu lui être imprimée que par le tourbillon primitif solaire. Si un des corps originels du système est une nébuleuse amorphe, comme il est naturel de le supposer, le problème cosmogonique devient, grâce à la translation un problème de *balistique cosmique* avec cet énoncé précis :

Trouver les phénomènes de balistique résultant de la translation d'un projectile gazeux (tourbillon) *à travers le milieu résistant d'une nébuleuse.* Cette conception dualiste et tourbillonnaire est séparée des hypothèses monistes par un abîme dont on peut mesurer la profondeur par cette simple comparaison : Laplace et son école ressemblent à des officiers d'artillerie qui, dans le projectile, n'auraient vu que la rotation sur son axe et oublié la translation [1].

Les faits cadrent-ils au moins avec cette nouvelle conception

1. On peut croire que Laplace a été amené à son hypothèse par des considérations anthropocentriques : il n'a considéré que les rotations parce qu'elles font nos jours et nos saisons, mais nous n'avons aucun sens qui nous avertisse de la translation du système solaire dans l'espace.

dualiste? Au delà de toute espérance : les nébuleuses sont très souvent étirées en filaments qui dénotent l'intensité de la translation. Des filaments relient plusieurs étoiles des Pléiades. Il y a des alignements et des courants d'étoiles. Des chocs sidéraux donnent lieu aux brillants phénomènes qui font apparaître instantanément des étoiles nouvelles (Novæ) : autour de ces lumières subites apparaissent des cercles nébuleux augmentant progressivement de diamètre. On croirait voir comme dans la Nova de Persée (1901) les anneaux planétaires du système en formation. Les innombrables nébuleuses spirales portent la trace visible de leur tourbillon générateur.

Mais une autre loi avait été trouvée empiriquement, celle de Bode qui lie entre elles les distances au centre des planètes. Il fallait en faire la critique pour lui arracher son secret. Le rapport des distances de deux planètes consécutives éloignées y est pris égal à 2. Il n'y avait aucune raison que ce nombre correspondît à une loi naturelle alors que le rapport des distances des plus grosses planètes (Saturne et Jupiter) est 1,884. En substituant ce nombre à 2 dans la loi de Bode, on trouvait de suite une loi plus simple (à deux paramètres au lieu de trois) et beaucoup plus précise. C'est la loi exponentielle des distances que nous avons donnée en 1905 et qui s'applique également bien aux satellites et aux planètes [1].

Il restait à trouver la cause de la périodicité de l'accumulation de la matière planétaire. Toute périodicité dans la nature est liée à une vibration, et toute vibration à un choc. Or dans le dualisme originel auquel nous avait conduit l'idée tourbillonnaire, il y avait en effet un choc, celui du tourbillon primitif sur la nébuleuse. Ce choc avait dû faire vibrer le tourbillon comme une corde divisant sa longueur en ventres et nœuds équidistants. Par la pression de radiation aidée sans doute par des phénomènes thermiques et électriques comme dans les protubérances solaires, la force répulsive avait dû être maximum aux ventres, la vibration expulsant radialement les couches de molécules extérieures sous forme de nappes planétaires concentriques au tourbillon. Or en calculant les distances au centre auxquelles ces nappes rencontrent un plan fixe (devenu plus tard l'écliptique) on trouvait précisément les distances des planètes au soleil. La loi exponentielle des distances était ainsi démontrée.

Mais ce n'est pas tout : les nappes planétaires coupaient l'éclip-

1. Note de M. E. Belot présentée à l'Académie des Sciences par M. H. Poincaré (Comptes rendus du 4 décembre 1905).

tique sous des angles variables avec la distance au centre. Ces angles étaient précisément ceux des axes planétaires avec l'axe de l'écliptique, comme si la tangente à la méridienne de chaque nappe avait été l'axe d'un tourbillon planétaire coïncidant avec celui de la planète en formation. Il y avait donc une loi des inclinaisons des axes planétaires non soupçonnée jusqu'ici par les astronomes (comme la loi des rotations); et ces inclinaisons remontaient à l'origine, déterminées par la géométrie du système solaire primitif.

Il fallait maintenant sortir du système solaire et expliquer aussi les systèmes sidéraux par l'hypothèse dualiste. D'abord un tourbillon après avoir rencontré une première nébuleuse peut, poursuivant son chemin avec une masse réduite, rencontrer une ou plusieurs autres nébuleuses. Il y aura donc des alignements d'étoiles et des étoiles doubles ou multiples. L'explication des nébuleuses spirales est tout aussi simple : le calcul montre que dans une nappe planétaire les molécules décrivent une hélice évasée qui se projette sur l'écliptique suivant une sorte de spirale. Dans certains cas faciles à prévoir, les molécules sont remplacées par des tourbillons devenant le centre de masses condensées; les trajectoires en hélice s'applatissent dans le plan équatorial où seuls subsistent des astres groupés le long des spirales théoriques.

Une ample moisson de lois nouvelles et de faits expliqués surgissait donc du terrain de la cosmogonie dualiste fécondé par l'idée cartésienne : mais, comme le faisait prévoir la Physique moderne, la Mécanique primitive des Mondes n'est pas justiciable de la loi de Newton. L'attraction existe bien entre les masses, mais effacée dans son action par les forces répulsives ou par les vitesses énormes des molécules : ainsi les nappes planétaires s'évasent avant que l'attraction fixe leur rayon au moment où la condensation a augmenté le diamètre des molécules et diminué leurs vitesses.

Mais parce que la loi de Newton domine toute l'Astronomie depuis plus de deux siècles, une cosmogonie dont elle est absente prend nécessairement une allure subversive et il faudra sans doute quelque temps pour que les esprits s'habituent à cette idée que la Physique moderne sape une partie de l'édifice newtonien.

V. — Conclusions. — Évolution des idées Cosmogoniques.

L'étude précédente comporte plusieurs enseignements qui intéressent la méthode scientifique et la philosophie naturelle.

Les sciences exactes partent de définitions auxquelles elles appliquent la méthode déductive. Laplace et son école ont ainsi procédé sans doute parce que la mise en œuvre de la loi de Newton avait créé cette mentalité parmi les Astronomes en exigeant un appareil mathématique considérable. Deux hypothèses gratuites étaient à la base de la recherche cosmogonique ainsi dirigée : l'exactitude de la définition de nébuleuse, et la présomption que la loi de Newton régissait exclusivement la Mécanique des origines. Nous avons vu déjà que dans deux cas les effets d'attraction s'effacent devant la pression de radiation ou la vitesse des molécules. Une nébuleuse dans la Cosmogonie de Laplace est définie comme une masse gazeuse très peu dense conservant, grâce à sa haute température, son état gazeux malgré le froid interstéllaire et l'hétérogénéité de ses matériaux peu volatils. Les faits connus montrent la fausseté de cette définition. La définition de la nébuleuse et des forces qui y règnent étant fausses ou incomplètes ne peut conduire par déduction qu'à des résultats erronés.

Toute autre est la méthode inductive, si féconde dans les siences physiques. Elle n'a pas à s'occuper d'hypothèses *a priori*. Elle reste sur le terrain des faits d'où elle remonte à des lois empiriques d'abord incomplètes servant de support à des ébauches de théories qui perfectionnent les lois elles-mêmes. La formule de Vander Waals n'est que la loi de Mariotte complétée. La loi de Bode était une ébauche trop imparfaite pour qu'un Newcomb ait su y reconnaître la véritable loi de la Nature. Il suffisait de lui appliquer la recherche empirique, mais rationnelle des Sciences physiques pour découvrir la loi exponentielle très exacte des distances planétaires. De même pour la loi des rotations insoupçonnée par les Astronomes. En un mot la Cosmogonie doit être traitée comme une science physique et non comme une science exacte.

Ainsi donc un premier critérium se dégage de cette discussion : si une tentative cosmogonique emploie la méthode déductive qui n'est pas celle des sciences d'observation elle risque fort d'errer. Tout au

moins conviendra-t-il de soumettre à une critique sérieuse ses prémisses, en général posées *a priori* comme dans l'hypothèse de Laplace.

Mais un second critérium découle du premier et fera bien facilement reconnaître si une théorie s'achemine vers la vérité. Tout essai d'explication cosmogonique qui pratique la méthode inductive part des faits qu'elle groupe par catégories de même nature pour en tirer les lois empiriques qui les régissent. Si ces lois peuvent aboutir à une théorie d'ensemble, les faits astronomiques seront expliqués non pas seulement *qualitativement* mais *quantitativement*. Les théories monistes donnent tout au plus une explication qualitative des faits et encore d'une manière bien incomplète : dès qu'on cherche à mettre en nombres les formules qu'elles donnent, il y a discordance complète avec la réalité. Au contraire, et par l'essence même de sa méthode, la théorie dualiste donne nécessairement les valeurs numériques des distances, des inclinaisons d'axe, des durées de rotation.

Une troisième preuve de la valeur d'une hypothèse dans la science est la facilité avec laquelle elle prévoit les faits. L'école de Laplace n'a jamais devancé les faits : elle a toujours été embarrassée par les découvertes nouvelles. La cosmogonie dualiste prévoit en *nombres* beaucoup de faits concernant les distances de planètes ou satellites à découvrir, les inclinaisons d'axe, les durées de rotation. Elle aura donc au moins cet avantage sur l'hypothèse de Laplace de ne pas peser pendant un siècle sur la pensée astronomique : le temps aura vite fait de confirmer ses prévisions numériques ou de les confondre. Or jusqu'ici je n'ai à enregistrer que des confirmations : en 1906 je calculais la durée de rotation de Vénus, 28 h. 13 m., à une époque où Schiaparelli avait entraîné beaucoup d'astronomes à penser que cette durée devait être de près d'un an. Or en 1911 Belopolski trouva à quelques heures près vingt-neuf heures. J'annonçais en 1905 que l'inclinaison de l'axe de Mars sur celui de l'écliptique devait être voisine de celle de l'axe terrestre : en 1907 Lowell trouvait 23°16 au lieu de 28°42′, chiffre d'Herschell. La loi des rotations indiquait comme un fait général la présence de petits astres au-dessous des distances des grosses masses : ainsi les petites planètes au-dessous de Jupiter. Or la loi des distances marquait en effet des vides au-dessous des distances de Titan et de Titania : il y a donc encore des satellites à découvrir à des distances prévues.

Au contact de la Nature, par la méthode inductive, le chercheur est à l'abri des influences d'école et des routines de technique qui annihilent son indépendance d'esprit. S'il est un domaine d'où le principe d'autorité doive être exclu, c'est bien celui de la science. Newton a régné en maître depuis deux siècles sur l'astronomie : *magister dixit*. Parce que l'attraction a été la seule force appelée universelle comme si toutes les autres, découvertes dans le laboratoire, pouvaient ne pas l'être, on en a conclu inconsciemment qu'elle était aussi seule à considérer. Au lieu de scruter le raisonnement par lequel Newton avait condamné les tourbillons, et qu'il est si facile de démontrer faux, Faye le qualifie de magistral. De nos jours Laplace, en France tout au moins, a remplacé Newton dans le rôle de magister. Il s'en est cependant bien défendu quand il a présenté son hypothèse « avec la défiance que doit inspirer, tout ce qui ne résulte pas de l'observation ou du calcul ». Il faut bien se résoudre à cette évidence : Laplace ignorait la thermodynamique, la Physique des radiations et les découvertes de la photographie et du spectroscope; son hypothèse ne peut donc être en harmonie avec nos connaissances actuelles.

Ici nous touchons à un des points faibles des sciences modernes : chacune d'elles vit isolée de ses voisines par des cloisons trop étanches, ignorant les méthodes qui se pratiquent de l'autre côté du mur de séparation. Les astrophysiciens auraient dû se saisir du problème cosmogonique qu'ils auraient résolu par les méthodes de la Physique : mais ils ont craint de se heurter aux aridités de la mécanique newtonienne qui était du domaine de l'astronomie théorique.

La logique pure avait d'ailleurs un beau rôle à jouer en cosmogonie. Là où on ne considère qu'un terme, il n'y a pas de rapport possible : l'unité ne peut se différentier. Dès que deux termes sont mis en présence, leur rapport peut prendre une infinité de valeurs [1]. La faillite du monisme dans l'explication des faits astronomiques, et la variété des systèmes sidéraux conduisaient donc nécessairement à l'hypothèse dualiste. Et il se trouve que le dualisme, nécessaire à la naissance des êtres dans l'ordre animal et végétal préside

1. Par contre, si l'on considère autant de termes que d'astres, comme l'a fait See, le problème est indéterminé ; il n'y a plus d'explication cosmogonique au sens que nous attachons à ce mot. See cherche seulement comment des astres préexistants avec leurs masses et leurs inclinaisons d'axe ont pu se grouper en orbites circulaires.

aussi à la formation des astres dans l'ordre cosmique. Le processus dualiste qui produit une entité nouvelle par la rencontre de deux entités antérieures est subit comme un choc : une Nova solaire résulte d'un choc et un choc d'une translation relative des deux entités primitives. C'est la translation, absente de la cosmogonie de Laplace, qui crée d'abord les organismes cosmiques et assure ensuite leurs relations de position dans tout l'Univers.

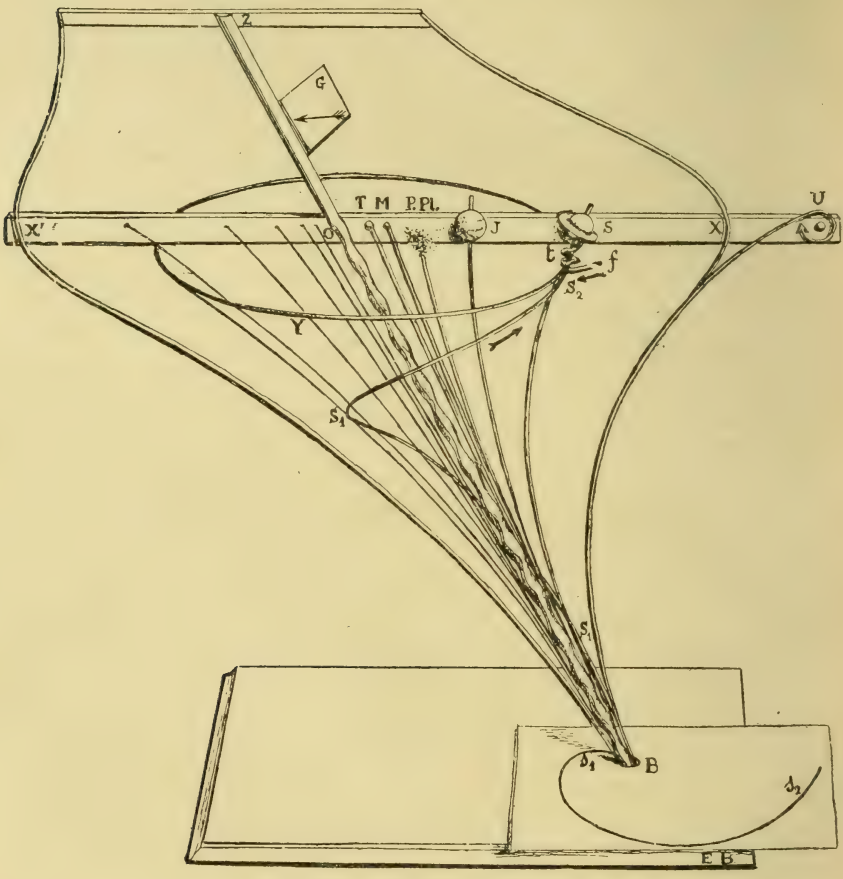
Descartes a eu cette supériorité sur les auteurs de cosmogonie qui l'ont suivi d'ignorer l'attraction newtonienne : il s'est laissé guider seulement par le fait frappant que les révolutions des astres du système solaire ressemblaient étrangement aux tourbillons de nos rivières. Les faits d'observation lui manquaient pour pousser plus loin son hypothèse. Mais à notre époque où ils viennent abondants se grouper autour d'elle, nous pouvons rendre pleine justice à Descartes : il avait raison contre Newton en ce qui concerne la mécanique des origines. Mais on peut concilier les deux doctrines jusqu'ici rivales en énoncant cette vérité que nous croyons avoir démontrée :

Tout système cosmique a dans son existence deux périodes qui succèdent insensiblement l'un à l'autre : la période cartésienne ou tourbillonnaire qui est celle de l'origine, où dominent les grandes vitesses et les forces répulsives; et la période newtonienne où l'attraction fixe les astres condensés dans des positions d'une stabilité relative.

Quand la poudre a fait décrire rapidement à une fusée sa traînée lumineuse, le vent s'en empare et la transporte encore longtemps parallèlement à elle-même : personne n'aura jamais l'idée d'attribuer au vent la forme de la trajectoire. De même la période cartésienne détermine la géométrie d'un systéme sidéral et la répartition de ses masses : elle donne leurs formes aux nébuleuses spirales. Mais la période newtonienne est impuissante à les produire : elle ne fait que les conserver en en dissimulant la cause.

Et maintenant à quelle question s'appliquera le point d'interrogation final de M. H. Poincaré? Certes, on peut nous demander d'où vien à l'origine du monde ce dualisme d'un tourbillon et d'une nébuleuse. Mais pourquoi aussi y a-t-il à l'origine des espèces des mâles et des femelles? Le tourbillon et la nébuleuse révélés par les faits du système solaire, sont déjà, comme nous l'avions prévu, des organismes cosmiques fortement différentiés. S'il a existé un chaos primitif, il est beaucoup trop loin en arrière pour que nous puis-

sions l'atteindre scientifiquement. Mais n'est-ce pas déjà une acquisition satisfaisante que d'avoir réussi à retrouver sous l'immobilité de sa phase newtonienne le mécanisme cartésien très cohérent du



Modèle du système solaire primitif.

Bo, tourbillon solaire primitif avec ses ventres et nœuds de vibration; B, son point de choc sur la nébuleuse primitive; oZ, direction de translation du système solaire dans l'espace; XoY, écliptique parallèle au plan de rotation du tourbillon; G, direction de translation de la nébuleuse primitive; TM *Ppl.* JSU, distances où s'épanouissent dans l'écliptique les nappes planétaires issues chacune d'un ventre de vibration du tourbillon; S_1 S_1 S_2, trajectoire d'une molécule dans la nappe de Saturne; B s_1 s_1, projection spirale de cette trajectoire; *t*, tourbillon axial de Saturne agglomérant sa nappe.

système solaire primitif au point de pouvoir en construire un modèle à une échelle métrique déterminée [1]?

1. Ce modèle a été présenté en 1911 au congrès de Toulouse de l'Association française pour l'avancement des Sciences. (Comptes rendus du Congrès de 1911.)

Cependant un jalon est déjà posé pour remonter à l'âge paléontocosmique. Les tourbillons des satellites naissent les derniers dans une nappe issue d'un tourbillon planétaire : ce dernier est né avant eux dans une nappe issue du tourbillon solaire. Pourquoi celui-ci, par un mécanisme identique, ne proviendrait-il pas d'une nappe issue du tourbillon de notre Univers? Et alors celui-ci aurait projeté les soleils de notre Univers dans une écliptique qui n'est autre que la *Voie lactée*. Par voie de récurrence, on arrive encore à concevoir que les voies lactées de tous les Univers, c'est-à-dire les nébuleuses spirales, ont une origine tourbillonnaire commune. Mais si cette synthèse satisfait déjà grandement l'esprit, rien ne lui révèle comment s'est produit le dualisme initial nécessaire pour différentier les entités cosmiques qui se succèdent dans le temps construites dans l'espace sur le même modèle. Là est le véritable point d'interrogation auquel la science, impuissante aujourd'hui, saura donner une réponse quand la Physique cosmique aura fait de nouveaux progrès.

ÉMILE BELOT.

ÉTUDES CRITIQUES

LA PHILOSOPHIE DES MATHÉMATIQUES

DE MM. RUSSELL ET WHITEHEAD[1]

Peu de mouvements scientifiques se sont développés avec plus de rapidité et d'ampleur que la critique des principes mathématiques. Dès le début du XIXe siècle, la nécessité des postulats de la géométrie fut révoquée en doute; puis, les travaux de Dedekind et ceux de Cantor montrèrent comment il était possible d'approfondir les notions intuitives, communément acceptées à la base de l'arithmétique; tandis que le calcul des quaternions, l'*Ausdehnungslehre*, les algèbres multiples contribuaient à révéler l'immense variété des faits mathématiques dont les principes avaient à rendre compte. La réflexion philosophique se trouvait ainsi détachée, par le progrès même de la science, de la voie dans laquelle Kant et ses successeurs idéalistes l'avaient engagée. Il ne pouvait plus être question de construire *a priori* une déduction des axiomes mathématiques, ni de chercher dans une psychologie transcendantale de l'esprit une définition des formes immuables de la pensée. Par contre apparaissait toujours plus nettement l'obligation de procéder, d'après une méthode positive et inductive, à la détermination de ces principes formels.

Personne peut-être n'a aidé plus efficacement à l'expansion de cette philosophie nouvelle des mathématiques que MM. Russell et Whitehead. Ils ont assumé la tâche de réduire à un système minimum de notions et propositions primitives le corps des mathématiques; mais ils ont aussi hautement affirmé que axiomes et idées fondamentales ne pouvaient être choisis qu'en raison même

1. *Principia mathematica*, by A. N. Whitehead and B. Russell. Vol. I, Cambridge at the University Press, 1910, 666 p. — *Philosophical Essays*, by B. Russell-Longmans, London, 1910, 185 p.

de leur aptitude à coordonner l'ensemble des autres propositions. Tel est l'esprit qui inspire, dès l'origine, l'œuvre à laquelle ils ont si étroitement collaboré, et son histoire même en est la meilleure preuve. Dans l'*Universal Algebra* (1898), c'est d'après la théorie des classes, fondement de la logique mathématique de Peano, que se fait l'exposition des principes; avec les *Principles of Mathematics* (1903) apparaît la théorie déjà plus générale et compréhensive des relations; dans le livre d'aujourd'hui, une dernière et suprême généralisation est tentée qui fait reposer le système des mathématiques sur une théorie des fonctions propositionnelles, remaniée suivant les lois de la hiérarchie des « types ».

Une œuvre, mûrie avec tant de persévérance et qui a su aussi largement profiter de tous les travaux suscités par la curiosité spéculative des mathématiciens de ce temps, s'impose d'elle-même à l'attention du public scientifique et philosophique. Les lecteurs de cette revue, d'autre part, ont pu suivre pas à pas les progrès de la réflexion des auteurs; ils sont déjà familiarisés avec leur manière à la fois forte et subtile, leur tranquille dédain des idées reçues; la plus grande partie de l'introduction du présent livre, celle où sont exposés dans leur généralité les principaux changements apportés à la théorie primitive, a d'ailleurs paru ici même sous la forme d'une réponse à M. Poincaré[1]. Nous ne nous attarderons donc pas plus longtemps aux préliminaires, et pour conserver à l'exposition la forte cohérence qui est l'un de ses traits caractéristiques, nous suivrons, dans notre analyse, l'ordre doctrinal, adopté par les auteurs dans la partie technique de leur œuvre, nous réservant d'emprunter à l'Introduction les explications nécessaires à la parfaite élucidation des idées introduites. Nous reviendrons enfin sur les thèses essentielles du livre, qui, même lorsqu'elles semblent appeler la discussion, s'imposent par leur courageuse précision et leur solide originalité.

I

Dans la première partie du livre — ou Logique mathématique — qui correspond à l'usuelle logique symbolique, les auteurs se proposent d'établir les propriétés des propositions, fonctions propositionnelles, classes et relations qui sont requises dans tout raisonnement mathématique et non pas simplement dans tel ou tel mode

1. Cf. *Revue de Métaphysique et de Morale*, mars 1910.

spécial de démonstration[1]. Ainsi se trouve circonscrit exactement le domaine de la Logique mathématique. Mais ces notions extrêmement générales forment l'armature de tout raisonnement déductif; aussi est-ce dans une théorie de la déduction pure qu'il faut chercher la définition primordiale de leur usage scientifique; c'est par ce problème que s'ouvre le livre.

I. *La déduction*[2]. — Les logiciens discutent sur la question de savoir si la déduction s'explique par une théorie des classes ou des propositions; Russell et Whitehead dépassent ce point de vue. La déduction ne s'exprime pas complètement au moyen des propriétés des classes, puisque dans la théorie des classes on déduit une proposition d'une autre au nom de principes relevant de la théorie des propositions. Elle n'est pas cependant, à proprement parler, une théorie des propositions; en fait, elle est la théorie du processus par lequel une proposition peut être inférée d'une autre[3]. Autrement dit, elle est l'étude de la relation qui fait qu'une proposition est la conséquence d'une autre; appelons-la *implication*; la procédure de la déduction doit s'expliquer à partir des propriétés de l'implication.

Mais la relation « p implique q » peut elle-même être définie au moyen d'autres idées primitives et, pour des raisons de simplicité et d'esthétique, les auteurs préfèrent ne plus la prendre comme notion indéfinissable. La théorie de la déduction prend donc comme données les idées primitives suivantes[4] : 1° l'idée de *proposition élémentaire*, telle que « ceci est rouge »; [on verra plus tard que, dans le calcul logique, la proposition doit être considérée non dans sa forme particulière, mais dans sa « valeur de vérité » qui peut être le vrai ou le faux[5]]; 2° l'idée de *fonction propositionnelle élémentaire* par quoi il faut entendre une expression contenant une variable et qui représente une proposition élémentaire quand la variable prend une valeur déterminée; 3° l'idée d'*assertion*, symbolisée par $\vdash$ et qui sert à rendre la distinction entre une proposition affirmée et une proposition simplement considérée; elle est surtout

1. *Principia mathematica*, p. 91.
2. Dans l'impossibilité où nous sommes de reproduire dans le détail les multiples divisions du livre, nous avons, pour la clarté de notre analyse, adopté un classement des idées plus simple, mais inspiré directement par la théorie que nous exposons.
3. *Principia mathematica*, p. 94.
4. *Id.*, p. 95 et suiv.
5. *Id.*, Introd., p. 8. Le terme « valeur de vérité » est emprunté à Frege.

utile pour distinguer le jugement catégorique $\vdash p$ (p est vrai) du jugement hypothétique $\vdash p . \supset . q$ (p implique q), où l'on affirme en réalité ni p ni q, mais seulement que q est la conséquence de p; 4° l'idée d'*assertion d'une fonction propositionnelle* $\vdash x$, qui symbolise l'affirmation d'une valeur ambiguë d'une fonction. Telle est, par exemple, la loi d'identité : A est A, où A est laissé indéterminé; 5° l'idée de *négation*, représentée par $\sim p$ (p est faux); 6° l'idée de *disjonction* ou *somme logique* de p et q : $p . \vee . q$. Elle doit se lire : ou p est vrai, ou q est vrai, les deux membres de l'alternative étant mutuellement exclusifs. Ces six idées élémentaires sont les seules requises pour la théorie élémentaire de la déduction; elles permettent de définir l'implication

$$p \supset q . = . \sim p \vee q . \text{Df.}$$

'p implique q' signifie, par définition, ou p est faux, ou q est vrai. A ceux qui seraient tentés de trouver cette définition artificielle, les auteurs répondent[1] que la propriété essentielle attribuée à la relation d'implication est que « ce qui est impliqué par une proposition vraie est vrai ». Mais cette formule ne définit nullement ce qui est impliqué par une proposition fausse. Dès lors, l'exacte signification de 'p implique q' consiste uniquement à nier la possibilité que q soit faux et p vrai simultanément, ce qui revient, en convertissant, à affirmer que « ou p est faux ou q est vrai ».

Ces notions forment en quelque sorte la matière première de la logique déductive; il faut maintenant énoncer les lois fondamentales auxquelles elles sont assujetties; ce sont les propositions primitives de la théorie de la déduction. La première exprime la propriété primordiale de l'implication entre propositions : « Ce qui est impliqué par une proposition élémentaire vraie est vrai ». Mais dans l'immense majorité des cas et spécialement en mathématiques, l'implication a lieu entre fonctions propositionnelles; le principe précédent doit donc être complété par le suivant : « Quand φx est affirmé, s'il en est de même pour $\varphi x \supset \psi x$, alors ψx peut être affirmé, x étant dans chacun des cas une variable réelle[2] ». L'importance de cette proposition réside aussi dans ce fait qu'on y saisit déjà une première application de la théorie des types, dont il sera question

1. *Principia mathematica*, p. 98.
2. *Id.*, p. 99.

plus loin ; à précisément parler, il faut un axiome spécial pour garantir que les x pour lesquels $\varphi x \supset \psi x$ a un sens sont les mêmes que ceux pour lesquels φx a un sens.

Les autres propositions primitives, adoptées par les auteurs, sont les suivantes.

Principe de tautologie :	$\vdash : p \vee p . \supset . p$
Principe d'addition :	$\vdash : q . \supset . p \vee q$
Principe de permutation :	$\vdash : p \vee q . \supset . q \vee p$
Principe associatif :	$\vdash : p \vee (q \vee r) . \supset . q \vee (p \vee r)$
Principe de sommation :	$\vdash : . q \supset r . \supset : p \vee q . \supset . p \vee r$

Viennent enfin les trois axiomes connexes : « Si p est une proposition élémentaire, $-p$ est aussi une proposition élémentaire »; « Si p et q sont des propositions élémentaires, $p . \vee . q .$ est une proposition élémentaire »; « Si φp et ψp sont des propositions fonctionnelles élémentaires, qui ont des propositions élémentaires comme arguments, $\varphi p . \vee . \psi p$ est une proposition élémentaire. »

Ainsi se trouve démonté le mécanisme de la déduction. Comme conséquences immédiates des définitions et propositions précédentes, on retrouve les principes de la Logique usuelle, notamment les lois d'identité, du milieu exclu, de la réduction à l'absurde, du syllogisme, de la transposition. En particulier, le produit logique est aisément défini en fonction des idées précédentes.

$$p . q . = . - (- p \vee - q) . \text{Df.}$$

Car, poser que p et q sont vrais tous deux n'est autre que nier que p ou q soient faux alternativement[1]. Les principes logiques, qui dépendent de la notion de produit, tels que les principes d'exportation, d'importation, de composition, de contradiction sont facilement démontrés à partir de cette définition.

Bien que le but des auteurs soit, avant tout, de déterminer les notions logiques qui sont à la base de la mathématique, ils ont néanmoins tenu à indiquer comment l'algèbre de la logique pouvait, à partir des notions précédentes, se développer pour son propre compte. Il leur suffit à cet effet de définir l'équivalence de deux propositions, au moyen de l'implication, suivant la formule connue

$$p \equiv q . = . p \supset q . q \supset p . \text{Df.}$$ [2]

1. *Principia mathematica*, p. 114.
2. *Id.*, p. 120.

Il est aisé, dès lors, d'exprimer les transformations équivalentes que peut subir une expression logique et de fonder par là le calcul logique avec la théorie des équations qui s'y rattache. C'est à ce moment que se comprend pleinement l'idée, indiquée plus haut d'après Frege, que la proposition, en tant qu'elle est la matière du raisonnement déductif, ne doit pas être considérée dans sa forme particulière, mais comme une certaine « valeur de vérité ». Deux propositions sont en effet équivalentes quand elles sont toutes les deux vraies ou toutes les deux fausses, c'est-à-dire, quand elles ont la même valeur de vérité; tout l'algorithme logique peut donc se comparer, comme l'avait déjà vu Boole, au calcul numérique où les nombres seraient assujettis à ne prendre que les valeurs 0 et 1 (le faux et le vrai), et les fonctions de propositions, qui sont l'objet de la logique, sont des « truth-fonctions », c'est-à-dire, des fonctions dont la valeur de vérité dépend uniquement de la vérité des propositions-arguments. Le calcul logique se présente donc, en dernière analyse, comme un calcul des valeurs de vérité, idée importante, sur laquelle nous reviendrons en conclusion.

II. *Généralisation de la déduction.* — Ce qui précède constitue la théorie élémentaire de la déduction et n'est, à vrai dire, qu'un point de départ. Nos raisonnements se présentent souvent sous des formes plus complexes; en particulier, on y rencontre des expressions qui ne consistent pas seulement dans l'assertion d'une valeur quelconque d'une fonction propositionnelle élémentaire, mais affirment soit la totalité, soit un certain nombre de ces valeurs. Ceci amène les auteurs à poser deux nouvelles idées primitives : φx est vrai *toujours* (pour toutes valeurs de la variable) et φx est vrai *quelquefois* respectivement symbolisées, par $(x) . \varphi x$ et $(\exists x) . \varphi x$[1]. En réalité, dans ces expressions, x n'est plus une véritable variable, il est, suivant la terminologie de Peano, une *variable apparente*. Or, les notions primitives et leurs dérivées n'ont plus ici la même signification que pour les propositions élémentaires; il importe donc d'examiner en quel sens elles s'appliquent à ces formes logiques nouvelles. Faute d'avoir eu ce scrupule logique, les mathématiciens se sont embarrassés dans les paradoxes de la théorie des ensembles. La théorie des types nous offre le moyen d'éviter ces paradoxes, en même temps qu'elle présente une explication parfaitement générale de la déduction.

1. *Principia mathematica*, p. 121, et Introd., p. 8.

Prenons comme exemple le paradoxe connu de Burali-Forti : on sait démontrer que toute série bien ordonnée a un nombre ordinal, et que la série des ordinaux qui comprend tous les nombres inférieurs à un nombre donné, y compris ce nombre lui-même, est égale à ce nombre augmenté d'une unité. On peut démontrer aussi, moyennant certains postulats très plausibles, que la série de tous les ordinaux est bien ordonnée. Il suit de là que la série de tous les ordinaux a un nombre ordinal, soit Ω; mais, dans ce cas, la série de tous les ordinaux, y compris Ω, a le nombre ordinal $\Omega + 1$, qui est plus grand que Ω. Ω n'est donc pas le nombre de tous les ordinaux! — Ce paradoxe provient, ainsi que tous ceux que la théorie du transfini a fait apparaître, d'un certain genre de cercle vicieux, qui consiste à supposer qu'une collection d'objets peut contenir des nombres qui ne peuvent être définis que par le moyen de la collection elle-même[1]. Cette forme de sophisme, à quoi les paradoxes du transfini ont donné un relief saisissant, était déjà connu, des anciens sous la forme classique de l'Epiménide; la théorie des types évite les difficultés au moyen du principe suivant : Ce qui enveloppe en sa notion la totalité d'une collection ne peut être membre de cette collection[2].

Appliquons ce principe à la théorie des fonctions propositionnelles qui est, comme on l'a vu, la forme même de la discipline logique. Une fonction propositionnelle φx exprime une proposition, quand une certaine valeur est assignée à x. En elle-même, elle est donc caractérisée par l'*ambiguïté de sa dénotation*. Il s'ensuit qu'elle n'est définie que si toutes les valeurs qu'elle peut prendre sont bien définies; elle ne peut donc compter parmi celles-ci des valeurs qui présupposent sa notion. Autrement dit, si $\varphi\hat{x}$ est la fonction prise dans son unité, par opposition à φx qui désigne l'une quelconque de ses valeurs, l'expression $\varphi(\varphi\hat{x})$ n'a pas de sens[3]. On voit dès lors clairement la différence qui sépare φx des formes que nous avons introduites tout à l'heure $(x).\varphi x$ et $(\exists x).\varphi x$. La proposition $(x).\varphi x$ enveloppe la fonction φx et non pas simplement une valeur ambiguë de cette fonction; la vérité de l'une n'est pas du même ordre que la vérité de l'autre. Plus généralement, nous saisissons sur cet exemple « l'ambiguïté systématique » des notions de vérité et d'erreur que

1. *Principia mathematica*, Introd., p. 39.
2. *Id.*, Introd., p. 40.
3. *Id.*, Introd., p. 43.

l'on prend à tort pour des idées simples et univoques, mais qui ont au contraire des significations différentes suivant le genre des propositions auxquelles elles s'appliquent. Si on convient d'appeler « vérité du premier ordre » la vérité d'une proposition élémentaire φx, la vérité des propositions qui supposent la notion de $\varphi \hat{x}$, telles que $(x).\varphi x$, doit signifier : « toutes les valeurs de $\varphi \hat{x}$ ont une vérité du premier ordre », mais cette vérité doit être elle-même du second ordre, et ainsi de suite[1].

Il y a donc lieu de donner des définitions rigoureuses des fonctions logiques fondamentales, la négation et la disjonction, dans leur application généralisée. Cette extension de la théorie de la déduction est assurée par les définitions suivantes.

D'abord les définitions de la négation[2] :

$$\sim\{(x).\varphi x\}.=.(\exists x).\sim\varphi x \text{ Df.}$$
$$\sim\{(\exists x).\varphi x\}.=.(x).\sim\varphi x \text{ Df.}$$

Puis les définitions de la disjonction, qui doivent considérer six cas distincts :

$$(x).\varphi x.\vee.p: \;=.(x).\varphi x \vee p \text{ Df.}$$
$$p.\vee.(x)\varphi x: \;=.(x).p \vee \varphi x \text{ Df.}$$
$$(\exists x).\varphi x.\vee.p: =.(\exists x).\varphi x \vee p \text{ Df.}$$
$$p\vee.(\exists x).\varphi x: \;=.(\exists x).p \vee \varphi x \text{ Df.}$$
$$(x).\varphi x.\vee.(\exists y).\varphi y: =:(x):(\exists y).\varphi x \vee \varphi y \text{ Df.}$$
$$(\exists y).\psi y.\vee.(x).\varphi x: =:(x):(\exists y).\psi y \vee \varphi x \text{ Df.}$$

Les définitions de l'implication, du produit logique, de l'équivalence se tirent des précédentes sans difficultés. On voit par là qu'il n'est pas nécessaire d'introduire pour chaque type de proposition de nouvelles idées primitives de la négation et de la disjonction ; ces deux fonctions logiques sont des notions ambiguës qui se retrouvent avec les mêmes propriétés à chaque degré de la hiérarchie; on peut donc les traiter *pratiquement* sans se soucier du type de proposition qu'elles ont comme arguments. Il ne devient nécessaire d'en faire mention explicite que si, dans l'expression considérée, la proposition elle-même (et non pas la variable d'une fonction propositionnelle) intervient comme variable apparente. Dans ce cas, en effet,

1. *Principia mathematica*, Introd., p. 48.
2. *Id.*, p. 134 et suiv.

si p est la proposition en question, la formule représente la valeur d'une fonction φp pour l'argument p; et il faut pour que cela ait un sens que la signification de p soit restreinte à un certain type.

A partir de ces définitions et de quelques propositions primitives analogues aux principes de la déduction élémentaire se développe la théorie de la déduction généralisée qui n'est autre que la théorie des propositions contenant une variable apparente; il apparaît ainsi que l'implication formelle a la plupart de ses propriétés analogues à l'implication matérielle ou élémentaire, définie au début. On retrouve notamment les formes dérivées du syllogisme en Barbara, confondues par la logique classique sous la simplicité apparente du *Dictum de omni et nullo*[1]. Les résultats obtenus s'étendent facilement aux propositions contenant un nombre quelconque de variables apparentes.

III. *L'axiome de réductibilité.* — Nous savons maintenant comment les propriétés de l'implication s'étendent du domaine des fonctions à variable réelle à celui des propositions où la variable est devenue apparente. Mais lorsque nous parlons de « toutes les valeurs qui satisfont $\varphi\hat{x}$ », nous savons que ces valeurs ne sont pas quelconques, car il en est pour lesquelles φx n'aurait pas de sens : les valeurs qui satisfont $\varphi\hat{x}$ doivent donc appartenir à un certain « type » et, pour compléter la théorie de la déduction, il faut que nous soyons capables de classer par types les différentes fonctions et propositions. C'est à ce besoin que répond la hiérarchie des types[2].

Il est bien entendu qu'en pratique, la distinction des types doit s'entendre *relativement*, c'est-à-dire qu'il n'est pas besoin de déterminer l'ordre absolu d'une fonction ou proposition; mais on peut néanmoins montrer comment, dans l'abstrait, se construit la hiérarchie des types. On part à cette fin des propositions élémentaires; leurs termes sont « les *individus* »; ils forment le premier type. On considère ensuite les fonctions qui n'ont comme arguments que des individus; ce sont les *matrices du premier ordre*. En transformant quelques variables en variables apparentes (ce qui est l'essence du procédé de généralisation), on obtient les *fonctions du premier ordre*; en transformant *toutes* les variables apparentes,

1. *Principia mathematica*, p. 149.
2. *Id.*, p. 168, et Introd., chap. II, § IV et V. Cette théorie a été exposée par Russell ici même (mars 1910); pour conserver la suite des idées, nous devons néanmoins la résumer dans ses grandes lignes.

on a les *propositions du premier ordre*. Par exemple, de la matrice $\varphi(xy)$, on dérive la fonction du 1er ordre (x). $\varphi(xy)$ et la proposition du 1er ordre (x,y). $\varphi(xy)$. Représentons maintenant par $\varphi!\hat{z}$ une fonction élémentaire d'une variable (*fonction prédicative*) et soit $\varphi!x$ une de ses valeurs. $\varphi!x$ est une fonction de deux variables, à savoir $\varphi!\hat{z}$ et x. Elle ne contient aucune variable apparente : c'est donc une matrice; mais elle contient une variable $\varphi!\hat{z}$ qui n'est pas un individu; ce n'est donc pas une matrice du 1er ordre. Ce sera une *matrice du 2e ordre*, et ainsi en sera-t-il de toutes les fonctions qui dérivent de celle-ci par le moyen des opérations logiques usuelles, négation et disjonction. Si nous transformons une partie des variables en variables apparentes, nous obtenons les *fonctions du 2e ordre*, et si l'on fait de même pour les variables, les *propositions du 2e ordre*. En considérant l'expression $f!\varphi!z$, on s'élèverait au 3e ordre, et ainsi de suite. Il suffit de veiller à ce que la transformation des variables réelles en variables apparentes se fasse à l'*intérieur* d'un seul et même type, pour éviter les contradictions signalées precédemment et affranchir le raisonnement déductif de toute conséquence paradoxale.

Mais il reste qu'en mathématiques on fait fréquemment usage d'expressions qui, implicitement ou explicitement, présupposent « toutes les propriétés d'x »; il faut donc expliquer en quel sens cet usage est légitime. En somme, parler de « toutes les propriétés d'x » revient à ramener à une fonction prédicative du 1er ordre une fonction propositionnelle d'ordre quelconque. Supposer cela possible, c'est admettre un nouvel axiome, qui consiste à admettre qu'affirmer une fonction d'ordre quelconque ψx pour toutes les valeurs d'x revient à affirmer que « x appartient à une certaine classe α ». Ainsi, toute l'utilité logique du concept de classe est dégagée par ce principe qu'à toute fonction ψx on peut faire correspondre une fonction prédicative équivalente. Au lieu de poser l'existence des classes, on pourra donc se contenter d'accepter ce nouvel axiome, dit *axiome de réductibilité*, qui remplit le même office. Pour une fonction d'une variable, il s'appellera *axiome des classes*.

$$\vdash : (\exists f) : \varphi x \equiv_x f!(x)$$

Pour une fonction de deux variables, il s'appellera axiome des relations[1].

1. *Principia mathematica*, p. 171, et Introd., p. 58 et suiv.

$$\vdash : (\exists f) : \varphi(xy) \equiv_{x,y} f!(xy)$$

IV. *Applications. Calcul des classes et relations.* Ainsi se trouve achevée l'exposition des notions et propositions primitives de la logique; il faut maintenant les suivre dans l'application. En premier lieu, il convient de noter comment elles permettent d'éviter les paradoxes logiques. En particulier, pour résoudre la contradiction de Burali-Forti, il suffit, sans entrer pour l'instant dans le détail de la théorie des ordinaux, de se rappeler que « le nombre ordinal de tous les ordinaux » doit être le nombre ordinal de tous les ordinaux d'un *type donné*, et qu'il est par conséquent d'un type plus élevé que celui de ces nombres mêmes. Il n'est donc pas l'un de ces nombres et il n'y a pas contradiction à le poser comme plus grand qu'eux [1].

En second lieu, la théorie des types permet de préciser les conditions de l'emploi de certaines relations logiques fondamentales. La définition de l'identité prend la forme snivante :

$$x = y . = . (\varphi) : \varphi!x . \supset . \varphi!y \text{ Df.}$$

x et y sont identiques quand *toute fonction prédicative* satisfaite par x est aussi satisfaite par y. On ne saurait, sans tomber dans le cercle vicieux déjà dénoncé, dire que x et y sont identiques, quand *toute* fonction satisfaite par x est satisfaite par y, car il n'y a pas de variable apparente qui corresponde à *toutes* les fonctions, sans distinction de type. Mais, de par l'axiome de réductibilité, on peut conférer à la définition de l'identité, toute la généralité qui est requise dans son usage mathématique [2].

Enfin on peut maintenant restituer leur véritable valeur logique aux phrases dites « descriptives », qui interviennent comme sujet grammatical de nos jugements sous la forme usuelle : le terme qui a telle ou telle propriété. Pour des raisons grammaticales, on serait tenté de croire qu'elles correspondent à des objets, comme il arrive pour les noms propres. Mais, à y regarder de plus près, cette interprétation réduirait les propositions où elles apparaissent soit à une impossibilité logique, soit à une triviale tautologie; car un objet ne peut être identifié qu'à lui-même et toutes les propositions devraient se réduire à la forme « A est A ». En réalité, l'identité, dans les

1. *Principia mathematica*, Introd. p., 66.
2. *Id.*, p. 177.

phrases descriptives, existe entre les variables de deux fonctions propositionnelles différentes et il faut, par conséquent, pour que ces phrases conservent une signification logique, les assujettir aux conditions formulées dans la hiérarchie des types. Ainsi, si nous lisons $(\iota x)(\varphi x)$ « le x qui satisfait φx » (ce qui est la forme de toute phrase descriptive), son sens et son usage logique seront fixés par la formule[1].

$$[(\iota x)(\varphi x)].\psi(\iota x)(\varphi x).=:(\exists b):\varphi x.\equiv_x.x=b:\psi b \text{ Df.}$$

Mais l'application la plus intéressante de la théorie actuelle se trouve assurément dans l'exposition claire et simple qu'elle présente du calcul des classes et des relations. Comme les phrases descriptives, les classes ne correspondent pas à des choses; ce sont des « symboles incomplets[2] » qu'on ne peut prendre isolément et qu'il faut étudier dans leur *usage*. Cet usage, l'axiome de réductibilité nous l'à déjà révélé en partie : il consiste dans la possibilité de substituer dans le calcul à une fonction proportionnelle de type quelconque une fonction prédicative de 1er ordre équivalente et à éviter par là les distinctions compliquées à quoi menait la hiérarchie des types. Il nous faut maintenant montrer comment on retrouve de ce point de vue le calcul usuel des classes.

La notion de classe est fondée sur la notion d'*extension*, mais les extensions ne sont pas elles-mêmes des choses; on ne définira donc pas, à proprement parler, les extensions, mais plutôt les opérations sur les extensions, ou les fonctions d'extensions. On dit, à cet effet, que deux fonctions ont *la même extension* lorsqu'elles sont formellement équivalentes, c'est-à-dire s'équivalent pour toutes valeurs d'x. Sur le fondement de cette définition, on appelle *extensive* une fonction de fonction dont la valeur de vérité ne change pas quand on remplace la fonction argument par une fonction formellement équivalente (de même extension). Dans le cas contraire, c'est-à-dire quand la substitution peut amener un changement dans la valeur de vérité, la fonction de fonction dépend de la forme particulière de la fonction argument : elle est dite *intensive*. Par exemple « x est un homme implique x est mortel » est une fonction extensive, car on peut remplacer 'x est homme' par n'importe quelle fonction formelle-

1. *Principia mathematica*, p. 181, et Introd., p. 70.
2. *Id.*, Introd., p. 75.

ment équivalente : par exemple, x' est un bipède sans plumes' sans changer la valeur de vérité. Au contraire, « A croit que' x est un homme' implique' x est mortel » est une fonction intensive, car il peut être faux que « A croie qu'x est un bipède sans plumes' impliqué' x est mortel »'. Il devient donc naturel de considérer les fonctions de fonctions extensives comme des fonctions de l'extension de la fonction argument. Cette transformation est affectuée techniquement en dérivant de toute fonction quelconque d'une fonction prédicative $\psi!\hat{z}$ une fonction extensive qui est équivalente à la fonction originelle si celle-ci est elle-même extensive, et qui a un sens pour tout argument formellement équivalent à $\psi!\hat{z}$. Nous l'écrivons $f\{\hat{z}(\varphi z)\}$, où $\hat{z}(\varphi z)$ se lit : « la classe déterminée par φz »[1]. En symboles,

$$f\{\hat{z}(\varphi z)\}.=:(\exists\psi):\varphi x.\equiv_x.\psi!x:f\{\psi!\hat{z}\}\ \text{Df.}$$

Par le moyen de cette définition et sous la garantie de l'axiome de réductibilité (qui assure qu'à toute fonction $\varphi\hat{z}$ on peut faire correspondre une fonction prédicative $\psi!\hat{z}$ équivalente), nous pouvons désormais ne considérer que les fonctions de fonctions extensives et, qui plus est, ramener le type de toutes les fonctions qui interviennent dans le calcul au type prédicatif [2]. Les expressions de la forme $\hat{z}(\varphi z)$ ont dès lors toutes propriétés formelles des classes; on peut donc simplifier la notation, remplacer par de simples lettres et laisser les lois de leur traitement logique prendre la forme apparemment simple du calcul des classes, tel que l'algèbre de la logique l'a constitué.

Le même raisonnement, appliqué aux fonctions de deux variables x et y, nous conduit aux propositions fondamentales du calcul des relations, la relation étant considérée comme la classe des couples (xy) pour lesquels une fonction donnée $\psi(xy)$ est vraie[3]. Moyennant certaines conventions sur l'ordre des variables xy, il existe, entre les deux calculs, un parallélisme parfait comme on peut s'en rendre compte en comparant la définition fondamentale suivante avec celle qui ouvre la théorie des classes.

1. *Principia mathematica*, Introd., p. 77.
2. *Id.*, p. 197, et Introd., p. 78.
3. *Id.*, p. 219 et suiv.

$$f\{\hat{x}\hat{y}\,\psi(xy)\}.=:(\exists\varphi):\varphi!(xy).\equiv_{xy}.\psi(xy):f\{\varphi!(\hat{u},\hat{v})\}\ \text{Df.}^{1}$$

En dernière analyse, classes et relations se définissent par rapport aux mêmes notions primitives, au moyen des deux formules analogues.

$$\text{Cls}=\hat{\alpha}\{(\exists\varphi).\alpha=\hat{z}(\varphi!z)\}\ \text{Df.}^{2}$$

$$\text{Rel}=\hat{\text{R}}\{(\exists\varphi).\text{R}=\hat{x}\hat{y}\,\varphi!(xy)\ \text{Df.}^{3}$$

L'algèbre des classes et l'algèbre des relations se trouvent ainsi coordonnées à partir de leur point de départ commun, la théorie des fonctions propositionnelles, remaniée à l'aide de la hiérarchie des types et de l'axiome de réductibilité. Mais cet ensemble ne constitue encore que la logique générale: il nous faut maintenant montrer comment en dérivent les formes particulières, par lesquelles s'exprime la pensée mathématique.

V. *Algorithme des relations*, — C'est la notion de relation qui doit servir de trait d'union entre les deux domaines car, si elle peut être définie dans son usage logique le plus général à partir de la théorie des fonctions propositionnelles, il est possible de l'étudier pour elle-même, dans ses propriétés non plus génériques mais spécifiques, et de faire apparaître par là les notions qui forment « l'apparatus » de la mathématique. C'est ici que nous retrouverons les principes directeurs des premiers « *Principles of Mathematics* » et la première forme de la logique des relations instituée par Russell dans la *Rivista di Matematica*; ce qui précède nous donne en quelque sorte la mesure des progrès accomplis par les auteurs dans l'approfondissement de leur théorie primitive.

De l'idée générale de relation, on peut dériver tout d'abord la notion de fonction descriptive, fondamentale en mathématique et qu'il faut soigneusement distinguer de la fonction propositionnelle. Tandis que la fonction propositionnelle est la forme indéterminée d'une proposition complète, la fonction descriptive est la forme indéterminée d'un constituant de proposition[4]; elle désigne « le terme x qui a la relation R à y ». En symboles :

$$\text{R}^{c}y=(\iota x)(x\text{R}y)\ \text{Df.}$$

1. *Principia mathematica*, p. 211, et Introd., p. 85.
2. *Id.*, p. 198.
3. *Id.*, p. 212.
4. *Id.*, p. 245.

On voit facilement par cet énoncé quelle est la forme même qu'affectent les fonctions ordinaires des mathématiques, telles que $x^3 \sin x$, $\log x$, fx. On comprend aussi pourquoi nous l'avons appelée un «symbole incomplet» ; un tel symbole ne peut être défini par lui-même; on définit seulement une proposition dans laquelle il apparaît. Sous cette réserve, on peut expliquer l'usage du symbole $R^c y$ dans le calcul logique par une application immédiate de ce qui a été montré pour le symbole incomplet $(\iota x)(\varphi x)$ [1].

En même manière est introduite la notion importante de *converse d'une relation* donnée $Cnv^c P$ ou $\breve{P}$, puis la définition de la classe des termes qui ont la relation R à un terme donné y (référents de y) $\overrightarrow{R}$, ainsi que de la classe des termes à qui un terme donné x a la relation donnée R (relata de x), à $\overleftarrow{R}$. On retrouve aussi les idées connues de domaine D^c, codomaine C^c champ d'une relation, produit relatif et notamment les notions de relation à domaine limité et à champ limité, cette dernière devant être à la base de la théorie des séries. Les résultats précédents sont enfin étendus à la théorie des fonctions descriptives plurales, c'est-à-dire qui désignent une *pluralité* de termes ayant la relation R aux membres d'une classe donnée. En symboles [2] :

$$R^{cc}\beta = \hat{x}\{(\exists y) . y \varepsilon \beta . xRy\} \text{ Df.}$$

Cette idée recouvre en particulier la notion de corrélation entre les membres de deux classes et prépare par là la définition cantorienne du nombre cardinal. En tant qu'elle permet de symboliser l'ensemble des nombres inférieurs à une certaine limite β, elle joue aussi un rôle important dans la théorie des nombres réels.

L'exposé de la logique mathématique se termine sur une extension des produits de classes et relations. Étant donnée une classe de classes k, le produit k ou $p^c k$ est la classe formée de tous les membres qui appartiennent à toutes les classes de k. En symboles :

$$p^c k = \hat{x}(\alpha \varepsilon k . \supset_\alpha . x \varepsilon \alpha) \text{ Df.}$$ [3]

Dans le cas où k ne contient que deux membres α et β, on retrouve la forme ordinaire du produit de deux classes, $\alpha \frown \beta$; mais l'avantage

1. *Principia mathematica*, Introd. p. 69.
2. *Id.*, p. 293.
3. *Id.*, p. 319.

de la notion introduite $p^c k$ est qu'il n'est pas nécessaire que le nombre des classes de k soit fini, et c'est par l'intermédiaire de cette définition qu'on arrivera plus tard à démontrer l'existence des limites inférieures des séries de segments de rationnels. En même façon sont définies la somme $s^c k$ de classes de classes, le produit $p^c \lambda$ et la somme $s^c \lambda$ de classes de relations. Pour finir est élucidée la relation, importante en arithmétique cardinale et ordinale d'un produit relatif à ses facteurs, c'est-à-dire de la relation qui existe entre P et Ψ quand $P = \Psi R$.

VI. *Prolégomènes à l'Arithmétique cardinale.* — Après avoir ainsi énuméré les principales fonctions descriptives au moyen desquelles la démonstration mathématique rentre dans les cadres du raisonnement logique, les auteurs s'approchent par une série de déterminations progressives des notions usuelles de l'arithmétique proprement dite; cette seconde partie du premier volume n'a d'autre objet que de rassembler tous les éléments de la définition du nombre cardinal sur laquelle s'ouvrira le second volume. Ce qui suit fera clairement apparaître comment les notions logiques peuvent être dégagées, par abstraction de l'usage courant des concepts mathématiques.

Il faut noter d'abord une définition nouvelle de l'Identité, entendue cette fois comme *relation* et non plus comme *fonction*.

$$I = \hat{x}\check{y}(x = y) \text{ Df.}^1$$

Par ce moyen sont introduites les notions importantes de *classes simples* et de *couples*. Les premiers dénotent la classe dont l'unique terme est un terme donné : où apparaît nettement la forme logique

$$\iota^c x = \hat{y}(y = x) \text{ Df.}^2$$

d'où sera dérivée, dans la troisieme partie, la définition du nombre cardinal 1, comme classe des classes dont tous les membres sont identiques à un membre donné. Les secondes se partagent en deux groupes : les *couples cardinaux* $\iota^c x \cup \iota^c y$, où aucun ordre n'est fixé entre y et x, et qui donnent la définition du nombre cardinal 2[3]; les *couples ordinaux*, où un ordre est assigné à x et y et qui représen-

1. *Principia mathematica*, p. 349.
2. *Id.*, p. 356.
3. *Id.*, p. 376.

tent la relation la plus réduite, comme les classes simples représentent la plus petite classe.

Prises dans leur généralité, les notions de classes et relations permettent ensuite de définir des fonctions descriptives plus complexes, qui nous rapprochent encore des fonctions usuelles de l'Arithmétique. C'est d'abord la notion de la classe des sous-classes d'une classe donnée α, soit $\hat{\beta}(\beta \frown \alpha)$; on la représente par $\mathrm{Cl}^c\alpha$ et elle dérive de la relation « classe » de la manière suivante.

$$\mathrm{Cl} = \hat{k}\hat{\alpha}\{k = \hat{\beta}(\beta \subset \alpha)\} \text{ Df.}$$

En même manière la classe des sous-relations de P, soit $\hat{R}$ ($R \varepsilon P$), représentée par Rl P est dérivée de la définition de la relation « Rl ».

$$\mathrm{Rl} = \lambda P\{\lambda = R(R \subset . P)\} \text{ Df.}^1$$

Comme on l'a fait pour l'identité, on peut alors définir la relation d'un membre à la classe dont il fait partie.

$$A = \hat{x}\hat{\alpha}(x \varepsilon \alpha) \text{ Df.}^2$$

A représentant le nouveau sens de ε, entendu comme *relation* et non plus comme *fonction*. Corrélativement à ces notions est introduite une notation utile $t^c x$, $t^c \alpha$ qui permet, par rapport à une variable donnée x, d'exprimer le type relatif des autres symboles intervenant dans la même formule et d'éviter ainsi les contradictions qui se sont produites dans la théorie des nombres.

La notion de relation se détermine ensuite suivant certaines espèces particulières, à savoir la relation qui rapporte un terme à plusieurs $1 \rightarrow$ cls, plusieurs termes à un seul, cls $\rightarrow 1$, un seul terme à un seul terme $1 \rightarrow 1$. Au terme de ce développement apparaît l'idée importante de *similarité*[3] entre deux classes α et β, sur quoi s'appuie la définition cantorienne du nombre cardinal,

Les éléments nécessaires à la définition du nombre sont désormais réunis, mais pour expliquer complètement les opérations sur les nombres il faut encore introduire quelques notions importantes. L'idée de « sélection » est nécessaire tout d'abord pour atteindre

1. *Principia mathematica*, p. 404.
2. *Id.*, p. 405.
3. *Id.*, p. 476.

une explication pleinement générale du « produit arithmétique ». La conception usuelle de la multiplication comme procédé abrégé d'addition n' est en effet valable que pour des classes finies d'objets. Fidèles à leur méthode constante, les auteurs se sont appliqués à décrire le procédé multiplicatif non plus dans ses applications élémentaires et intuitives, mais dans sa forme même, afin d'en faire mieux apparaître les lois fondamentales. Ces lois sont mises en lumière par la théorie des sélections.

Il y a deux sortes de sélections, suivant qu'il s'agit de classes de classes ou de relations. Pour commencer par la première, qui est la plus simple, on dira qu'une classe μ est « séligée » d'une classe de classes k, quand μ est formée en prenant un terme et un seul de chacune des classes, membres de k. La relation d'une classe au terme qui la représente est appelée *relation sélective*.

$$\alpha \varepsilon k . \supset_\alpha . \mathrm{R}^c \alpha \varepsilon \alpha : \mathrm{Cl}^c \mathrm{R} = k.$$

Et la classe des relations sélectives d'une classe k, soit $\varepsilon^c_\Delta k$ est définie à partir de la formule.

$$\varepsilon^c_\Delta k = (1 \rightarrow \mathrm{Cls}) \frown \mathrm{Rl}^c \varepsilon \frown \overleftarrow{\mathrm{Cl}^c k}\,^{1}.$$

On voit que, si $\alpha \varepsilon k$, le membre représentatif de α ou $\mathrm{R}^c \alpha$ peut être n'importe quel membre de α; nous aurons donc autant de $\mathrm{R}^c \alpha$ qu'il y a de membres dans α; faisant de même pour toutes les classes de k et combinant les résultats, on trouve que le nombre total des relations sélectives de k est précisément égal au nombre qui est usuellement défini comme le produit des termes des classes de k. Le procédé multiplicatif est ainsi retrouvé en quelque sorte pour lui-même et sans restrictions relatives au nombre fini ou infini des facteurs. La définition est facilement généralisée sous la forme de la théorie des sélections de relations [2] :

$$\mathrm{P}^c_\Delta k = (1 \rightarrow \mathrm{Cls}) \frown \mathrm{Rl}^c \mathrm{P} \frown \overleftarrow{\mathrm{Cl}^c k}$$

qui donne non plus les « ε- sélections de k », mais les « P-sélections » de k. Dans l'arithmétique cardinale, la première notion est la plus utile; mais en arithmétique ordinale, c'est une notion dérivée de la deuxième F^c_Δ qui joue le principal rôle :

1. *Principia mathematica*, p. 501.
2. *Id.*, p. 502.

$$R \varepsilon F^{c}_{\Delta} k \equiv R \varepsilon 1 \rightarrow Cls . R \subset . F . \mathfrak{q}^{c} R = k$$ [1]

où R représente le choix d'un membre représentatif du champ de tout membre de k, classe de relations. Si, en particulier $k = C^{c}P$ où P est une relation sérielle dont le champ consiste de relations sérielles, alors $F^{c}_{\Delta} k$ devient le champ d'une relation qui peut être définie comme le produit ordinal des relations composant $C^{c}P$. Par les définitions précédentes, on peut se passer de l'axiome multiplicatif et de l'axiome de Zermelo [2], tout au moins pour les cas où k est fini : les auteurs les ont néanmoins introduits dans l'hypothèse des propositions qui ne semblent pouvoir être prouvées autrement.

Il reste, pour ouvrir la voie aux démonstrations de l'arithmétique proprement dite, la question capitale de l'induction mathématique. Ici encore, les auteurs cherchent à dégager le procédé de la forme particulière où on l'étudie d'ordinaire et à le saisir dans sa généralité la plus abstraite. La propriété inductive n'est pas spéciale, comme l'a montré pour la première fois Frege, à la mathématique; elle est la propriété caractéristique de toute relation dite *ancestrale*, R_*, qu'on peut comparer à la relation ordinaire R, comme on compare la relation d'ancêtre à descendant à la relation de père à fils. Pour définir cette propriété, nous disons d'abord que la classe μ est une classe héréditaire par rapport à R, si $\breve{R}^{cc}\mu \subset \mu$, c'est-à-dire si les successeurs de μ par rapport à R sont membres de μ [3]. Si, par exemple, μ est la classe des personnes appelées Smith, μ est héréditaire par rapport à la relation de père à fils. Si maintenant a est un ancêtre de z et μ une classe héréditaire à qui a appartient, alors z appartient aussi à cette classe et inversement. Donc a est un ancêtre de z quand et seulement quand a appartient au champ de la relation en question et que z appartient à toute classe héréditaire à qui a appartient. On peut dès lors définir par cette propriété la relation ancestrale

$$R_* = \hat{\alpha}\hat{z}\{a \varepsilon C^{c}R : \breve{R}^{cc}\mu C \mu . a \varepsilon \mu . \supset_{\mu} . z \varepsilon \mu\} \text{ Df.}$$ [4]

On retrouve l'induction mathématique ordinaire, en posant $a = 0$

1. *Principia mathematica*, p. 502.
2. *Id.*, p. 566.
3. *Id.*, p. 570.
4. *Id.*, 576, et suiv.

et $\hat{\alpha}\hat{\beta}(\beta = \alpha + 1)$ pour R. D'où, en représentant par $\overleftarrow{R}^{c}_{*}a$ les descendants de a,

$$\overleftarrow{R}^{c}_{*}0 = \hat{\beta}\{\alpha \varepsilon \mu . \supset_{\alpha} \alpha + 1 \varepsilon \mu : 0 \varepsilon \mu : \supset_{\alpha} . \beta \varepsilon \mu\}. \text{ Df.}^{1}$$

Il apparaît ainsi clairement que le procédé n'est en réalité défini que pour les entiers finis, qui appartiennent par construction à la classe $\overleftarrow{R}^{c}_{*}o$; pour les nombres infinis, les preuves inductives ne s'appliquent donc plus.

La propriété ancestrale d'une relation permet d'introduire un certain nombre de fonctions descriptives utiles, telles que la classe des puissances R^2, R^3, ... d'une relation donnée R, soit

$$\text{Pot}^{c}\text{R et } R_{\mu o} = s^{c}\text{Pot}^{c}\text{R . Df.}^{2}.$$

On peut ainsi analyser le champ d'une relation en générations successives et en familles. Dans son application à la mathématique, cette théorie recouvre la théorie du fini et de l'infini, celle des progressions et de $\aleph_0$. Elle complète ainsi l'arsenal des formes logiques qui permettent d'exprimer adéquatement tout le corps des propositions arithmétiques.

II

Telles sont les lignes saillantes de cette œuvre compacte, trop riche pour être réellement analysée. Ce que nous en avons fait connaître doit pourtant, croyons nous, suffire à caractériser la méthode de travail des auteurs, comme aussi à faire mieux comprendre l'attitude philosophique qu'ils ont adoptée et que M. Russell s'est déjà maintes fois efforcé de définir.

C'est évidemment par des intuitions concrètes que nous prenons connaissance des formes élémentaires des notions mathématiques et il est devenu banal de rappeler le rôle prepondérant de l'intuition à travers le développement de la mathématique, où elle a évidemment suggéré nombre de découvertes importantes. Il est néanmoins indéniable que la forme intuitive des notions mathématiques n'est

1. *Principia mathematica*, p. 570.
2. *Id.*, p. 587 et suiv.

pas leur forme essentielle; elle révèle leur structure sous des conditions déterminées où les caractères secondaires ne se distinguent pas toujours nettement des traits généraux. Ces restrictions sont les obstacles à quoi se heurte presque nécessairement le progrès ultérieur de la science vers sa forme abstraite et achevée. Tel principe, admis comme absolument général en raison de son évidence intuitive, barre la route aux chercheurs de voies nouvelles, alors que sa généralité n'est qu'apparente et toute relative à nos habitudes imaginatives. Ainsi en a-t-il été pour le postulat d'Euclide; et la plupart des contradictions rencontrées dans la théorie des nombres infinis tiennent, sans aucun doute, à ce qu'on a continué d'admettre comme valables pour un nombre quelconque des propriétés que l'intuition des nombres finis avait rendues familières. La science du nombre devait se transformer du jour où les ensembles transfinis de Cantor révélaient l'existence de relations quantitatives dont les propriétés n'étaient plus complètement identiques à celles des relations numériques usuelles.

Il y a donc un intérêt non seulement philosophique mais scientifique à scruter les postulats de toute science, à les ordonner suivant leur degré de généralité, à tenter de fixer avec une subtilité toujours plus scrupuleuse l'être abstrait des notions fondamentales. Reconnaître cet intérêt, c'est déjà donner tout son prix à l'œuvre de MM. Russell et Whitehead. Le procédé de généralisation dont Cantor avait donné une géniale illustration est devenu entre leurs mains une méthode générale, dont on vient de suivre l'application. Laisser tomber ce qui donne aux concepts mathématiques une existence concrète et individuelle, cesser de les considérer, sous la foi de l'intuition, comme des *choses*, définissables isolément, s'attacher à ne les saisir que dans leur *usage* scientifique, telle est la manière constante des auteurs. Propositions, classes, relations, nombres ne sont pas des objets simples, mais des symboles incomplets, et l'on ne peut définir que les types de propositions où ils entrent, les formes de raisonnement qu'ils concrétisent. En dernière analyse, lorsque tous les éléments concrets et intuitifs se sont évanouis et ont été transformés en variables, se dessine l'armature logique de la pensée, la théorie du raisonnement pur, dont les auteurs peuvent dès lors partir pour rejoindre les formes ordinaires de la démonstration mathématique.

Cette méthode n'est, comme on voit, dogmatique qu'en apparence.

En réalité, elle procède, dans un esprit tout positif, à la détermination inductive des lois les plus abstraites auxquelles est soumise la pensée. La théorie à laquelle elle aboutit ne s'inspire d'aucune métaphysique préconçue; elle est progressivement dégagée de la pratique même de la science, et l'on ne saurait trop admirer l'originalité de cette conception de la Logique. Leibniz, en n'admettant pas d'autre forme de jugement que le type classique de la prédication et en ne reconnaissant que l'identité comme relation pleinement intelligible, avait plus rapproché sa logique de la métaphysique substantialiste traditionnelle que de la science; l'abîme qui s'était creusé entre les concepts de la logique classique et les formes scientifiques usuelles était vite apparu à la réflexion philosophique; Kant l'avait considéré comme infranchissable et avait consacré, par sa théorie synthétique, cette séparation de la logique et de la science. A l'autre pôle de la spéculation philosophique, les positivistes, forts de l'impuissance de leurs adversaires à donner une théorie consistante des formes *a priori* de la pensée, niaient l'existence même de ces formes, s'efforçaient de réduire les relations dites logiques à de simples rapports empiriques entre les choses, mais n'arrivaient pas à donner une explication satisfaisante du développement purement formel de sciences telles que la géométrie et l'arithmétique. MM. Russell et Whitehead considèrent, qu'au lieu de s'attacher à réduire les relations logiques et mathématiques soit à un type *a priori* d'intelligibilité, soit aux simples rapports empiriques, il convient, en raison même des progrès de la mathématique pure, d'étudier ces relations pour elles-mêmes, dans leur être abstrait, et d'en constituer, en dehors de toute philosophie, la science positive.

Mais si la logique cesse d'être une science philosophique pour se rattacher aux sciences positives, un tel changement doit entraîner une transformation importante de la théorie de la connaissance : il nous semble en particulier donner l'explication la plus profonde de l'attitude philosophique, adoptée par M. Russell. Jusqu'à présent en effet, la logique servait de trait d'union entre la dialectique des philosophes et le savoir positif; ses lois s'appliquaient au réel en conservant toutefois un caractère d'idéalité, privilège de la pensée pure. Mais ce compromis ne saurait valoir dans la théorie nouvelle que nous venons d'exposer et M. Russell le dénonce dans les philosophies de la connaissance qu'il prétend dépasser. D'une part, l'idéa-

lisme monistique affirme l'existence de la Vérité totale, une et identique, dont les vérités partielles dépendent dans leur nature essentielle, si bien que la vérité d'une proposition donnée ne consiste à la lettre que dans sa cohérence avec les autres vérités dont l'ensemble forme le tout de la connaissance[1]; mais à vouloir ainsi fournir une théorie *a priori* de la vérité idéale, les idéalistes oublient qu'ils ont eux-mêmes à en démontrer la vérité, et ils ne peuvent mettre un terme à ce progrès à l'infini qu'en se réclamant de l'expérience intuitive, ce qui suppose que la vérité est autre chose que la cohérence[2]. D'autre part, le pragmatisme, dans sa réaction contre l'intellectualisme, fait dériver l'affirmation de vérité de notre nature affective et définit la vérité comme une croyance qui satisfait aux exigences de l'action[3]. Mais s'ils expliquent par là le processus psychologique par lequel nous nous pénétrons d'une vérité, les pragmatistes laissent intact le problème de la nature même de la vérité; les croyances qui satisfont à nos désirs sont celles que nous *pensons* vraies, mais cela ne nous dit rien sur le caractère même de vérité[4].

En réalité, les deux philosophies ont fait évanouir le problème de la vérité soit dans la métaphysique, soit dans la psychologie, elles ont méconnu la spécificité de la question logique et n'ont pas véritablement apporté une théorie de la connaissance. Le problème véritable pour M. Russell réside dans la question : « Qu'y a-t-il dans l'esprit lorsque nous jugeons qu'une croyance est vraie[5], et il s'agit pour lui d'analyser le sens réel de cette idée qu'aucune théorie n'avait encore élucidée pour elle-même. Déjà, M. Russell avait indiqué que pour ne pas rendre compte de la vérité par une théorie qui aurait elle-même à être vraie, il fallait prendre cette notion comme primitive et simple, et il n'avait pas reculé devant cette conséquence que nous devions percevoir immédiatement et objectivement le vrai comme le faux[6]. Cette difficulté d'admettre l'existence d'objets faux en même temps que la nécessité de faire la part du travail de l'esprit dans l'erreur l'ont conduit à modifier ses conclusions premières, et dans le même temps, le progrès de sa réflexion sur les notions pri-

1. *Philosophical Essays*, p. 151.
2. *Id.*, p. 159.
3. *Id.*, p. 88.
4. *Id.*, p. 102.
5. *Id.*, p. 172.
6. Cf. notre article sur les théories logico-métaphysiques de M. Russell, *Revue de métaphysique et de Morale*, 1909, p. 647.

mordiales des mathématiques lui permettait d'analyser avec plus de précision la nature du jugement de vérité. Pour échapper à cette conséquence paradoxale qu'il existe des objets faux, il faut renoncer à cette idée préconçue de l'ancienne psychologie que le jugement consiste dans une relation de l'esprit à un objet simple[1]; pour le même motif, on ne saurait admettre l'existence d'idées représentatives des choses dans l'esprit et dont se composeraient nos jugements[2]. En réalité le jugement exprime un rapport de l'esprit connaissant à plusieurs constituants, disposés suivant un certain ordre lorsque nous affirmons qu'il y a une relation R entre deux termes *a* et *b* notre affirmation ne consiste pas d'un simple rapport entre l'esprit qui affirme et l'objet *a*-R-*b*, mais bien plutôt d'un rapport de l'esprit à plusieurs termes *a*, R et *b*[3], Autrement dit, le jugement est une relation « *one-many* », et on a vu que le traitement analytique de ces relations n'offrait rien de mystérieux. On dira dès lors qu'un jugement est vrai si les objets *a*,R,*b* sont entre eux dans la relation correspondante à celle qui est affirmée dans le jugement complet; celui-ci sera faux, dans le cas contraire, mais n'en possède pas moins une certaine objectivité, puisque ses constituants à savoir les objets *a*,R,*b* existent en eux-mêmes indépendamment de l'ordre établi entre eux[4]. En définitive, la nature formelle des notions de vrai et de faux se trouve déterminée, leur usage rationnel est fixé au terme du progrès généralisateur de la science et il arrive ainsi que la méthode positive et inductive des auteurs échappe aux difficultés de la métaphysique moniste ou de la psychologie pragmatiste et constitue la seule véritable « théorie » de la connaissance.

On peut maintenant dégager aisément le caractère essentiel de la métaphysique de M. Russell. Elle n'admet aucune des interprétations que la philosophie avait jusqu'alors présentées de ces sciences de « formes » dont l'ensemble constitue aujourd'hui la mathématique. Elle se refuse à la fois à les faire dépendre de la structure de l'esprit et à les ramener à la simple observation de propriétés sensibles. Les relations ont une existence indépendante de l'esprit et des choses; elles ont à être étudiées pour elles-mêmes, dans leur forme pure; elle constituent pour le savant le « monde abstrait[5] » qui se

1. Cf. *Phil. Essays.*, p. 177.
2. Cf. *Proceedings of the Aristotelian Society*, 1911, p. 12-13.
3. Cf. *Phil. Essays*, p. 179-180, et *Principia mathematica*, p. 45-46.
4. *Phil. Essays*, p. 181.
5. Cf. *Bulletin de la Société française de Philosophie*, mars 1911, p. 45-51.

révèle à lui non plus à travers les formes *a priori* de Kant, mais directement et exactement. Seules, les données sensibles qu'elles ordonnent peuvent être considérées comme dépendant de la nature du sujet. Mais s'il en est ainsi, les problèmes qui se poseraient au penseur sur l'intelligibilité ou l'harmonie des formes les plus abstraites de la pensée, et qui avaient donné lieu aux divers modes de dialectique philosophique, se révèlent sous un aspect tout différent. Les relations sont objets de sciences; c'est donc par la méthode inductive de la science qu'elles se feront connaître de plus en plus profondément et c'est du développement même de la science qu'il faudra attendre la solution de ces antimonies philosophiques, qui ne dénotent rien d'autre que les embarras momentanés d'une discipline encore imparfaite. C'est dans cet esprit que MM. Russell et Whitehead ont travaillé à la solution des problèmes de l'infini, du continu, du vrai, et du faux; c'est aussi dans cet esprit qu'ils proclament la perfectibilité de leurs solutions présentes et qu'ils convient les philosophes à délaisser la construction hâtive de systèmes ambitieux pour travailler modestement à éclaircir les points de détail. Contrairement à l'une des tendances les plus en vogue de la pensée contemporaine, ils maintiennent énergiquement que la philosophie doit se faire science si elle veut progresser et aboutir.

III

Il est hors de doute que, parmi les multiples questions de détail soulevées par l'énorme travail de MM. Russell et Whitehead, il en est beaucoup qui appellent la discussion ou qui seront renouvelées par le progrès même de la mathématique. Il n'y a là rien que de conforme à la destinée de toute œuvre scientifique et les auteurs le savent mieux que personne. Mais c'est une question plus importante de savoir si l'esprit de la recherche, la méthode qu'ils ont instaurée doit persister à travers l'évolution nécessaire des résultats. Nous devons trop nous-mêmes tant aux livres qu'à la précieuse conversation de M. Russell pour ne pas reconnaître de suite l'importante et féconde contribution qu'il a apportée à la philosophie de la connaissance; mais nous voudrions néanmoins nous demander si l'impulsion même qu'il a donnée ne peut, si elle est prolongée, conduire à des conclusions assez différentes des siennes.

L'intérêt principal de l'œuvre de MM. Russell et Whitehead nous paraît résider dans l'espèce de filiation qu'ils ont établie entre mathématique et logique. Au lieu de procéder *a priori* à la détermination des principes logiques, c'est par la réflexion sur la pratique même des mathématiques qu'ils ont dégagé inductivement le système des relations logiques dont dépend la pensée; et, comme la mathématique tend de plus en plus à devenir l'organum de toute discipline scientifique, il s'ensuit que la logique mathématique semble appelée à être la forme essentielle de la Logique. Telle n'est pourtant pas la conclusion de M. Russell. Il établit entre la logique et la logique mathématique une distinction radicale, qui s'exprime dans l'opposition des fonctions de fonctions intensives et des fonctions de fonctions extensives. Les secondes sont, comme nous y avons insisté, celles qui ne changent pas de valeur de vérité quand on remplace la fonction-argument par une fonction formellement équivalente (ex. : « x est homme' implique 'x est mortel »); les premières sont celles dont la valeur change pour une telle substitution et les fonctions de ce genre sont évidemment celles qui portent non sur la classe des arguments mais sur la forme particulière de la fonction argument (ex. : « A *croit* que 'x est homme' implique 'x est mortel[1] »). Toutes les fonctions dont la forme implique une croyance, un désir, et en général une tendance psychologique ou biologique sont le type de ces fonctions de fonctions intensives, qui ne rentrent pas dans la logique mathématique et constituent le domaine de ce qu'on pourrait appeler la logique intensive (Logique de la compréhension). Or cette distinction des deux logiques ne nous semble pas fondée. D'une part, en effet, l'opposition logique de l'intension (ou compréhension) et de l'extension ne signifie pas *deux espèces réellement différentes* de fonctions logiques, mais seulement *deux expressions différentes* de la même fonction et n'importe quelle fonction est susceptible d'être considérée sous ces deux formes. D'autre part, les fonctions que M. Russell considère comme exclusivement intensives sont en réalité des expressions de forme beaucoup plus complexe que les fonctions extensives. Dans l'exemple précédent apparaît en particulier un rapport entre la nature subjective de A et la croyance qu'on lui attribue, et de tels rapports n'ont pas encore reçu leur expression mathématique adéquate. Il n'est cependant pas

1. Cf. sur ce point, *Supra*, p. 542.

interdit de croire qu'ils la recevront quelque jour et les travaux récents de Fredholm montrent que la traduction analytique des faits biologiques et psychologiques progresse sûrement[1]. Ce genre de fonctions ne diffère donc pas essentiellement mais en complexité des fonctions mathématiques usuelles. Encore moins s'y opposent-elles comme on oppose logiquement l'intension à l'extension. Il ne nous paraît donc pas conforme à l'esprit même de l'œuvre de M. Russell de restreindre la généralité de la logique mathématique.

Que si nous examinons maintenant la théorie de la connaissance et de la vérité, il nous semble là encore que la méthode même inaugurée par avec tant d'originalité et de profondeur par M. Russell peut aboutir à des résultats différents de ceux qu'il a lui-même prévus. Au lieu d'essayer de déterminer *a priori* les principes du connaître, ou de décrire les phases de leur développement dans la mentalité individuelle ou collective, M. Russell a montré comment il était possible de prolonger l'effort inductif de la science jusqu'à la découverte des conditions les plus abstraites de la pensée. La théorie logique de l'implication et de la déduction, construite sous la forme du calcul des « valeurs de vérité », a permis de formuler avec le maximum de précision et d'économie le système de ce qu'on appelait les « principes de la pensée pure », dont l'efficacité se trouvait en retour contrôlée par l'usage constant de la science. Il nous paraît conforme à l'esprit d'une telle méthode de poser que le type le plus abstrait de la relation cognitive doive apparaître au terme de ce processus de généralisation. Et la théorie de la vérité nous semble par là renouvelée. Au lieu de s'obstiner à découvrir *a priori* un critérium idéal que l'évolution même de la science rend vite caduc, le logicien doit travailler à élucider l'usage formel de cette notion. Autrement dit, il y a lieu de considérer l'affirmation de vérité comme une forme dont on doit chercher à préciser les traits, comme la mathématique pure a fait pour le nombre ou l'ordre; on peut se proposer de déterminer les groupes des opérations auxquelles elle donne lieu et c'est dans ce sens que nous serions nous-mêmes tentés de continuer le travail d'abstraction logique de M. Russell. Nous ne saurions donc accepter la forme singulière que M. Russell, assigne à la relation cognitive et qui conditionne sa théorie de la connaissance et de la vérité. En considérant l'esprit et les données de la

1. Cf. *Acta matematica*, t. XXVII.

connaissance comme posés séparément et en étudiant leur rapport comme une relation parmi les autres relations[1], M. Russell nous semble préférer à la méthode scientifique de la généralisation une conception familière mais, peut-être un peu hâtive de la psychologie usuelle de la connaissance. C'est au contraire par une abstraction progressive à partir des propositions scientifiques que la forme du jugement doit se laisser définir. A cette condition seulement, la théorie de la connaissance s'affranchira des idées préconçues de la métaphysique courante ou de la psychologie populaire; à ce prix, elle sera réellement l'alliée et non plus le Mentor souvent importun et mal inspiré de la science.

Et ceci nous amène à révoquer en doute le principe même de la métaphysique de M. Russell que les relations sont connues à part des objets, le monde abstrait à part du monde sensible. De même que la relation cognitive ne nous semblait pas devoir être définie isolément et par une intuition en quelque sorte immédiate de sa forme, de même et plus généralement aucune relation ne nous semble séparable de l'intuition sensible où nous l'appréhendons. Ici encore, considérer les données sensibles comme des choses et ces choses comme les sujets invariables des relations nous paraît le fait d'une psychologie trop fidèlement attachée aux habitudes du sens commun. Une psychologie plus avertie définit en effet la sensation comme l'expression concrète d'un rapport, et les progrès mêmes de la Physique montrent suffisamment comment il est possible de résoudre l'intuition sensible en un système toujours plus subtil de relations. Il nous paraîtrait donc plus conforme à la réalité des faits de rétablir la continuité entre les deux mondes séparés par M. Russell et de voir dans la forme concrète sous laquelle débute la science l'ébauche du système abstrait à quoi elle tend comme à son idéal.

Mais à mesure qu'une science se rapproche de cet état de perfection abstraite, à mesure qu'elle dégage plus nettement les hypothèses à faire sur la nature du rapport fondamental dont elle prétend faire la théorie, il devient nécessaire, pour les autres disciplines, de s'adapter à ces transformations. Les différentes parties de la science sont entre elles en réaction incessante; l'étude du continu physique a contribué à modifier les conceptions primitives du nombre et l'œuvre même de MM. Russell et Whitehead a éloquem-

1. A savoir une relation one-many entre le moi pensant et les données sensibles.

ment démontré comment les généralisations modernes de l'idée de nombre devaient renouveler les vieilles catégories logiques. Est-il légitime dès lors de considérer l'essence de chaque relation comme définissable isolément et de chercher à l'étudier dans ses caractères permanents? Ne doit-on pas plutôt se représenter le travail scientifique non seulement comme l'élucidation de l'intuition sensible, mais aussi comme un effort à approfondir les unes par les autres les relations scientifiques et à les coordonner en un système de plus en plus harmonieux, et suivant une hiérarchie toujours mieux déterminée? Et n'y aurait-il pas lieu, en dernière analyse, de faire une place, dans cette réorganisation perpétuelle de la connaissance, à une dialectique des relations qui, tout en profitant du mouvement généralisateur de la science, poursuivrait sa tâche propre, en s'efforçant de saisir en son principe l'unité du savoir humain? Ainsi, l'impulsion donnée par M. Russell nous conduirait à une philosophie de la connaissance assez différente de la sienne propre; l'idéaliste trouverait dans la constitution de la logique mathématique un aliment pour sa foi philosophique! N'est-ce pas d'ailleurs le privilège d'une œuvre riche et vraiment forte que de pouvoir se prolonger suivant des voies imprévues par ses auteurs mêmes et de contribuer au progrès des doctrines qu'elle semblait définitivement condamner?

HENRI DUFUMIER.

LA PHILOSOPHIE DE GEORG SIMMEL

(*1er article.*)

Même après la déroute des grandes métaphysiques, la pensée allemande n'a pas été effleurée par le positivisme dévié et rétréci dont, depuis Littré, l'influence stérilisante, s'exerçant sur la pensée française, tend à dissoudre la philosophie en une pléiade de disciplines scientifiques indépendantes. Elle en a été préservée par l'influence durable du kantisme, qui permet de concilier le relativisme de la science expérimentale et l'esprit de synthèse philosophique, et dont la spéculation allemande contemporaine continue à poursuivre les applications et à développer les virtualités latentes. La doctrine de Georg Simmel est, à cet égard, particulièrement significative. Aussi étrangère que possible à toute visée ontologique, elle n'en embrasse pas moins dans une vaste synthèse toute la sphère de la spéculation philosophique, théorie de la connaissance, théorie des valeurs, morale, philosophie de l'histoire, sociologie, esthétique et religion : c'est pour en dégager et en définir *le sens et la valeur philosophiques* qu'elle intègre toutes les formes de vie, et c'est, en fin de compte, à une détermination de l'*essence* (*Wesen*) de la philosophie qu'elle aboutit dans les *Hauptprobleme der Philosophie.*

C'est de recherches historico-sociologiques (*Ueber sozialer Differenzierung*, 1890) et d'une critique aiguë des notions morales (*Einleitung in die Moralwissenschaft*, 1892) que Simmel est parti. Mais le relativisme historique et moral auquel il aboutit alors n'est que le germe d'une méthode plus générale. Tandis qu'en France, des penseurs comme M. M. Rauh et Lévy-Brühl, partis du kantisme, ont incliné de plus en plus, sous l'influence d'un certain positivisme, et

de la sociologie telle que la conçoit M. Durkheim, à délaisser la spéculation philosophique pour la critique des notions morales[1], et ont abouti, en fin de compte, à des conceptions assez voisines de celles de l'*Einleitung*, c'est à partir de la critique morale que se développe et s'organise le système relativiste de Simmel, c'est à retrouver l'inspiration kantienne et à assouplir le formalisme kantien, en le rapprochant de l'expérience et en l'appliquant à tous les contenus de la vie, qu'il aboutit en dernier lieu. D'abord purement négative en apparence, lorsqu'elle s'attaque aux concepts moraux, la critique devient chez lui, par la suite, le germe d'une philosophie, critique encore, mais critique au sens kantien, c'est-à-dire dans une large mesure affirmative et positive, qui va à la fois se dégageant, se précisant et s'étendant progressivement, après huit années de méditation et d'élaboration systématique — huit années pendant lesquelles Simmel ne publie que quelques articles de revues, — dans une série d'ouvrages se succédant à intervalles rapprochés : la *Philosophie des Geldes* (1900), les *Vorlesungen ueber Kant* (1904), la *Religion* (1906), *Schopenhauer und Nietzsche* (1907), les *Probleme der Geschichtsphilosophie* (1907), la *Soziologie* (1908), les *Hauptprobleme der Philosophie* (1910), auxquels s'ajoutent encore de nombreux articles dans plusieurs revues, en particulier sur la vie esthétique[2]. Ces études,

1. C'est dans les cours professés par M. Rauh de 1903 à 1907 sur un ensemble de questions de morale, et dont la *Revue de Métaphysique et de Morale* a publié plusieurs extraits, que cette tendance a trouvé son expression la plus nette. « Il n'y a pas, disait M. Rauh, il ne peut plus y avoir aujourd'hui de philosophie. Il ne saurait être question d'aucune synthèse définitive des sciences..., encore moins d'aucune théorie sur les formes les plus générales des choses. Nous éprouvons une sorte de honte à poser les questions philosophiques, et cette gêne se comprend : la tâche du philosophe est, de nos jours, suspendue par un fait, l'existence de la science... Et toutefois, la philosophie traditionnelle conserve à nos yeux un rôle modeste, mais réel. Ce rôle est d'abord négatif : il consiste dans la critique des préjugés, c'est à la philosophie de démolir les catégories philosophiques; partout où l'on s'en sert pour remplacer l'idée expérimentale, en morale notamment, il faudra renverser toutes les théories métaphysiques ou pseudo-scientifiques... Quant au rôle positif de la philosophie, il se borne tout au plus à déterminer, moyennant réserves, quelques « harmonies » fondamentales (par exemple entre les diverses sortes de certitudes, entre le bonheur et l'activité), dans la mesure où, dès maintenant, par delà le détail de la technique expérimentale, il est possible de les entrevoir. » (*Rev. de Métaphysique et de Morale*, janvier 1911, p. 1-3).

2. Un certain nombre de ces articles ont été réunis par Simmel, pour le public français, avec quelques chapitres de ses ouvrages fondamentaux, dans un volume récemment traduit par Mlle Alix Guillain, — volume qui permettra de prendre une vue d'ensemble sur la doctrine, et dont il nous a été fort utile, pour cette étude que Mlle Guillain ait bien voulu nous communiquer le manuscrit.

si diverses au premier aspect, poursuivent toutes le même dessein, qui en assure l'unité : dégager des contenus qu'elles informent, les catégories fondamentales qui régissent le fonctionnement de la pensée et de l'activité humaines, soit dans la connaissance des objets, soit dans la connaissance historique, soit dans la vie pratique et l'estimation des valeurs, soit dans la vie sociale, soit dans la vie esthétique, soit dans la vie religieuse, soit enfin dans la vie philosophique elle même, telle qu'elle est conditionnée par la position de quelques problèmes fondamentaux.

Simmel s'oppose donc radicalement à la conception d'après laquelle le rôle de la philosophie serait avant tout négatif et consisterait principalement à « démolir les catégories philosophiques ». Il n'est point vrai, pour lui, que « la tâche du philosophe soit suspendue par un fait, l'existence de la science » : la philosophie ne saurait être assujettie à la vérité expérimentale et aux techniques scientifiques, mais celles-ci, au contraire, à la philosophie. Les contenus de la connaissance, et, plus généralement, de la vie, ne sauraient être connus ni vécus que sous certaines formes, qu'il appartient seulement à la philosophie de dégager, pour en analyser le sens. Il suffit que les formes soient reconnues pour des formes, indépendantes logiquement des contenus auxquels elles s'appliquent, non pour des entités, pour des réalités métaphysiques. Les concepts moraux ne sont que des formes de ce genre : aussi ne saurait-il être question, pour le relativisme philosophique, d'abdiquer, comme chez Kant, devant un dogmatisme moral périmé. Bien au contraire, c'est le besoin de légitimer le relativisme moral, posé dès l'abord, qui conduit Simmel au relativisme de la connaissance et de toutes les formes de vie : la justification du relativisme moral, dans l'*Einleitung*, n'est pas obtenue par une critique purement négative des concepts moraux, mais par une critique positive, qui en dégage le sens comme formes de la vie, et dont Simmel prend soin de souligner le parallélisme avec la critique kantienne des concepts théoriques; en sorte que c'est toujours en se référant à ce relativisme total sous-jacent qu'il pense et qu'il argumente. L'évolution qui part du relativisme moral de l'*Einleitung* et qui aboutit au relativisme total, évolution que conditionnent la négation et l'effacement préalables du primat de la Raison pratique, est donc moins une évolution en largeur qu'en profondeur. A l'intérieur de ce relativisme total et conséquent, le relativisme moral se trouvera d'ailleurs

finalement renforcé d'une façon toute particulière. A mesure, en effet, que Simmel fait l'application de sa méthode à de nouveaux domaines, et qu'il dégage, après celles de la vie morale et de la connaissance, les catégories de la vie sociale, de la vie économique, de la vie esthétique et de la vie religieuse, il devient plus nécessaire de déterminer les rapports de ces catégories entre elles, et de mettre en lumière, derrière leur diversité, et au-dessous de leur fonctionnement en quelque sorte mécanique, l'unité de la vie, qu'elles ne pénètrent qu'à des profondeurs différentes. Et dès lors, il apparaîtra que celles qui pénètrent le plus au fond, celles qui régissent l'organisation des couches les plus profondes de la vie, ce ne sont pas les catégories morales, ni même les catégories esthétiques, mais les catégories philosophiques et religieuses. C'est par là, semble-t-il, que le relativisme moral de l'*Einleitung* prend tout son sens. Et c'est parce que, dès l'*Einleitung*, il était gros de ce sens, qu'il s'est, en se creusant et en développant ses virtualités latentes, complété dans un relativisme total.

Du relativisme moral au relativisme total de catégories multiples s'appliquant en quelque sorte mécaniquement aux contenus de la vie, et de là à la conception de l'unité de la vie, dont les différentes catégories atteignent des couches plus ou moins profondes : telles sont donc les trois phases principales du développement de la pensée de Georg Simmel. Cette étude, où l'on se propose de suivre cette évolution, comprendra par conséquent trois sections correspondant à ces trois phases.

La seconde section, — la plus importante, — embrassera toute la production philosophique de Simmel de 1900 à 1910 : elle comprendra plusieurs subdivisions, dont chacune marquera une nouvelle étape dans l'organisation progressive de la doctrine. Une première étape est marquée par l'analyse critique de la notion de valeur économique, à laquelle Simmel se consacre dans la *Philosophie des Geldes*. La corrélation des catégories de sujet et d'objet, déjà pressentie dans l'*Einleitung*, y est mise en pleine lumière; et le principe de la réciprocité d'action (*Wechselwirkung*), dans lequel se condensera tout le relativisme, mais dont l'*Einleitung* ne contenait encore que l'expression enveloppée, y est nettement dégagé à l'occasion d'un des cas où il trouve son application la plus directe et la plus éclatante. Pourtant, quoique en pleine possession, dès cette date (1900) de son principe fondamental, éprouvé déjà par l'analyse

de la moralité et par celle de la valeur économique, Simmel a, semble-t-il, ressenti le besoin de faire retour sur lui pour le préciser et le creuser encore, avant d'en tenter l'application à de nouveaux domaines. Cet effort, qui marque une nouvelle étape décisive dans le progrès de sa pensée, aboutit dans les *Vorlesungen ueber Kant* et dans les *Probleme der Geschichtsphilosophie*, à amener au premier plan le relativisme de la connaissance, sous-jacent jusqu'alors à la théorie de l'évaluation morale et de l'évaluation économique : et, dès cet instant, l'application du principe de relativité à la vie morale et à la vie économique va apparaître très nettement comme le pendant de son application préalable à la connaissance. Cette inversion dans l'ordonnance des principes directeurs de la doctrine s'opère au contact direct de la théorie kantienne de la connaissance, dont l'influence, pour prépondérante qu'elle ait été dès le début, n'avait pas encore été analysée et critiquée : en sorte que les *Vorlesungen ueber Kant* apparaissent, en définitive, comme fournissant la clef du relativisme simmélien et comme constituant le centre de rayonnement de toutes les applications qui en ont été tentées, soit antérieurement, soit ultérieurement. L'extension du relativisme à la vie sociale, à la vie esthétique et à la vie religieuse, enfin à la vie philosophique elle-même, marque finalement les dernières étapes de ce progrès doctrinal, qui se résume en un double mouvement d'extension et de réflexion.

Le plan de cette étude sera donc, en définitive, le suivant :

I. La relativité des notions morales d'après l'*Einleitung*.

II. La conception du relativisme total et son application, d'abord à l'estimation et à l'échange des valeurs économiques, puis à la connaissance en général, puis à la connaissance historique en particulier, puis à la vie sociale, puis à la vie esthétique, enfin à la vie religieuse et à la vie philosophique.

III. Les relations des catégories entre elles et l'unité de la vie.

I. — La Relativité des notions morales d'après l' « Einleitung ».

Le relativisme moral de Simmel apparaît, dans l'*Einleitung*, comme l'aboutissement d'une réflexion critique portant sur les conditions auxquelles la Morale peut s'ériger en un ensemble de

recherches scientifiques et positives. Il suffit de considérer la multitude des principes moraux et leurs inconciliables oppositions pour s'assurer que la Morale n'a pas encore atteint, dans ses méthodes, la rigueur des autres sciences. Ce qui a fait obstacle à ses progrès, c'est la forme de généralité abstraite, ce sont aussi les visées prédicatrices qu'elle a longtemps conservées. La vie pratique, à laquelle elle est liée, a besoin de maximes simples et décisives, et ne peut attendre que chaque point de détail ait été tiré au clair : elle s'élance audacieusement vers des anticipations instinctives dont les concepts philosophiques généraux constituent les corrélats théoriques. C'est en s'abstrayant de ces exigences de la vie pratique, en séparant la détermination des phénomènes de l'appréciation de leur valeur, en abandonnant son stade philosophique, et en se restreignant à divers ordres de recherches « historico-psychologiques » que la Morale peut entreprendre de s'organiser scientifiquement. De fait, elle opère aujourd'hui « le mouvement tournant que toutes les sciences ont eu plus ou moins à accomplir : de la domination des concepts généraux, sous lesquels on groupait les phénomènes pour leur donner une première orientation, elle passe à la description des faits particuliers[1] ». « Elle a, d'une part, comme partie de la psychologie, et conformément aux méthodes désormais constituées de cette science, à analyser les actes volontaires, les sentiments et les jugements individuels, dont les contenus ont, ou non, une valeur morale. Elle est, d'autre part, une partie de la science sociale, en tant qu'elle dégage les formes et les contenus de la vie en société, qui sont unis avec le devoir moral de l'individu par une relation d'effet à cause ou de cause à effet. Elle est, enfin, une partie de l'histoire, en tant que, par les deux voies qui viennent d'être indiquées, elle doit ramener toute représentation morale donnée à sa forme originelle, et tout le développement de cette représentation aux influences historiques qui la déterminent...[2] » Aussi, si l'on tient encore à réunir sous le nom générique de Morale ces parties de sciences si diverses, est-il désormais acquis que son objet ne saurait être atteint par une seule catégorie de chercheurs, mais seulement par la collaboration des psychologues, des sociologues et des historiens, et, en définitive, par le développement parallèle de toutes les sciences morales.

Telle est la thèse dont Simmel entreprend la démonstration dans

1. Cf. *Einleitung*, t. II, préface, p. IV.
2. Cf. *Einleitung*, t. I, préface de la 1re édition, p. I.

l'*Einleitung*. Et voici maintenant la méthode qu'il emploie pour la démontrer. Se plaçant et se cantonnant sur le terrain de la spéculation abstraite, il va faire voir comment celle-ci conduit elle-même à se dépasser dans un certain nombre de recherches exactes et spéciales. Il critiquera donc « les concepts fondamentaux, simples en apparence, sur lesquels s'édifie généralement la Morale, et montrera, d'une part leur caractère complexe et ambigu au plus haut point, d'autre part le *réalisme conceptuel* par lequel on a transformé des abstractions opérées après coup en des forces psychologiques agissantes; il fera voir comment l'incertitude qui règne sur le sens et la détermination de ces concepts offre la possibilité de les rattacher aux principes les plus opposés, dont chacun ne possède pas moins de démonstrabilité apparente que l'autre; il indiquera enfin la stratification de motifs pour ou contre que l'action particulière trouve dans l'enchaînement de ses antécédents psychologiques, et dans celui de ses conséquences sociales [1]. » Ainsi, les concepts généraux de la Morale apparaissent comme dépourvus le plus souvent de contenu, ou comme n'étant rien de plus que des mots, dont chacun habille le contenu auquel il attribue une valeur particulière, et sous lesquels se rangent les tendances et les motifs les plus contraires : aussi n'y a-t-il rien d'étonnant à voir la Morale ramener, comme elle le fait, les phénomènes les plus divers au même principe, et le même phénomène aux principes les plus divers, démontrer tout aussi bien, par des déductions logiques ou des expériences convenablement choisies, la vérité ou la fausseté de n'importe quelle combinaison entre les concepts, et s'efforcer enfin de réduire l'ensemble des contenus du devoir à un principe unique. Avec des concepts aussi indéterminés, on peut, à la vérité, pour peu qu'on soit habile avocat, sophistiquer à l'infini : les antinomies auxquelles aboutit cette dialectique en font ressortir l'absolue vanité.

Est-ce à dire cependant que, se bornant à la description de faits particuliers et à des inductions limitées, la science morale sera dominée par des tendances empiristes ou matérialistes? Dès la préface du second volume de l'*Einleitung*, Simmel récuse cette interprétation de sa pensée en des termes qui éclairent très heureusement le sens de son relativisme moral, et qui témoignent déjà suffisamment que, dès cet instant, il possédait le germe de sa doctrine

1. Cf. *Einleitung*, *ibid.*, p. II-III.

générale. Car d'une part, écrit-il, « toutes les particularités et toutes les observations historiques ne constituent pas encore en elles-mêmes toute la connaissance cherchée, mais il faut encore, toujours, un *a priori* pour les ordonner et les interpréter; et, d'autre part, la méthode historique inductive ne préjuge en aucune manière du *contenu* des relations qu'elle établit; elle laisse absolument de côté la question de savoir si les motifs de l'action sont exclusivement rationnels ou exclusivement sensibles, et si les sanctions sont religieuses, sociales ou individuelles[1] ». Cette distinction de la forme *a priori* et du contenu de la connaissance morale contient le germe de la méthode que Simmel appliquera plus tard à tous les ordres de connaissance. Ce n'est pas à l'empirisme ou au matérialisme, c'est au relativisme, entendu dans un sens assez voisin de celui qu'il a chez Kant dans la *Critique de la Raison pure*, que la critique des absolus moraux doit, dans l'esprit de son auteur, ouvrir les voies; et c'est dans une théorie *positive* de la connaissance morale, dont le rôle sera de mettre en lumière les *a priori* qui informent des contenus en eux-mêmes indéterminés, que la critique *négative* de l'*Einleitung* trouverait son achèvement. Et déjà ressort, ainsi, la caractéristique essentielle de la pensée de Simmel : à savoir *l'effort pour concilier l'empirisme génétique de la psychologie et de l'histoire avec l'apriorisme et le formalisme de la théorie de la connaissance*. Si donc la pensée de Simmel, emportée dans l'*Einleitung* par l'élan de sa réaction contre le réalisme conceptuel de la Morale philosophique, y paraît parfois orientée vers le pur empirisme, et si cet élan le pousse à des affirmations qui apparaîtront plus tard comme difficilement conciliables avec l'ensemble de son relativisme, cette apparence ne saurait pourtant faire illusion; et, en dépit de certaines discordances, indices des hésitations et des flottements d'une pensée en voie de systématisation[2], l'Introduction à la Science de la Morale est bien l'introduction au relativisme total que Simmel professera plus tard, et en contient déjà plus que le pressentiment.

*
* *

La critique de la notion abstraite du devoir, qui constitue la première et la plus importante application de la méthode, ainsi définie,

1. Cf. *Einleitung*, t. II, préface, p. v.
2. Simmel, en publiant la 2e édition de l'*Einleitung*, a eu la sensation de ces discordances, mais il n'a pas cru devoir les atténuer en la remaniant (*Einleitung*, t. I., préface 2e édition, p. v-vi).

en précise mieux encore le sens et la portée. Conformément à son dessein — combattre le réalisme des concepts moraux, — Simmel va démontrer que le devoir est une pure forme sans contenu, et qu'il est impossible d'en déduire aucune règle de vie. Se plaçant d'emblée sur le terrain de la théorie de la connaissance, il rattachera le devoir au système des catégories, telles que être et non-être, espoir, vouloir, pouvoir : simples modes de la pensée, étrangers et indifférents, comme tels, à tout contenu déterminé, absolulument séparables de toute représentation donnée. En sorte que, si le but poursuivi est simplement de miner l'interprétation réaliste du concept de devoir, la méthode employée pour l'atteindre tend déjà à dégager d'une façon positive les éléments de la pensée.

Toutefois, — et c'est la correction essentielle que Simmel apporte au relativisme kantien, — ces éléments formels de la pensée ne sont entrés en jeu que tardivement; et si, comme le veut Kant, ils sont *a priori*, c'est-à-dire logiquement antérieurs, du point de vue d'une théorie de la connaissance, aux contenus qu'ils informent, ils ne se sont dégagés, pour s'appliquer à ces contenus, qu'au terme d'une longue genèse psychologique. Il a fallu, par exemple, un long processus de différenciation pour que les hommes s'habituassent à distinguer le réel du représenté, l'être du non-être, le vrai du faux. En effet, l'être, ou la vérité, étant un concept de relation, et s'appliquant à la majorité des contenus de notre conscience, en tant qu'ils s'accordent entre eux et forment un tout cohérent, par opposition à la minorité, il est clair que, tant que l'étroitesse du champ de la conscience n'a pas laissé place à l'opposition entre elles de représentations antagonistes, l'être n'a pu être distingué du non-être, et la vérité de l'erreur. Cette distinction n'a pu se produire que le jour où certaines représentations, prises comme guides de l'action, ont conduit à des déceptions, tandis que d'autres conduisaient au but espéré : elle s'est faite tout d'abord du point de vue de la pratique. Mais il est clair aussi que l'être, dont la notion s'élabore ainsi psychologiquement, ne saurait être une qualité des choses, lesquelles, pour posséder cette qualité, devraient déjà posséder l'être : il ne saurait être rien de plus qu'une *qualité de la représentation*. « La réalité est quelque chose qui peut s'ajouter psychologiquement à la représentation, mais qui ne lui est en aucune façon attaché à l'origine[1]. » Il en est, en somme, de l'être comme de l'espace, dont

1. Cf. *Einleitung*, 2e édition, t. I, p. 5.

Kant a si bien fait ressortir le caractère subjectif. Aussi la forme de l'être ou du non-être est-elle indépendante du contenu même de la représentation : c'est un sentiment (*Gefühl*) qui accompagne cette représentation.

Le concept de vouloir est un concept de même nature ; il est, lui aussi, absolument indépendant de tout contenu, quel qu'il soit. « La volonté d'une chose est, dans un sens, un état intermédiaire entre son non-être et son être, comme entre sa possession et sa non-possession[1]. » Le vouloir ne fait pas partie intégrante de la représentation : il est un sentiment qui l'accompagne. De même l'espoir, le pouvoir, le devoir. « Le devoir est une catégorie qui, s'appliquant à la signification réelle de la représentation, lui assigne une place déterminée pour la pratique[2]. » Aussi n'y a-t-il pas de définition possible du devoir. « C'est un mode de pensée comme le futur ou le prétérit, comme le subjonctif ou l'optatif[3] » : c'est la forme de l'impératif. Et de là la vanité de tous les efforts qui ont été tentés pour dériver de ce concept purement formel un contenu qui lui fût propre. En voulant en déduire les formules de l'impératif catégorique, Kant n'a pas commis une moindre erreur que les philosophes qu'il avait si souvent réprimandés, pour vouloir extraire un contenu de l'idée purement formelle de l'être.

De là, encore, une autre conséquence. Si le devoir est, comme l'être, une catégorie originelle et irréductible, il s'ensuit que, pas plus que la réalité d'aucune représentation ne peut se déduire de la réalité d'une autre représentation, aucun devoir ne saurait se déduire d'un autre devoir. « Aucun raisonnement ne pourrait nous apprendre que nous devons quelque chose, si nous n'avions éprouvé ce devoir autrement[4]. » C'est pourquoi il est impossible de fonder la Morale. On réussira peut-être à ramener tous les contenus du devoir à un principe unique; mais, outre que la diversité même de ces contenus sera la preuve du caractère purement formel du devoir, capable de s'appliquer à tous également; outre que le principe unique auquel on les aura rapportés, bonheur du plus grand nombre, volonté divine, perfectionnement individuel, ou rationalité des actions humaines, restera indémontra-

1. Cf. *Einleitung*, 2e édit., t. I, p. 7.
2. Cf. *ibid.*, p. 8.
3. Cf. *ibid.*, p. 9.
4. Cf. *ibid.*, p. 12.

ble en tant que constituant un devoir, cette réduction de la diversité morale à l'unité n'atteint nullement le devoir lui-même, mais seulement ses contenus; elle se borne, en réalité, à renvoyer le devoir d'un contenu à un autre, sans jamais le définir ni le fonder en lui-même. S'il était possible d'atteindre un contenu qui coïncide immédiatement avec la moralité, la question de savoir pourquoi ce contenu fait l'objet d'un devoir serait absolument vide et dépourvue de sens. Elle se ramènerait à la question de savoir pourquoi nous devons être moraux, question qui ne peut même pas être posée, puisque être moral c'est faire son devoir, et qu'en définitive elle ne pourrait se formuler qu'ainsi : « Pourquoi devons-nous faire ce que nous devons faire? »

L'impossibilité de fonder logiquement le devoir en général a pour pendant l'impossibilité de fonder psychologiquement ses contenus particuliers. Dès qu'une règle morale s'est solidement établie par l'hérédité et la tradition, la conscience se décharge de la représentation des motifs qui en ont déterminé l'apparition; et son origine psychologique devient indifférente, impossible à découvrir ou à comprendre. Les règles morales apparaissent comme d'autant plus inviolables et sacrées que leur origine est plus obscure et leur justification plus difficile. « La théorie ancienne qui identifiait le sentiment avec une masse de représentations dont aucune n'atteint pour elle-même une conscience claire, avait psychologiquement raison au moins en ce sens, que la simplicité et la clarté des idées et motifs est généralement en raison inverse de la force des sentiments qui les accompagnent[1]. » Aussi est-ce uniquement par le caractère social du devoir moral et par le nombre incalculable des fils qui se rejoignent dans sa contexture, que s'expliquent à la fois l'obscurité et la force du sentiment d'obligation concomitant. Car ce serait une erreur de croire que l'impossibilité où nous sommes de connaître tous les individus auxquels s'appliquent nos devoirs sociaux en atténue la force : c'est bien au contraire cette impossibilité, cette obscurité de notre représentation, qui en constitue la force caractéristique. De même que le charme du beau esthétique consiste dans l'expression du général, du « typique », de même la force du sentiment d'obligation résulte de ce qu'il s'attache à une représentation typique, qui synthétise en elle un maximum des représen-

1. Cf. *ibid.*, p. 18.

tations particulières plus ou moins obscures. Cette force, comme celle du sentiment esthétique, est en proportion du nombre de représentations inconscientes qui sont impliquées dans le sentiment moral, et par conséquent de la généralité de ses contenus, jusqu'au point où une généralité trop grande, en déterminant le vide dans la conscience, renverserait cette proportion.

C'est d'ailleurs l'impossibilité de justifier psychologiquement les devoirs qui en garantit le caractère d'obligation inconditionnée. Tant que les prescriptions sociales se justifient pour la conscience des individus par l'utilité, elles demeurent précaires. Elles n'acquièrent une entière solidité que dès l'instant où les motifs sur lesquels elles se fondent tombent dans l'inconscient. En effet, ce qui s'appuie sur des motifs peut toujours être jeté à terre si ces motifs tombent. Il en va des prescriptions morales comme des prescriptions religieuses, qui ne sont obéies « pour l'amour de Dieu » qu'à partir du jour où les motifs sur lesquels elles se fondent ont disparu de la conscience. Si, obéissant à ces prescriptions, nous croyons agir librement, cette liberté n'est que le nom que nous donnons à notre ignorance de la causalité psychologique, qui nous détermine sans que, ayant perdu de vue ses motifs déterminants, nous en prenions conscience. Quant à vouloir motiver psychologiquement les prescriptions morales, cela ne serait possible qu'en les ramenant, comme le voulait Schopenhauer, à l'égoïsme. Mais encore est-il bien clair qu'il ne saurait y avoir là une explication véritable. Car, envisagée du point de vue de la théorie de la connaissance, une telle réduction de l'altruisme à l'égoïsme n'est en somme qu'une réduction de l'inexpliqué à l'inexplicable [1] : elle ne se justifie que parce que cet inexplicable, se présentant plus souvent à nos yeux, nous paraît quelque chose de naturel, qui ne saurait être autre qu'il n'est. Toute explication n'est, en somme, qu'une réduction du rare à l'habituel. L'égoïsme étant le fréquent, et le moral le rare, nous expliquons donc le moral par l'égoïsme. Mais nous expliquerions l'égoïsme par le moral si l'égoïsme était rare et le moral fréquent : et il est bien évident qu'une telle explication n'a qu'une valeur psychologique et subjective.

D'ailleurs, si ce sont le plus souvent des motifs spéciaux qui, en s'obscurcissant et en devenant inconscients, donnent naissance à des

1. Cf. *Einleitung*, 2e édition, t. I, ch. II.

devoirs, la même transformation s'opère aussi pour des motifs non sociaux. Par exemple pour nos habitudes : si nous les abandonnons subitement, nous avons l'impression d'abandonner un devoir. « Toute action souvent accomplie se développe avec toutes les fonctions possibles de notre personnalité, et acquiert par là une puissance obscure, une force tendancielle invincible, qui produit l'impression d'un devoir d'autant plus fort qu'elle est plus inexplicable; car l'un et l'autre (la tendance et le devoir) jaillissent de la même source, à savoir du nombre des représentations associées et paralysées, pour la conscience, par leur multitude même[1]. » C'est donc par l'action de la *constellation* que le devoir acquiert son caractère mystique d'obligation et de *causa sui*. Le devoir n'est en somme qu'un de ces nombreux concepts dont est formée notre représentation du monde, et qui apparaissent comme absolument indépendants des contenus auxquels ils s'appliquent, parce qu'ils n'ont qu'un sens purement négatif, et se définissent uniquement par ce caractère d'être sans contenu. Ainsi le concept de chose en soi : nous ne savons ce qu'est la chose en soi et ne pouvons rien en savoir; nous ne savons que ce qu'elle n'est pas, et ne pouvons la définir que par l'élimination de l'expérientiel et du connaissable. Le devoir est un concept du même genre : c'est un vouloir dont les conditions et les motifs nous sont inconnus; et c'est par là qu'il se différencie de toute autre volition.

Si la séparation radicale du devoir et de ses contenus rend compte de son caractère d'obligation inconditionnée, elle ne permet pas moins de comprendre son caractère d'absolue généralité. On ne saurait en effet concevoir rien d'absolument indifférent au point de vue moral. S'il peut être indifférent de choisir A ou B, ce n'est là qu'une indifférence relative, et il n'est nullement indifférent de borner son choix aux deux termes de cette alternative, et de ne pas se prononcer pour C. Cette abstention de l'acte C fait l'objet, au même titre qu'un acte positif, de l'appréciation morale. On a dit, il est vrai, que, puisque Kant formulait la loi morale en ces termes : « Lorsque tu agis, agis ainsi », l'abstention de tout acte, conforme ou non à la loi, était jugée par lui indifférente. Mais il est clair qu'on ne saurait admettre cette interprétation, qu'il est au contraire de notre devoir de faire tout notre possible, et que, ne pas le faire, c'est violer la loi. Le

1. Cf. *Einleitung*, 2e édition, t. I, p. 31.

domaine du devoir embrasse tout ce qui est permis. — Il est vrai encore qu'une autre théorie, celle qui fait résulter l'action morale d'un compromis entre le devoir et d'autres exigences, esthétiques, économiques, égoïstes, etc..., nie pareillement ce caractère, que possède le devoir, d'être extensif à tout le possible. Mais cette théorie est manifestement aussi insoutenable que la précédente. Car il faudrait alors, de toute nécessité, qu'un devoir supérieur intervînt, pour permettre de déterminer la mesure exacte dans laquelle ces différents facteurs entreront en jeu : en sorte que l'idée de transiger avec le devoir apparaît comme contradictoire en soi. L'erreur provient ici de ce qu'on identifie la moralité avec certaines de ses manifestations; et comme jamais une règle morale ne coïncide avec tout le devoir, on croit que le devoir résulte de la limitation réciproque de ces règles les unes par les autres. Mais alors, ou bien cette limitation réciproque ne dépendra que d'un pur caprice, ou bien elle sera elle-même un devoir. S'il y a des compromis en logique, en esthétique, en politique, il ne saurait y en avoir en morale. Le devoir est absolu et intransigeant : celui qui l'accomplit ne péchera jamais par excès.

On dira encore, peut-être, qu'il est impossible d'arriver à une connaissance exacte de ce qui fait l'objet du devoir. Et on essayera alors, avec Platon, de le définir par le bien. Mais le bien lui-même ne saurait se définir que par ce qui doit être accompli, c'est-à-dire par le devoir. La conformité au devoir est le bien par excellence, et quiconque est bon, au sens moral du mot, est bon absolument aux yeux de tous ceux qui ont affaire à lui. Le devoir embrasse la totalité des relations de la vie humaine. Aussi toutes les autres tentatives qui ont été faites pour le dériver d'un contenu particulier aboutissent-elles à des formules tautologiques : telles la définition par le juste milieu, par l'harmonie, par le « μηδὲν ἄγαν », par le « rendez à César ce qui appartient à César », par le « que le premier soit le Premier », par le « *suum cuique* », etc... Au-dessus de toutes ces formules plane le devoir général, séparé de tout contenu. Que si, maintenant, on demande comment un contenu concret peut s'attacher à cette forme abstraite du devoir, il n'y a pas à cette question d'autre réponse que celle-ci : « Cela ne s'explique que par les corrélations empiriques de la vie psychologique, c'est-à-dire comme un fait psychique immédiat, c'est-à-dire encore que cela n'a pas à être expliqué »[1].

1. Cf. *Ibid.*, p. 54.

Il résulte donc de cette analyse que le devoir n'est qu'une pure forme de la volonté, la forme de l'impératif, et qu'il est indépendant logiquement de tout contenu. Cette forme du devoir (*Sollen*) est éprouvée par nous comme l'ordre d'un législateur, ordre qui s'impose à une multitude de sujets. Si maintenant l'on recherche l'origine des contenus qui s'insèrent dans ce devoir intérieurement senti, il apparaît qu'elle doit être recherchée, pour la plupart des cas, dans la puissance d'une contrainte extérieure (*Zwang*, *Muessen*). Le devoir intérieur et la contrainte extérieure, telles sont les deux phases extrêmes du développement de la volonté. Il existe entre elles une phase intermédiaire, celle de la prescription religieuse, qui n'est ni pur devoir, ni pure contrainte, et qui participe de l'un et de l'autre. L'action socialement utile devient d'abord l'objet d'une prescription religieuse, son utilité cessant d'être sentie par suite du changement des circonstances; elle devient ensuite l'objet d'une prescription morale en perdant son caractère d'extériorité et de contrainte. Peut-être serait-il donc légitime d'expliquer psychologiquement le devoir comme une contrainte dont le but a disparu, ou s'est du moins obscurci pour la conscience. Ainsi comprendrait-on que la conscience morale se croie libre et autonome, alors qu'elle obéit à une obligation morale ; ainsi se concilieraient ces deux faits, que l'ordre moral apparaît comme quelque chose de dernier et de définitif, excluant le pourquoi, et que cependant il a souvent son origine dans une contrainte historique utile; que nous savons que nous pouvons le faire, mais que nous ne savons pas pourquoi nous le devons. Du *Muessen*, les hautes consciences morales n'éprouvent en elles que le *Sollen* : c'est là l'effet d'une adaptation au réel, au terme de laquelle la contrainte extérieure à la volonté lui devient intérieure. Les résistances à cette contrainte disparaissent à force d'être brisées, la volonté s'apprivoisant, en quelque sorte. C'est par cet apprivoisement de la volonté qu'on pourrait expliquer le respect des peuples pour les tyrans, et la transformation si fréquente de la force en droit, du *Muessen* en *Sollen*. Un événement qui a pour lui le droit du succès apparaît en effet, tôt ou tard, comme un succès du droit. Et ces remarques ne s'appliquent pas seulement à la contrainte sociale, mais aussi à la contrainte naturelle. La monogamie n'est devenue un devoir dans le christianisme que parce que les pauvres, auxquels s'adressait le Christ, n'avaient pas les moyens de posséder plus d'une femme. Et l'obligation de jeûner sur les tom-

beaux des morts semble bien provenir uniquement de l'impossibilité, pour les survivants, de se nourrir après que tous les aliments dont ils disposaient se trouvent ensevelis avec les morts. De même encore l'obligation formulée par Kant de traiter les autres hommes comme des fins en soi, et jamais comme de simples moyens, n'apparaît que le jour où les hommes ne se laissent plus, à la différence des animaux, traiter comme des moyens. Les relations naturelles, comme les relations sociales, font plier la volonté humaine, jusqu'à ce que celle-ci s'adapte à leurs exigences et éprouve enfin leur contrainte comme un devoir et un vouloir intérieurs.

L'évolution des mœurs ne permet-elle pas, d'ailleurs, de constater que le devoir tire son contenu de l'être? Nous agissons d'autant mieux que nous avons moins l'idée de pouvoir agir autrement, et qu'on agit moins autrement autour de nous. Et c'est parce qu'une direction et un contenu pour le devoir sont fournis par les représentations du réel, que les mauvais exemples compromettent les bonnes mœurs. Les formes de vie qui prévalent en fait dans l'ensemble social s'imposent à nous par la force des tendances héréditaires et des contraintes collectives. C'est par là que la prescription est créatrice de droits et de valeurs morales : non par la simple action du temps, mais par l'action de forces psychologiques que suscite la constatation du fait et que renforce celle de sa durée. Ces forces, sollicitant la conscience, la persuadent que le fait *doit* encore se produire à l'avenir. Aussi suffit-il souvent qu'une chose se fasse pour qu'il lui soit attribué une valeur morale, ou qu'elle ne se fasse pas pour qu'elle paraisse impossible à justifier. De même que, du point de vue de la théorie de la connaissance, l'intelligence d'un objet s'obtient par la réduction au fréquent, à l'habituel, au typique, de même, du point de vue moral, la justification d'un événement dépend de son accord avec les manières d'agir les plus générales, qui constituent le type de la moralité. C'est ainsi que, dans la vie individuelle, l'action souvent faite finit par prendre la forme du devoir. Le sentiment d'obligation résulte, en quelque sorte, d'un raisonnement inductif comme le sentiment du réel : de même que ce qui se produit fréquemment nous apparaît comme vrai, de même, ce que nous avons fait une ou plusieurs fois, nous le considérons comme un devoir, et nous voulons le faire toujours. On voit par là combien sont étroitement liés les deux sens des mots « norme » et « normal » : le premier, dans lequel « normal » équivaut à général, et

le second, dans lequel il exprime ce qui doit arriver, même si cela n'arrive pas. Est normal, dans le second sens, pour l'individu, ce qui l'est, dans le premier sens, pour la généralité des hommes. La conception commune, selon laquelle l'individu doit se déterminer conformément à l'idée de l'espèce dérive elle-même d'une traduction de l'être en devoir : car l'idée de l'espèce, n'est rien de plus que la somme des qualités et des fonctions qui se rencontrent le plus souvent dans la réalité, et qui sont, pour ainsi dire, les plus réelles. Le réel joue ainsi un plus grand rôle qu'on ne le croit souvent dans la formation de l'idéal. Aussi bien serait-il facile de montrer que tous les grands systèmes métaphysiques ont érigé l'être en devoir : cela est particulièrement manifeste pour le platonisme, le stoïcisme, le spinozisme. Or, par rapport à l'individu, la société est la réalité par excellence. Il y aura donc d'autant plus de moralité dans un groupe social qu'il sera plus socialisé. La société joue à peu près le même rôle que jouent, pour les fidèles, Dieu, et pour Machiavel et Hobbes, le Prince : il n'y a pas un Droit et un Bien déterminés en soi, auxquels leur volonté soit conforme, mais c'est bien plutôt leur volonté qui détermine ce qui doit être juste et bon. De même si la majorité veut le Bien c'est seulement en tant que sa volonté constitue le critérium de ce que nous appelons le Bien.

Toutefois — et c'est ce qui fait mieux ressortir encore le caractère purement formel, rebelle à toute détermination *a priori*, du devoir moral, — il arrive aussi que son contenu soit défini par la relation inverse avec l'être. L'idéal est, en un sens, supérieur et opposé au réel, et l'effort moral ne tend pas seulement à conserver ce qui est, mais à instituer de nouvelles, de meilleures formes de vie. En regard de l'idéalisation du passé et du présent, il y a place pour une idéalisation de l'avenir; et la recherche de l'originalité, le culte de l'individualité prend souvent, à l'encontre de la soumission au fait collectif, une valeur morale. Les obligations morales des temps passés perdent leur caractère d'obligations lorsqu'elles sont devenues si habituelles, lorsqu'elles sont si profondément entrées dans l'organisation mentale des individus, que leur accomplissement n'exige plus leur projection dans l'idéal : elles sont alors supplantées par des devoirs nouveaux, ordonnant de réaliser le non encore réalisé, devoirs qui suscitent un enthousiasme d'autant plus enflammé, et qui se montrent d'autant plus capables de faire des martyrs, qu'ils sont encore plus loin de leur réalisation. Si donc le devoir

tire, d'une part, de la réalité de l'être son contenu et l'obligation de le réaliser toujours davantage, il arrive aussi, d'autre part, qu'il acquière une force particulière du fait de la non existence d'un contenu. Comme beaucoup d'autres oppositions de la vie mentale, cette opposition paraît rentrer sous les grands principes de l'hérédité et de l'adaptation, ou, en remontant plus haut encore, sous les principes de la pensée éléatique et de la pensée héraclitéenne. « De même que notre connaissance saisit d'une part le durable dans le changement et d'autre part le changeant dans la durée; de même que l'évolution organique constitue l'individu comme la somme des propriétés de l'espèce, et lui octroie cependant la capacité de s'adapter à des formes et à des exigences nouvelles de la vie; de même que l'être individuel et social se présente à chaque instant comme un compromis entre les facteurs et les actions de conservation et de progrès : de même le devoir moral, lui aussi, tire ses contenus d'une part de ce qui est, parce que cela est, et d'autre part de ce qui n'est pas encore, parce que cela n'est pas encore; tantôt il se constitue conformément aux produits de l'hérédité et de la tradition, organisant d'après eux les relations du moment, et tantôt il tire de l'insuffisance des organisations antérieures de la réalité l'exigence de les adapter à des idéaux non encore réalisés [1]. »

*
* *

Cette analyse de la notion de devoir conduit donc Georg Simmel, d'une part, à dégager dans *son indépendance théorique absolue* par rapport à tout contenu, la forme, la catégorie de l'impératif, et, d'autre part, à mettre en lumière les processus psychologiques, historiques et sociaux au terme desquels, *en fait et dans la pratique*, des contenus divers viennent s'insérer dans cette forme. Ce double résultat est obtenu par l'emploi combiné de la théorie de la connaissance, dont le rôle est de séparer les éléments formels de la pensée, et de l'analyse génétique (à la fois psychologique et historique), dont le rôle est de suivre les contenus de la vie dans leur production comme réalités sociales et comme forces psychologiques, et dans leur adaptation aux formes de la pensée. L'accord de ces deux points de vue en apparence opposés, le point de vue *a prioriste* et le point de vue empiriste, est assuré par la conception de la *cons-*

1. Cf. *Einleitung*, 2e édit., t. I, p. 83.

tellation psychologique et sociologique, constellation qui a pour rôle d'ériger parallèlement, dans la connaissance et dans la vie morale, les *types* du vrai et du moral, et qui, si elle est déterminée en un sens par une forme, préexistant au donné empirique de la vie sociale et psychologique, est aussi, en un autre sens, le produit d'une sorte de synthèse empirique de ce donné. Ainsi il semble que la forme et le contenu, au lieu d'être, comme ils le sont chez Kant, des abstractions inertes, aillent réciproquement au devant l'un de l'autre : et, par cette corrélation vécue se trouve esquissé, dans toute son originalité, le principe fondamental du relativisme simmélien.

Cette conception, qui marque un effort si sensible pour adapter les résultats récents de la psychologie, de l'histoire, et de la science sociale aux cadres généraux de la théorie kantienne de la connaissance, se précise encore davantage au contact direct du kantisme, lorsque, dans le tome II de l'*Einleitung*, Simmel aborde l'examen de la notion d'impératif catégorique, par laquelle Kant pensait pouvoir dériver un contenu déterminé de la forme abstraite du devoir.

La formule de l'impératif catégorique : « Agis de telle sorte que la maxime de ta volonté puisse toujours valoir comme principe d'une législation universelle », peut être envisagée à deux points de vue différents. Elle définit d'une part « la forme que les actions morales prennent en tant que phénomènes objectifs »; et, d'autre part, elle exprime « le motif psychologique de leur accomplissement, et elle constitue par là le critérium de la moralité subjective [1] ».

Plaçons-nous d'abord, avec Simmel, à ce second point de vue, et considérons l'impératif catégorique comme principe de détermination subjective. Il sera aisé de voir que l'attribution d'une valeur exceptionnelle au respect de la loi, comme motif de détermination, n'est nullement un fait premier, un principe. Certes, on ne saurait nier qu'à notre époque cette motivation de l'acte par le seul respect du devoir possède pour la conscience une valeur morale incomparable. Mais aussi le sentiment de cette valeur n'est-il que le produit d'une longue évolution : il est issu, par une intériorisation progressive, d'un corrélatif extérieur et social. En effet, avant de posséder une valeur pour les consciences individuelles, l'accomplissement du devoir pour l'amour du devoir possède d'abord une valeur sociale, en ce sens que, seul, il garantit que les actes à venir n'auront pas

1. Cf. *Einleitung*, t. II, p. 1.

l'égoïsme pour mobile. Et c'est pourquoi la société attribue plus de valeur à une action moins utile, mais désintéressée, qu'à une action plus utile, mais égoïste : un raisonnement inductif conduit naturellement à cette conclusion que le premier sentiment, le respect du devoir pour lui-même, appelle pour l'avenir des actions utiles, et le second, l'égoïsme, des actions nuisibles. La valeur spéciale de la disposition intérieure de l'agent s'est ainsi élevée au-dessus de la valeur de l'utilité sociale, par un processus de transfert. Loin d'ailleurs que cette genèse historique de la valeur interne conduise à en oblitérer le sens pour le ramener à celui des valeurs sociales dont elle est issue, c'est bien au contraire, remarque Simmel, la supériorité de l'éthique historique, qu'elle n'a pas besoin, pour déterminer le sens réel et idéal des valeurs dont elle saisit la dérivation à partir d'autres valeurs, de les rattacher à ces autres valeurs et aux critériums qu'elles présentent, mais qu'elle peut attribuer aux valeurs engendrées historiquement une dignité indépendante des valeurs originelles. Car, si la dérivation, historique ne laisse pas subsister le caractère absolu de la valeur dérivée, la valeur originelle elle-même ne possède pas non plus un tel caractère. Si, par là, le primitif perd son caractère absolu, le dérivé, de son côté, perd son caractère relatif par rapport à ce primitif. D'ailleurs, la valeur en général — nous retrouverons plus tard cette idée, dans la théorie de la valeur économique, — n'est rien d'objectif : elle naît tout entière du processus d'évaluation. Aussi pas de déduction logique possible des valeurs à partir les unes des autres. Le caractère de contingence, de dérivation et de subjectivité au moins relative, des valeurs qui sont le point de départ de la dérivation des autres valeurs, nous épargne d'avoir à discuter, en quelque sorte d'après le fond de sa valeur, chaque nouvelle évaluation, et chacune en reçoit une certaine indépendance logique. Ce qui intervient ici, c'est la relation générale qui domine notre vie psychologique tout entière : « L'extérieur, à partir d'un certain quantum, prend le caractère de l'intérieur, soit que, à chaque afflux de faits particuliers, l'abstraction, la forme mentale de la synthèse devienne plus influente et se place au premier plan devant les faits singuliers, soit que les racines psychologiques profondes, qui sont communes à toutes les actions, ne deviennent connaissables que dans une plus grande foule, comme au point de rencontre de ces actions [1] ». Et

1. Cf. *Einleitung*, t. II. p. 8.

plus loin : « C'est seulement un ensemble de manifestations pratiques et théoriques qui forme un moi; c'est seulement l'immense royaume des phénomènes particuliers qui constitue l'unité du monde psychique; c'est seulement la grande multitude des actions et des réactions dans le groupe social qui permettent de comprendre cette unité spirituelle qui se présente ensuite comme cause des relations et des contenus particuliers. Bref, ce qui s'oppose à nous originellement comme objectif et séparé acquiert par la corrélation et l'entrée en jeu de nombreux facteurs semblables une profondeur et une intériorité progressives qui ne résident dans aucun de ces facteurs considéré en lui seul...; sur chaque élément se réfléchit alors une spiritualité et une corrélation au sujet, comme support de l'objectif, qui lui étaient d'abord étrangères. Cette remarque n'est nullement contredite du fait que nous avons déjà été conduits à la remarque opposée, à savoir que ce que nous appelons l'objectif se réalise seulement comme tel par l'accumulation et la condensation du subjectif. *Une sommation du psychologique devient pour nous du logique, et l'action n'est morale qu'en tant qu'elle produit sur l'espèce, d'une façon constante, certaines réactions internes*[1]. » Qu'est-ce à dire, sinon que la formule de l'impératif, loin d'être le critérium logique dernier de l'évaluation subjective des actions morales, n'est que la condensation d'une masse d'influences sociales, historiques ou psychologiques; loin d'être un principe, n'est en somme qu'une conséquence? Ici d'ailleurs, comme précédemment, l'analyse de Simmel offre une portée bien supérieure aux limites du problème qu'il s'est posé; et la corrélation qu'il constate entre le sujet et l'objet, concepts purement formels qui n'ont de sens que par leurs relations réciproques (le sujet n'étant compréhensible que comme une synthèse de l'objectif, et l'objet que comme une synthèse du subjectif), est l'idée qui dominera son relativisme de la connaissance, de la valeur, et de la vie sociale, esthétique et religieuse.

Quoi qu'il en soit, cette critique de l'impératif catégorique dans sa signification subjective conduit donc à cette première conclusion que la valeur du respect de la loi morale pour elle-même n'a pas son origine première et son dernier fondement dans la conscience de l'individu; cette valeur subjective de l'impératif n'est donc pas, comme le croyait Kant, une valeur absolue, mais seulement, comme toute valeur d'ailleurs, une valeur relative.

1. Cf. *Einleitung*, t. II, p. 8-9.

Considérons maintenant la formule de l'impératif catégorique dans sa signification objective, c'est-à-dire en tant qu'elle définit la forme des actions morales comme phénomènes objectifs. Cette forme est, selon Kant, celle de l'universalité, de la valabilité pour un chacun. L'erreur de Kant consiste ici en ce qu'il n'a pas établi une séparation assez tranchée entre les deux éléments de la loi, la forme impérative, l'exigence du devoir, d'une part, et d'autre part la matière de la prescription morale, à savoir l'universalité, l'applicabilité à tous. De ces deux éléments, Kant a cru que le second dérivait analytiquement du premier. Or, en réalité, il n'y a là qu'une relation synthétique, intelligible seulement par l'origine sociale du commandement moral[1]. Dans la démonstration de cette thèse, Simmel est amené à reprendre les arguments par lesquels il a entrepris de prouver que le devoir est une pure forme, étrangère à tout contenu déterminé; mais il introduit aussi un certain nombre d'arguments nouveaux, d'une grande portée pour le développement et l'extension de son relativisme. Et d'abord, remarque-t-il, la conception kantienne suppose d'une part l'existence d'une personne capable de prévoir toutes les conséquences de ses actes — ce qui, manifestement, ne répond qu'à un vœu, et non à la réalité, — et d'autre part l'existence d'une échelle permettant de mesurer si ces conséquences sont désirables ou non, c'est-à-dire, en définitive d'une fin dernière de la moralité, — ce qui, en ramenant le critérium de l'universalité à n'être plus qu'un simple moyen en vue d'une fin, lui fait perdre son caractère inconditionné. D'ailleurs, considérées du point de vue psychologique, les personnalités diffèrent par leur contenu : les hommes n'agissent pas tous de même façon, et nous assistons, dans la vie moderne, à une individualisation croissante, qui rend impossible l'application du critérium de l'universalité. Qu'on se place, d'autre part, au point de vue historique, on assiste à une évolution lente et continue des règles morales. Alors que certains individus continuent à obéir aux règles anciennes, d'autres obéissent à des règles nouvelles. Comment, dès lors, poser la question de savoir ce qui arriverait si tous les autres agissaient d'une certaine façon? Cette question est dépourvue de sens, puisque les autres ne peuvent agir ainsi. Le concept général d'homme, sur lequel elle repose, n'est qu'une abstraction, qu'il faut se garder, comme toutes les autres, de réaliser.

1. Cf. *Einleitung*, t. II, p. 23.

A la vérité, pourtant, l'universalisation de la maxime de l'action morale n'est peut-être pas impossible à obtenir. On sera d'abord tenté d'y atteindre en négligeant les circonstances particulières qui individualisent cette action, et en ne tenant compte que de sa caractéristique générale. Mais cette séparation entre l'essentiel et l'accidentel n'a pas, au contraire de ce que paraît croire Kant, de réalité objective : elle ne saurait être que l'œuvre de la pensée d'un sujet, contraint pour agir, de s'en tenir à certaines caractéristiques générales, et d'utiliser des concepts dont force lui est cependant de reconnaître le sens superficiel et l'insuffisance. Dans l'établissement des maximes qui régissent la vie, il faudrait peut-être considérer à part chaque cas; mais la casuistique est obligée de se borner, pour ne pas accroître l'incertitude et le caprice qu'elle se propose précisément d'exclure. C'est pourquoi, à une règle une fois posée il ne saurait plus y avoir d'exception : sinon la tendance inductive propre à notre esprit ne tarderait pas à transformer l'exception en règle. En somme, « nous n'avons le choix qu'entre une maxime qui vaut pour beaucoup de cas, mais jamais absolument pour aucun, et une maxime qui vaut absolument pour un cas particulier, mais qui ne s'appliquera peut-être jamais une seconde fois : en sorte qu'en définitive c'est seulement l'individualisation complète des cas qui en fonde la généralisation absolue [1] ». La signification propre de l'impératif catégorique, comme critérium objectif de la valeur morale des actions, résiderait donc dans cette idée que chaque situation individuelle a des aspects et des déterminations qui sont sans influence sur l'obligation morale qu'elle entraîne, et que, seul, un certain aspect de cette situation importe pour déterminer l'action. En d'autres termes, ce serait seulement de la possibilité d'établir une frontière en deçà de laquelle se trouve tout ce qui a une valeur morale déterminante, et au delà de laquelle se trouve tout ce qui est moralement indifférent, que naîtrait la possibilité, pour le devoir, de s'appliquer à une multiplicité de personnes, égales devant la loi. Le critérium kantien n'aurait donc qu'une valeur heuristique, pour la détermination de cette frontière : l'erreur de Kant est d'avoir placé dans l'objet même cette séparation de l'essentiel et de l'accidentel, alors qu'elle vaut seulement comme « catégorisation subjective [2] ». « On ne peut démontrer logiquement, dit encore Simmel, et c'est bien plutôt un

1. Cf. *Einleitung*, t. II, p. 43.
2. Cf. *ibid.*, t. II, p. 38.

fait, au plus haut point concret et synthétique (*eine höchst wesentliche synthetische Thatsache*) que pour chaque devoir il s'établit un cercle de facteurs, qui rend son exigence indépendante d'une personne déterminée, dans laquelle il se trouve [1]. »

Faut-il donc s'en tenir à cette signification purement subjective du critérium de l'universalité? N'est-il pas possible, en poussant plus loin l'analyse, de lui découvrir un sens objectif?

Un parallèle entre les lois morales et les lois de la nature permet de répondre affirmativement à cette question. Le nominalisme dont Simmel fait profession ne s'étend pas seulement au domaine moral, mais à la connaissance théorique elle-même. De même que, dans la vie morale, chaque situation a un certain cachet individuel, par lequel elle paraît échapper à l'empire de la loi morale universelle, de même les phénomènes naturels affectent tous une forme individuelle, et aucun, dans son tout, ne tombe sous une loi générale unique. C'est ainsi que, si tous les phénomènes de la nature obéissent à la loi de l'inertie, nous ne saisissons pourtant dans aucun la loi de l'inertie telle qu'elle s'exprime abstraitement : chacun est constitué par l'obéissance à cette loi, plus quelque autre détermination particulière. Pourtant il est bien évident que le nominalisme n'a, pour la connaissance des phénomènes naturels, qu'une valeur relative. En effet, nous ne mettons pas en doute que les phénomènes de la nature sont entièrement déterminés par des lois : nous croyons seulement que ces lois sont plusieurs à collaborer dans leur production; et nous concevons l'individualité des phénomènes particuliers comme constituée par l'intersection de lois multiples. Nous admettons que, si notre connaissance des lois naturelles et notre capacité d'isoler dans les phénomènes tous leurs éléments constitutifs n'étaient pas bornées, nous saisirions le phénomène le plus individuel comme conforme à des lois dans ses moindres détails. « Toute individualité est formée par des généralités diverses, qui interfèrent, et qui peuvent être dissociées pour la connaissance [2] ». Par là, le nominalisme se concilie avec le déterminisme, même le plus rigoureux.

Pourquoi, alors, n'admettrait-on pas qu'il en est des devoirs comme des lois de la nature? Quand il nous semble que les lois générales de la moralité ne s'appliquent pas à une situation donnée, et que l'impératif catégorique ne suffit pas à déterminer le devoir

1. Cf. *Einleitung*, t. II, p. 53.
2. Cf. *ibid.*, t. II, p. 59.

qu'elle comporte, n'est-il pas possible que ce devoir tout à fait individuel résulte de l'interférence de plusieurs lois morales générales? De ce point de vue, il n'y aurait plus besoin d'admettre la possibilité d'une séparation entre les facteurs essentiels et les facteurs accessoires, individualisateurs, et moralement indifférents, de la situation. Il n'y aurait plus d'actions indifférentes, ou du moins leur indifférence ne serait que relative : et nous retrouverions ainsi une des idées auxquelles nous avait conduits l'étude de la généralité purement formelle du concept de devoir. Par là, remarque Simmel dans un texte essentiel pour l'intelligence de sa pensée à ce stade de son développement, « nous aboutissons à l'idée, qui risque particulièrement d'être mal comprise, mais qui, bien interprétée, est peut-être décisive, d'un *atomisme éthique*. C'est, au point de vue de la théorie de la connaissance, l'incomparable avantage de la conception atomistique, qu'elle place seulement dans sa *forme* le caractère individuel du phénomène auquel elle garantit une existence intacte, non préjugée par un concept complexe, et qu'elle reconnaît par contre que sa *matière* substantielle est constituée par les formations les plus diverses, soumises aux mêmes conditions réelles. Peut-être est-il possible pareillement, dans le domaine moral, de reconnaître dans le caractère individuel de la situation morale, comme telle, la simple forme synthétique dans laquelle trouvent place ensemble les mêmes conditions, les mêmes exigences fondamentales. Peut-être les exigences simples du dévouement, de la fidélité, de la piété, constituent-elles les éléments dont l'accumulation et la contexture font surgir les particularités éthiques les plus délicates et les plus élevées[1]. » Peut-être, ajoute encore Simmel, « y a-t-il entre les hommes quelques relations simples, dont les combinaisons déterminent tout le contenu du devoir moral, semblablement à la foule des relations organiques dont la chimie nous révèle la composition à partir de quelques éléments[2] ».

Cette conception atomistique de la réalité morale est celle que Simmel appliquera, par la suite, à tous les ordres de réalité : elle n'est formulée ici qu'à titre d'hypothèse, car il est clair que ce n'est pas dans l'*Einleitung*, mais seulement au terme de recherches psychologiques et historiques sur les devoirs particuliers, qu'il

1. Cf. *Einleitung*, t. II, p. 62.
2. Cf. *ibid.*, t. II, p. 63.

peut être répondu d'une façon absolument décisive à la question de savoir « si c'est un devoir spécifiquement nouveau qui se développe par la formation propre que les éléments moraux simples reçoivent de l'individu, ou si, au contraire, le devoir qui vaut dans chaque situation particulière est identique à la somme, au produit de l'addition des exigences, que révélerait l'analyse de la situation en ses relations élémentaires [1] ». De ces deux hypothèses, en tout cas, la seconde n'apparaît pas, dès à présent, comme la moins probable; elle assurera, si elle est vérifiée, la conciliation de l'impératif catégorique avec l'individualisme, de la même façon que, dans la connaissance de la nature, l'atomisme physico-chimique assure la conciliation du nominalisme et du déterminisme.

Il n'est pas impossible, d'ailleurs, de préciser, dès à présent les conditions qui régissent la construction, par l'individu, des lois morales générales applicables aux différentes situations particulières. Cette construction s'opère très simplement : « nous pensons, à part nous, et après l'avoir projetée hors de nous, notre manière d'agir, comme universelle et constante, et nous nous demandons si nous accepterions l'état de choses qui en résulterait, si nous pouvons le vouloir [2] ». C'est ce qu'avait bien compris Kant; et il avait bien compris aussi la nécessité de concevoir cette possibilité ou cette impossibilité de vouloir dans leur sens le plus strict, indépendamment de toute fin préconçue, dont elles se déduiraient, c'est-à-dire comme immédiates. Il est clair dès lors qu'il ne s'agit plus d'une possibilité ou d'une impossibilité psychologiques, mais d'une possibilité ou d'une impossibilité logiques. Pour conclure à la possibilité d'un vouloir, il faut une condition en elle-même inconditionnée : seule l'exigence logique de la non-contradiction présente ce caractère inconditionné. Si donc je veux le concept d'une action, il faudra que je puisse le vouloir sans contradiction : sera morale l'action dont la généralisation est logiquement possible, immorale celle dont la généralisation sera impossible sans contradiction. Or, remarque Simmel, cette détermination de la valeur morale d'une action par la non-contradiction de ses contenus et par les conséquences logiques de son concept est orientée dans le sens du rationalisme spinoziste, selon lequel, l'essence enveloppant l'existence, nous ne pouvons pas ne pas vouloir ce dont nous apercevons la

1. Cf. *Einleitung*, t. II, p. 63.
2. Cf. *ibid.*, t. II, p. 64.

nécessité logique. Admettre que chaque concept de la pratique humaine porte en lui-même et dans ses conséquences logiques la règle à laquelle doit se soumettre notre action, c'est, en dernière analyse, ajouter foi à l'idéalisme platonicien, selon lequel « à chaque chose correspond une idée, qui d'une part, exprime le contenu de cette chose, et dont, d'autre part, la pleine réalisation constitue aussi, en même temps, son idéal [1] ». La valeur du principe de non contradiction comme régulateur positif de l'action est-elle donc subordonnée à la vérité de cette doctrine? Ne peut-elle être reconnue par une morale réaliste? Répondre à cette question, ce sera peut-être confirmer, au moins indirectement l'atomisme éthique; ce sera en tout cas préciser le sens et la valeur des concepts, comme source d'une régulation de la vie morale.

Remarquons tout d'abord que le critérium logique, en apparence purement formel, de la non contradiction, n'est pas aussi indépendant qu'il le paraît de tout contenu psychologique matériel. Certes, il est exact que, comme être raisonnable, je ne puis vouloir que A soit non A. Mais cette contradiction ne naîtrait que dès l'instant où je voudrais le concept et nierais en même temps son contenu logique. Si je ne veux pas le concept, la contradiction ne se produit pas. Il se passe ici quelque chose d'analogue à ce qui se passe si je pose le concept de Dieu : je ne pourrai pas, sans contradiction, ne pas le concevoir comme tout-puissant. Mais si je ne pose pas le concept de Dieu, il n'y a plus de toute-puissance, et la négation de Dieu n'implique pas, comme Kant l'a bien vu, de contradiction. De la même façon, Spinoza a raison de dire qu'il ne peut déplaire à quelqu'un qu'une boule soit ronde; mais il peut déplaire à quelqu'un qu'il soit une boule ronde. Il faut généraliser aux concepts de la pratique cette distinction dont Kant a eu le tort de limiter l'emploi aux concepts théoriques. C'est seulement, dirons-nous, si je veux qu'il y ait des dépôts que le principe de non contradiction m'oblige à vouloir qu'ils soient rendus. « Que je veuille agir comme cela résulte du concept, cela ne dépend donc pas seulement du contenu logique du concept, mais de la question de savoir si je veux le concept [2]. » Et ainsi, le fondement de l'action morale ne se trouve pas seulement dans le principe de non contradiction, mais encore dans la tendance [3].

1. Cf. *Einleitung*, t. II, p. 69.
2. Cf. *ibid.*, t. II, p. 70.
3. Cf. *ibid.*, t. II, p. 75.

De ces deux facteurs de la moralité, le facteur logique et le facteur psychologique, le rationalisme ne voit que le premier, et l'anti-rationalisme que le second. Selon le rationalisme, même le plus idéaliste, de même que la vérité existe objectivement et comme préformée en dehors de notre conscience, qui la découvre, mais ne l'invente pas, (en sorte que notre liberté se borne, en face d'elle, à l'enregistrer); de même ce qui constitue le royaume du devoir existe devant nous dans une formation idéale, en sorte que notre volonté n'a que la liberté de réaliser ou d'abandonner le concept moralement déterminé en dehors d'elle, et non celle de tirer de soi aucun nouveau contenu en le déterminant elle-même comme un devoir. Cette conception rationaliste de la moralité n'est pas sans parenté avec la conception religieuse : pour la religion aussi, les contenus du devoir nous sont donnés, non par un acte de volonté, mais par un acte de connaissance, la religion n'étant en somme, si l'on admet la définition de Kant, que la connaissance de nos devoirs comme ordres de Dieu, et se bornant à hypostasier, à substantialiser, en la rattachant à la volonté d'un être suprême, leur connaissance comme conséquences logiques des concepts. A la conception rationaliste s'oppose celle qui conçoit l'action morale « non comme le pur accomplissement de quelque chose d'ordonné et de tout prêt dans l'ordre éternel des choses, mais qui soutient qu'à partir de concepts préalablement posés, on peut fixer les frontières qui marquent le maximum et le minimum de l'exigence morale. Tout le monde convient que notre volonté en général n'est pas accompagnée de la représentation qui caractérise notre connaissance, à savoir cette représentation que ses contenus expriment quelque chose d'idéalement fixé et d'idéalement valable, indépendant de sa réalisation psychique accidentelle : or la conception anti-rationaliste prétend que la moralité se comporte comme la volonté en général, créant ses valeurs propres, sans les faire déterminer par une logique qui ne peut rien de plus qu'exposer ce qui est établi tout prêt. L'essence de la moralité supérieure résiderait ainsi dans une initiative tout à fait personnelle du sujet, dont les contenus conquerraient eux-mêmes leurs titres de noblesse, sans les réclamer de leur place dans une hiérarchie, d'ailleurs purement idéelle, des concepts moraux [1]. » Selon cette dernière conception, la théorie rationaliste ne reposerait

1. Cf. *Einleitung*, t. II, 79.

que sur l'hypostase fausse d'une différence purement psychologique entre différents actes du vouloir; et, d'autre part, elle ne s'appliquerait qu'aux devoirs communs et généraux, les situations délicates et singulières exigeant absolument l'intervention d'un pouvoir personnel d'invention morale.

Si profondément que Simmel soit attaché à la conception réaliste de la vie morale, si convaincu qu'il soit que la détermination des contenus du devoir est l'œuvre, non de la pure logique, mais des facteurs les plus profonds de la vie psychologique et de la vie sociale, son adhésion à la seconde des deux thèses en présence n'implique cependant pas la négation de toute valeur de la première : il s'efforce, au contraire, conformément à son dessein général, — concilier un certain apriorisme avec l'empirisme, ou plutôt avec le positivisme psychologique et sociologique —, d'en retenir tout le sens profond.

En effet, si le réalisme conceptuel est une véritable aberration, et si le rôle de la philosophie moderne doit être de dissoudre les concepts complexes, qui prétendent régir notre connaissance, dans les phénomènes réels et dans leurs lois, le caprice même qui a présidé à la formation de tels concepts n'en est pas moins un fait positif, d'une haute signification. Ce qui est caractéristique de l'essence du concept, ce n'est pas tant le fait que certains éléments de l'intuition y sont généralisés, que le fait que, pour le constituer, tels éléments ont été choisis dans le tout de l'intuition, et particulièrement accentués, alors que les autres éléments ont été laissés dans l'ombre. Or ce choix, cette accentuation supposent des préconceptions déterminées, qui constituent, dans la formation du concept, de véritables *a priori*. Ce qu'il y a donc d'analytique dans le concept, c'est seulement ce fait, qu'après l'avoir formé en réunissant certains éléments de l'intuition, on pourra toujours y retrouver ces éléments. Mais ce qui n'y est pas analytique, ce qui implique au contraire une véritable synthèse, c'est le fait qu'on a choisi tels ou tels éléments, et non tels autres, pour former un concept. Le concept n'est donc pas seulement un cadre logique, et purement formel : il contient implicitement « un grand nombre de jugements théoriques et de jugements de valeur de l'espèce, qui en font un moyen de connaître d'une portée bien supérieure au développement analytique de son contenu [1] ». Or, comme dit encore Simmel, « ce qu'il y a de synthé-

1. Cf. *Einleitung*, t. II, p. 83.

tique dans le concept, c'est le fait que le sujet qui explicite maintenant le concept n'est pas le même que celui qui l'a formé : celui-là est l'individu, et celui-ci l'espèce... L'individu retient en quelque sorte les expériences et les jugements de l'espèce, transmis avec le concept, ou tout au moins il possède dans le concept des images enveloppées, qui ne sont pas toujours des connaissances conscientes, mais qui le deviennent sitôt que la conscience se concentre fortement sur lui, et prête attention aux aperceptions, sentiments d'effort, jugements, qui se présentent à cette occasion, et qui sont accompagnés, comme d'une harmonique, de la conscience d'appartenir à ce concept [1]. »

S'il en est ainsi, on comprend que la philosophie se soit toujours efforcée de découvrir, dans l'analyse purement logique des concepts, des règles pour l'évaluation morale. C'est parce que la formation des concepts, destinés à représenter la réalité, se greffe sur des évaluations, sur des tendances, sur des besoins, qu'il devient possible de faire reposer à la fois l'être et le devoir des choses sur leur corrélat métaphysique, c'est-à-dire sur les idées. « L'impératif catégorique s'efforce d'atteindre à nouveau, à partir des concepts théoriques et logiques, les valeurs pratiques dont ceux-ci sont d'abord sortis. Si pénible et insuffisant qu'ait été cet effort..., il n'en reste pas moins l'expression la plus énergique de la tendance, profondément significative, à réciproquer les valeurs théoriques et les valeurs pratiques. Toutefois cette tendance n'acquiert tout son sens, et ne se justifie pleinement que lorsque le rationalisme, qui veut déduire la pratique de la théorie, est complété par l'historisme, qui montre dans la théorie, inversement, une conséquence de la pratique [2]. » Les concepts occupent le milieu entre l'être et le devoir : en eux se rejoignent le réel et l'idéal. Ils dégagent la forme potentielle impliquée dans la réalité de tout être individuel, l'idéal dont cette réalité est comme le rudiment. Et c'est par là qu'ils servent de régulateurs à l'action. Si l'individu possède assez des propriétés générales de l'homme pour rentrer sous le concept d'homme, son devoir sera d'acquérir les autres propriétés inhérentes à ce concept, d'être « un vrai homme », d'être « humain ». Ainsi, en définissant la conduite générale et normale des individus réunis dans la même espèce, le concept détermine en même temps la règle à laquelle doit

1. Cf. *Einleitung*, t. II, p. 87.
2. Cf. *ibid.*, t. II, p. 90.

se soumettre la conduite de chaque individu de l'espèce. Si l'individu ne suit pas cette règle, il reste en deçà de son concept, et il éprouve un sentiment de malaise, qui n'est pas seulement, remarque Simmel, un sentiment moral, mais encore un sentiment esthétique. En art en effet, comme dans la pratique, la conception d'une forme idéale sert de règle : et la « vérité » de l'œuvre d'art se mesure à la distance qui sépare sa réalisation de cette forme idéale. Au contraire, quand l'objet ou l'individu coïncident avec leur type, il en résulte un sentiment de joie, qui provient de ce que, après avoir provoqué, par la perception de ses propriétés réelles, l'attente du contenu total du type sous lesquels ils se rangent, l'objet ou l'individu répondent à cette attente.

Aussi, en définitive, le rationalisme n'a-t-il pas tort d'ériger le concept, où s'associent les qualités réelles et perçues de l'individu et celles qu'il doit posséder pour coïncider avec tout le contenu du concept, en principe de l'évaluation morale et en régulateur de la conduite. La seule question est de savoir de quelle nature est cette association entre les qualités réalisées par l'individu et les qualités idéales restées dans le concept. Tandis que Kant la considère comme une relation logique immédiate, Simmel la conçoit comme une relation synthétique, exigeant un grand nombre d'intermédiaires psychologiques et sociaux. Si les concepts ne sont pas des réalités objectives, ils ne sont pas non plus de purs cadres logiques. Constitués sous l'empire d'exigences pratiques *a priori*, qui ont commandé le choix de leur contenu parmi le tout de l'intuition, et qui sont à la vie pratique ce que les atomes sont à la chimie (atomisme éthique), ils sont des formations synthétiques, et ne peuvent servir de normes pour l'individu que parce que celui-ci y découvre, non un contenu logique dérivant analytiquement de leur forme, mais ce contenu psychologique et social que constituent les exigences pratiques fondamentales de l'espèce. Et c'est pourquoi la soumission de l'individu aux lois morales universelles se ramène en dernière analyse à sa soumission aux exigences pratiques de l'espèce, ou, autrement dit, de la société.

Ainsi, d'une part, vider le concept du devoir de tout contenu logique, et le réduire à une simple forme, purement subjective, de la pensée ; et, d'autre part, en mettre en lumière les contenus psychologiques et sociaux, condensés en des concepts synthétiques, en lesquels s'expriment à la fois les exigences pratiques et les exi-

gences théoriques de l'espèce, et qui sont aptes, par là, à servir de normes universelles aux individus : telles sont les deux démarches principales de la pensée de Georg Simmel au cours de cette analyse. Ces deux démarches, qui sont liées, et qui se complètent l'une l'autre, le conduisent à dégager, comme conditions de la pensée et de la vie morales, plusieurs corrélations fondamentales : entre la forme du devoir et son contenu psychologique et social; entre le sujet et l'objet; entre le particulier et le général; entre l'individu et la société; entre les exigences théoriques et les exigences pratiques, (par l'intermédiaire du concept, où se rejoignent le réel et l'idéal) : corrélations vivantes, vécues, et non puremement abstraites, véritables réciprocités d'action entre des termes qu'il est impossible de détacher des systèmes dont ils font partie, pour les porter à l'absolu et les ériger en principes. Des corrélations et des actions réciproques — et non des principes — voilà donc le fait ultime auquel aboutit l'analyse de la moralité. C'est dire que la moralité n'est pas un système logique, dont les contenus successifs se déduisent les uns des autres, à partir d'une notion première déroulant analytiquement son sens, mais une vie, c'est-à-dire un progrès synthétique, dont les moments successifs se commandent dynamiquement les uns les autres, et, loin de se suffire à eux-mêmes, ne sont que les lieux de passage d'une même activité qui leur donne toute leur valeur et tout leur sens. *L'atomisme éthique exprime le chimisme de cette vie.* Un petit nombre d'exigences pratiques simples en constituent en quelque sorte la matière première : se condensant et se combinant dans la conscience sociale et dans la conscience individuelle par l'action de la tradition et de la constellation psychologique, ces exigences s'érigent ensuite en des types, en des concepts qui comprennent des éléments matériels et des éléments formels corrélatifs, la forme jaillissant historiquement de la matière, mais cette information même de la matière exigeant cependant comme conditions, certains *a priori.* Le progrès de la vie morale est ainsi fait d'un déplacement incessant des *a priori* et des formes, d'une part, de la matière et des contenus empiriques, d'autre part. Si toute forme *a priori* est en quelque sorte jaillie de la matière, en retour tout contenu suppose, pour pouvoir être vécu, une forme *a priori*, et s'érige ensuite en une forme nouvelle commandée par la première, qui deviendra un nouvel *a priori* pour d'autres contenus ultérieurement vécus, et ainsi de suite à l'infini. En sorte

que, si haut qu'on remonte, ou si bas qu'on descende dans cette marche indéfinie, on ne découvre jamais que des contenus relatifs à certaines formes, et des formes relatives à certains contenus. La logique, qui isole certains termes dans ce progrès continu, pour les traiter comme des principes premiers et pour en dérouler analytiquement la signification implicite, n'est qu'un artifice grossier pour en ressaisir et en traduire l'enchaînement dans un langage cohérent : méconnaissant l'indéfinité de la série vécue, lui fixant un point de départ arbitrairement choisi, vidant en outre chaque terme de ses relations synthétiques avec les autres, elle échoue fatalement à traduire le sens de la vie morale, ou elle n'y réussit que dans la mesure où elle retient subrepticement, en les dissimulant à grand peine, les contenus empiriques synthétiquement unis à ces termes. Seules donc, une psychologie et une sociologie critiques, suivant délibérément dans la conscience sociale et dans la conscience individuelle la série continue des déplacements de la forme et de la matière, pourront donner de la vie morale et de son évolution une représentation exacte et directe : seules elles permettront de comprendre comment les contenus sociaux objectifs revêtent certaines formes dans la conscience individuelle, et comment, inversement, les contenus subjectifs de la conscience individuelle revêtent, en se réfléchissant dans le milieu social, la forme de l'objectif. C'est à des recherches de ce genre, entreprises dans un esprit à la fois réaliste, ou positiviste, et critique, ou, plus exactement, criticiste, que l'*Einleitung* ouvre les voies.

*
* *

L'analyse du concept de devoir, dans sa relation avec les contenus psychologiques et sociaux qu'il informe, mais dont il reste toujours logiquement indépendant, — analyse que nous avons suivie, autant que possible, dans le détail, — illustre d'une façon typique le relativisme moral de l'*Einleitung*, et en fait, croyons-nous, suffisamment ressortir les traits généraux et la signification profonde. Cette signification réside essentiellement dans l'effort pour restaurer, contre le dogmatisme impliqué par le formalisme pratique de Kant, qui sublime et hypostasie la catégorie du devoir, les principes fondamentaux du relativisme, tel qu'il ressort de la première *Critique* : d'une part réduction des concepts — et du concept de devoir comme des autres — à de pures formes vides de tout

contenu logique ou métaphysique, sans autre usage qu'un usage transcendantal, et d'autre part, corrélation synthétique constante de ces formes à des contenus empiriques, qui se trouvent être, dans la vie pratique, des représentations et des tendances psycho-sociologiques. Il est naturel que ce relativisme moral, encore inspiré de Kant lorsqu'il s'en écarte, — d'autant plus fidèle, même, au premier Kant, qu'il s'écarte davantage du second, — ait trouvé sa formule la plus nette dans l'analyse du concept qui constitue le pivot de la conversion Kantienne, et que ce retour au Kantisme de la première *Critique*, s'il continue à s'affirmer dans les autres parties de l'*Einleitung*, y soit cependant justifié par des arguments moins directs, et, peut-être moins décisifs. Aussi, sans suivre Georg Simmel dans le détail de la critique qu'il entreprend, d'après la même méthode, des autres concepts moraux, nous bornerons-nous à analyser succinctement sa critique du concept d'égoïsme, qui fait exactement pendant à celle du concept de devoir, — l'égoïsme jouant dans les systèmes naturalistes le même rôle que le devoir dans les systèmes idéalistes, — et qui présente cet intérêt capital, de montrer que son analyse, résolument et systématiquement critique, s'applique avec la même rigueur et la même acuité aux systèmes les plus opposés.

Lorsqu'on érige l'égoïsme en principe explicatif et en norme de la vie morale, on pose en principe, ou bien qu'il est plus naturel que l'altruisme, ou bien qu'il est seul possible théoriquement, étant données les conditions de la connaissance, nécessairement rattachée au moi, ou bien, enfin, qu'il est seul psychologiquement réel. Trois grossières erreurs, répond Georg Simmel : une erreur scientifique reposant sur l'hypostase fausse du concept de nature, une erreur théorétique reposant sur l'hypostase fausse du concept de moi, enfin une erreur psychologique provenant de la méconnaissance des corrélations qui s'établissent entre l'individu et le milieu social. Et la critique simmélienne s'achève dans l'analyse des devoirs envers soi-même, dont la seule existence démontre suffisamment qu'il n'y a pas, entre l'égoïsme et l'altruisme une opposition si radicale qu'on le croit communément, et qu'au contraire ils se rejoignent dans la sphère du devoir et de l'idéal comme dans celle du réel.

Et d'abord, qu'entend-on dire, lorsqu'on affirme que l'égoïsme est plus naturel que l'altruisme? Ce concept de nature, ou de

naturel, n'est, en réalité qu'un nom, une qualification purement extrinsèque du réel, dont il définit la *ratio cognoscendi*, non la *ratio essendi*. Ce que nous entendons par naturel, c'est ce qui nous apparaît, d'une part, comme fréquent, typique, constant, d'autre part comme antérieur, et enfin comme simple.

L'égoïsme est-il donc plus fréquent que l'altruisme? Il est plus aisé de préjuger de cette question, comme le font les conceptions utilitaristes, que de la résoudre d'une façon satisfaisante. Il est très difficile de déterminer, à propos d'un acte particulier, s'il a été accompli par égoïsme ou par altruisme. Vivant dans le milieu social, nous ne pouvons être purement, absolument égoïstes. Plus étendus et variés sont nos rapports avec les autres hommes, plus fréquemment nous sommes forcés, dans notre intérêt même, de tenir compte des intérêts d'autrui ; et les intentions égoïtses elles-mêmes ne peuvent être poursuivies que dans des formes sociales qui les contrarient. C'est un fait aussi que les efforts en vue du bonheur personnel n'atteignent pas ce dernier immédiatement, mais seulement par l'intermédiaire d'objets extérieurs, et principalement d'objets humains, auxquels il est nécessaire de s'attacher et de se donner. Par conséquent, s'il est vrai que le besoin d'unité, qui caractérise la pensée métaphysique, nous pousse à rechercher dans l'égoïsme, plutôt que dans l'altruisme, le principe explicatif de la vie sociale, il ne s'ensuit en aucune façon qu'en fait, et dans la réalité, l'égoïsme puisse être saisi comme le mobile unique de notre activité.

Dira-t-on que l'égoïsme est plus naturel que l'altruisme parce qu'il entre en jeu avant lui? Cette assertion n'offre pas moins de prise à la critique que la précédente. Nous ne connaissons rien de l'homme pré-social, qui n'est vraisemblablement qu'un mythe : or c'est un fait que, dans les sociétés primitives, le groupe était tout, imposant aux individus le sacrifice de leur personne et de leur vie — sacrifice qui pouvait leur paraître léger, puisqu'ils n'avaient qu'une faible conscience de leur individualité, en tant que distincte du groupe — : en sorte que l'altruisme paraît avoir été un instinct primitif, antérieur à l'égoïsme même. Si, d'ailleurs, dans les sociétés primitives, ce sont les qualités physiques, force, puissance, richesse, etc... auxquelles s'attache d'abord une valeur morale, c'est là encore une preuve que les valeurs morales ont été tout d'abord des valeurs sociales, c'est-à-dire des valeurs altruistes. C'est parce que

la fin de la vie humaine était une fin sociale, à savoir l'utilité du groupe, que l'existence des forts, des puissants, des riches, etc... était considérée comme un bien, et celle des faibles comme un mal. La tendance altruiste n'est donc pas moins originelle que la tendance égoïste. D'ailleurs, en admettant même qu'elle le fût moins, serait-ce une raison pour conclure qu'elle est moins naturelle? Est-ce que le sentiment de la famille est moins naturel que la faim parce qu'il apparaît plus tard, et la croissance de la barbe moins naturelle que celle des cheveux, pour la même raison ?

On voit par là combien peu fondé est le raisonnement qui, de ce que l'égoïsme est antérieur à l'altruisme, conclut qu'il doit être dépassé, et que l'ordre de la moralité doit s'élever au-dessus de l'ordre de la nature. D'abord, si l'égoïsme est antérieur à l'altruisme, ne comprend-on pas qu'il tirera forcément avantage de cette antériorité? Et en effet, vouloir lutter contre lui, s'il est naturel, n'est-ce pas aussi fou que de vouloir vaincre une nécessité naturelle? L'argument se retourne donc contre ses auteurs. C'est pourquoi les doctrines morales et économiques, dont le mot d'ordre est déchaînement de l'égoïsme, invoquent le caractère naturel de cette tendance. Ce que nous considérons comme le plus naturel, c'est en réalité ce à quoi nous attachons une valeur supérieure : le naturel ne peut être érigé en norme idéale, la diversité des idées que nous nous en faisons faisant obstacle à ce que ce concept acquière une véritable unité, et laissant toujours subsister en lui une foule de contradictions. Inversement nos idées et nos normes pratiques qui possèdent cette unité ne sont jamais que des vues unilatérales et partielles de la nature, car, ne résidant pas en elle, elles ne sont que des abstractions prises sur elle d'un point de vue anthropomorphiste. Le concept d'égoïsme est une abstraction de ce genre; quant au concept de raison, que l'on oppose à l'égoïsme naturel, il n'a pas, par lui-même, de signification pratique. La raison est une fonction psychologique, dont le rôle est d'ériger certains états en connaissances : elle n'a rien, par elle-même, de commun avec la moralité. On ne peut l'ériger en idéal pratique qu'en l'hypostasiant, comme le concept de nature, c'est-à-dire en lui attachant arbitrairement, à elle qui n'est en somme que le véhicule, la forme de certains états psychologiques, un contenu qui lui est étranger, et en portant à l'absolu cet assemblage artificiel. L'opposition de la sensibilité et de l'égoïsme avec l'altruisme et la raison n'est donc, en définitive

que l'opposition arbitraire de deux concepts sans contenu réel.

Dira-t-on, enfin, pour justifier le caractère naturel que l'on prête à l'égoïsme, qu'il est le principe le plus simple auquel puisse aboutir la réduction à l'unité de nos mobiles? C'est là encore une erreur absolue. Nombre de nos actions sont commandées par des tendances altruistes inconscientes, ou devenues telles. L'individu n'est en somme que le produit d'influences sociales, qui se sont intériorisées; et loin qu'il faille chercher dans l'égoïsme le principe heuristique de l'analyse psychologique et morale, ce rôle revient de plus en plus, dans la morale psychologico-historique, à l'altruisme. La théorie darwinienne de la lutte pour la vie, qui fait de la force des individus et de leur triomphe mécanique sur leurs concurrents le seul facteur décisif pour l'existence d'une espèce, méconnaît ce fait d'une importance capitale, que la faiblesse est souvent une cause de force. C'est, par exemple, le cas, dans toutes les espèces, pour les femelles : plus faibles que les mâles, elles n'en ont pas moins subsisté. Et pourquoi, sinon parce que leur existence était nécessaire au maintien de l'espèce? Pourquoi, sinon parce qu'à côté de l'égoïsme de l'individu, il y a place pour un égoïsme de l'espèce et du groupe, qui est déjà de l'altruisme? Cet égoïsme du groupe est, dans la société humaine, le point de départ de tout le développement moral, qui s'accomplit, comme on l'a vu, par l'intériorisation progressive, dans la conscience de l'individu, des exigences sociales.

Il ne reste donc rien de la conception suivant laquelle l'égoïsme serait plus naturel que l'altruisme. Voyons maintenant s'il n'est pas possible de l'ériger en principe de la vie morale en s'appuyant sur la théorie de la connaissance.

Tout l'univers, dit-on, est donné dans ma représentation : je ne puis donc sortir de mon moi, et ma volonté ne peut poursuivre que des fins pour moi. — Mais d'abord, si l'on admet le principe de l'idéalisme subjectif, la qualification des actions en bonnes ou mauvaises n'en sera touchée en aucune manière ; si les concepts d'égoïsme et d'altruisme se trouvent dépassés, il n'en subsistera pas moins une possibilité de différencier moralement les divers moments ou modes de notre activité, supposée égoïste dans son ensemble. D'autre part, le concept d'égoïsme n'ayant de sens que par sa corrélation au concept d'altruisme, là où l'altruisme serait démontré impossible, quel sens aurait l'égoïsme? Ce ne serait plus qu'un mot vide de sens, quelque chose, dit Simmel, comme le concept de Dieu dans le pan-

théisme. Du simple concept d'action il est absolument vain de vouloir extraire un contenu quelconque, égoïste ou altruiste. De ce que je suis le sujet de mon activité, on n'est pas fondé à conclure que j'en suis également l'objet. D'ailleurs, si l'idéalisme subjectif m'interdit de sortir de mon moi, ne fait-il pas, en retour, des autres personnes, en tant que je me les représente, une partie de ce moi, en sorte que m'attacher à moi, ce n'est pas nécessairement me détacher d'autrui, et qu'en définitive il n'y a pas de place, dans une telle conception, pour un égoïsme véritable, c'est-à-dire pour un égoïsme opposé à l'altruisme? Au fond, l'erreur de l'idéalisme subjectif provient de ce qu'il méconnaît que, dans la vie morale, il s'agit uniquement de la relation du moi empirique au toi empirique, — relation à laquelle il est absolument indifférent que les deux termes entre lesquels elle s'établit fassent partie intégrante d'un même moi absolu. Si, abandonnant délibérément le monde métaphysique, on se place dans celui de l'expérience, force est de reconnaître que les relations réelles entre les états que je rattache à moi comme sujet, et ceux que, bien que donnés dans ma représentation, je considère comme m'étant étrangers, sont des plus diverses, et ne peuvent s'exprimer par un seul concept, que ce concept soit celui d'égoïsme ou celui d'altruisme. Dans chaque conscience existent et se fondent deux tendances principales : la tendance à se donner à ce que les autres font ou éprouvent, et la tendance à vouloir ou à éprouver le contraire d'autrui. La première l'emporte chez les natures faibles et sensibles, la seconde chez les natures dures et insensibles; mais jamais ni l'une ni l'autre ne disparaît absolument. Quant au concept de « moi », il est, en dernière analyse, un concept purement formel, si étranger à tout contenu psychologique déterminé, que les tendances les plus opposées peuvent s'y incorporer également; il ne définit que le cercle par lequel nous marquons les frontières du tout de notre représentation; il n'est qu'un cadre, non une substance, non une réalité saisissable et représentable.

Si, maintenant, quittant le point de vue de la théorie de la connaissance pour celui de la psychologie, on prétend trouver dans l'égoïsme le mobile réel de toutes nos actions, on tombe dans une erreur psychologique, dont la source est le besoin arbitraire de ramener à l'unité la diversité des contenus empiriques de la conscience.

En admettant même que, originellement, le dévouement à autrui et le sacrifice de soi n'aient été que des moyens en vue de fins

égoïstes, cela ne prouverait pas encore que l'égoïsme fût seul réel : car ce qui n'est d'abord qu'un moyen devient souvent une fin au cours du développement mental : la finalité psychologique se déplace incessamment, et, par ce transfert, l'égoïsme se mue en altruisme. Cette transmutation, si fréquente dans la conscience individuelle, est plus manifeste encore dans la conscience sociale : c'est ainsi, par exemple, que les mesures d'assistance envers les malades et les déshérités, dictées tout d'abord par le souci de l'utilité sociale, ont fini par prendre une valeur altruiste et morale indépendante de toute considération d'intérêt collectif. Au surplus, d'autres processus que le transfert ont les mêmes résultats : ainsi, entre autres, la généralisation et l'objectivation progressives des valeurs. Les autres hommes n'ont d'abord de valeur pour nous qu'en tant qu'ils nous sont utiles. Nous nous habituons ainsi à apprécier la valeur d'une vie, non d'après ce qu'elle renferme en elle-même de plaisirs ou de douleurs, mais d'après les services qu'elle rend au développement de la civilisation. Et ce critérium de la valeur, nous en venons à nous l'appliquer à nous-mêmes : nous cessons, dès lors, d'estimer la valeur de notre propre vie d'après la somme de nos plaisirs et de nos peines, pour l'estimer d'après l'étendue des services que nous rendons à la société; et, en fin de compte, l'égoïsme du début se retourne contre lui-même, pour céder la place à l'altruisme. Ainsi notre conscience s'organise progressivement autour de deux intérêts altruistes fondamentaux, qui marquent deux étapes successives du même processus psychologique, l'intérêt pour une norme objective et l'intérêt pour les autres hommes. En érigeant en une norme objective la valeur qu'il attribue, d'abord pour lui seul, à l'argent, l'avare en vient à s'intéresser à la fortune des autres, et à déplorer, pour eux, qu'ils la gaspillent ou qu'ils la donnent. Nous assistons ici encore à cette transformation progressive du subjectif en objectif, dont l'analyse du concept du devoir nous a donné un premier exemple : les représentations subjectives fréquemment données, qui s'harmonisent avec l'ensemble de notre savoir et de nos tendances revêtent naturellement la forme de l'objectivité; et cette transformation de notre idéal subjectif en un idéal objectif est facilitée par l'effacement du sentiment de notre moi, devant l'aperception de l'ensemble des sujets et des intérêts humains, dont la neutralisation les uns par les autres ne laisse plus subsister à nos yeux que la réalité de l'espèce.

L'égoïsme et l'altruisme se pénètrent ainsi mutuellement d'une façon si intime qu'au premier examen il apparaît impossible de les dissocier. Une analyse plus approfondie prétendra peut-être saisir, au delà de leur multiple combinaison à la surface de la vie psychologique, la tendance unique dont ils dérivent. Mais cette analyse se trouvera fatalement conduite à dépasser le point de vue de l'égoïsme, pour mettre en lumière la relation qui unit l'action particulière avec le tout de la personnalité, dans laquelle l'égoïsme et l'altruisme fusionnent intimement, sans que jamais l'opposition logique des deux concepts empêche le passage psychologique de l'un à l'autre. La fusion de l'égoïsme et de l'altruisme en un tout indissoluble est particulièrement manifeste aux premiers stades de l'évolution sociale, alors que l'individu n'a pas encore nettement circonscrit les frontières de sa personnalité, ni délimité exactement le cercle de ses intérêts propres. Tant que l'étendue du groupement social ne dépasse pas les limites de la famille antique, on ne peut même pas dire que l'action individuelle soit la résultante de la combinaison des tendances altruistes et des tendances égoïstes : l'altruisme et l'égoïsme sont encore indifférenciés, et n'ont pas d'existence propre. Mais même dans les groupes plus étendus il est impossible de saisir l'égoïsme ou l'altruisme à l'état pur. Tout groupe social est nécessairement un groupement partiel : aussi, si le souci de l'intérêt du groupe est, par opposition au souci de l'intérêt individuel, un sentiment altruiste, c'est en même temps, par opposition au souci de l'intérêt de groupes plus étendus, un sentiment égoïste. L'altruisme, en somme, n'est jamais qu'un égoïsme de groupe, et les termes opposés d'égoïsme et d'altruisme ne sont que des dénominations *a potiori* pour une même réalité envisagée de points de vue opposés. La croyance en l'existence d'un moi absolu, d'une âme douée d'une unité substantielle, conduit à tenir pour plus radicale qu'elle ne l'est en réalité l'opposition de l'intérêt de l'individu et de l'intérêt d'autrui. Mais, lorsqu'on a reconnu que le moi n'est, en définitive, que le point de rencontre des cercles sociaux, la résultante des influences sociales, qui sont comme les fils dont il est tramé, on comprend aussi que son unité ne peut être d'une autre nature que celle de la société, unité qui n'est point celle d'une substance, mais celle qui résulte de la réciprocité d'action de ses parties. La corrélation de l'égoïsme et de l'altruisme est ce qui constitue l'unité du moi, comme la réciprocité

de l'acte de donner et de l'acte de recevoir est ce qui constitue l'unité du groupe social. De ce point de vue encore, qui dominera plus tard le relativisme social, l'opposition logique des deux concepts, en apparence irréductibles, d'égoïsme et d'altruisme, se résout en une corrélation vivante.

Un fait privilégié, — l'existence des devoirs de l'individu envers soi-même, — apporte à la réalité de cette corrélation une dernière confirmation. Il est évident que ces devoirs n'ont pu être sentis qu'à un stade déjà élevé du développement de la civilisation, après que la notion des devoirs envers autrui fut pleinement constituée. L'idéal moral, ainsi construit, se réfléchit alors, en quelque sorte, vers l'individu : par une sorte d'intériorisation de la moralité imposée socialement, les devoirs envers autrui prirent d'abord appui, dans l'individu, sur le sentiment de sa dignité, qui, par sa permanence au-dessous de tous les états de la conscience individuelle, assurait l'unité de la personnalité ; puis les sentiments égoïstes eux-mêmes en vinrent à prendre appui sur ce sentiment fondamental, et à revêtir par là la forme du devoir et de la moralité. Si la moralité parfaite est, peut-on dire, une sorte d'égoïsme embrassant les intérêts de toute l'humanité, inversement, l'égoïsme parfait peut être défini comme une sorte de moralité de l'individu envers lui-même. Ces deux mouvements, l'un qui va de l'individu à l'humanité dans son ensemble, l'autre qui va de l'humanité dans son ensemble à l'individu, sont deux mouvements corrélatifs, qui déterminent à des titres divers la moralité moderne. C'est ainsi que le souci de la conservation personnelle, d'abord purement instinctif, a pu revêtir la forme du devoir, au terme d'un processus qui va de la prohibition sociale du meurtre au devoir moral, intérieurement senti, de respecter la vie d'autrui, — sentiment altruiste — et de là au devoir de respecter la sienne propre, — sentiment égoïste, mais moral en même temps, et où subsiste beaucoup de l'altruisme dont il dérive. Il en va de même du sentiment de l'honneur, condensation psychologique d'une foule de sentiments sociaux ; et en effet, ce que l'on défend, en défendant son honneur, c'est en réalité l'honneur ou l'intérêt d'une collectivité, famille, corporation, patrie, humanité. Qu'on considère, de ce point de vue, l'honneur de la femme : on apercevra aisément derrière le devoir intérieurement senti de le conserver intact, le devoir de sauvegarder certains intérêts essentiels de la famille et de l'ordre social.

*
* *

Ainsi, l'analyse critique des concepts d'égoïsme et d'altruisme aboutit, comme celle du concept de devoir, à les résoudre en deux facteurs corrélatifs : une pure forme, sans contenu logique, d'une part, et d'autre part, s'incorporant à cette forme, des contenus psychologiques résultant d'influences sociales. Loin de pouvoir être définie *in abstracto*, par des concepts érigés en principes, et déroulant analytiquement leurs contenus, la moralité est une réalité complexe et concrète, produite par l'interaction de causes sociales, historiques, psychologiques et théoriques, et constituant un ensemble synthétique. D'où la nécessité de dissoudre les concepts moraux sur lesquels s'édifient les diverses systématisations philosophiques de la vie morale, pour saisir directement la réalité qu'ils cachent. Les concepts de bonheur, de mérite et de démérite, de liberté, de fin suprême de la vie partageront la fortune des concepts d'égoïsme, d'altruisme, et de devoir, et seront dissous de même façon, sans que les analyses entreprises par Simmel de ces concepts, toujours intéressantes par la richesse et la précision de leur détail, ajoutent à son relativisme moral des caractéristiques nouvelles.

Ce qui caractérise essentiellement *l'Einleitung*, et permet de la situer dans le mouvement moral et philosophique contemporain, c'est la conception positive de la réalité morale qui s'y fait jour après la dissolution des concepts philosophiques. Cette réalité n'est point quelque chose d'immuable et de tout fait : elle est l'œuvre progressive de la vie. Cette vie est d'abord la vie de la société, parce que l'individu psychologique n'a pu vivre d'une vie indépendante qu'au terme d'une longue évolution sociale par différenciation croissante, dont le résultat a été de dissoudre en une multitude de consciences personnelles la conscience sociale, d'abord seule réelle. Mais, si la société, avec ses besoins et ses intérêts, est le milieu où germe la moralité, et si les progrès de cette dernière sont corrélatifs aux transformations historiques de la réalité sociale, ce n'est pas à dire pourtant qu'elle soit donnée tout entière dans la société. Bien au contraire, il n'y a de moralité véritable qu'à partir du moment où les suggestions et les exigences sociales s'intériorisent dans les consciences individuelles; et, loin de consister dans la soumission passive aux ordres de la société, la moralité consiste bien plutôt dans la prise de conscience, par l'individu, des conditions sociales

imposées à l'exercice de son activité, dans l'adoption réfléchie de ces exigences, c'est-à-dire, en définitive, dans un effort de sincérité. Qu'est-ce à dire, sinon que la moralité est une forme de vie essentiellement personnelle, corrélative à une matière sociale faite des exigences pratiques du groupe, et qui, si elle se dégage historiquement de l'évolution de cette matière, en est cependant, à bien des égards, indépendante?

Ainsi, tandis que l'école sociologique française définit la moralité comme un « *fait* » objectivement donné, et ce fait comme un « *fait* » *social*, le relativisme simmélien la définit au contraire comme l'*aboutissement psychologique d'un progrès* qui va de la matière sociale à la forme individuelle, et, dans un sens, de l'objectif au subjectif. Il est vrai qu'en un autre sens, à mesure qu'elle prend conscience de sa valeur universelle, devant laquelle s'efface le caractère contingent de la personne, l'exigence morale tend aussi, en retour, à s'objectiver. Mais ce processus d'objectivation est, comme le processus inverse, un phénomène psychologique; et, en dépit de son objectivité, la moralité, en tant que forme de vie, reste toujours une réalité psychologique, une œuvre de la pensée individuelle, travaillant sur une matière sociale et sous l'empire de conditions déterminées. Par là se trouve élégamment résolu, dans l'ensemble, le problème si délicat de faire à la société et à l'individu, à la sociologie et à la psychologie leur part dans la constitution de la moralité. Quelles que soient les réserves appelées par cette solution — il paraît, en particulier, difficile d'admettre que la motivation psychologique de l'obligation morale soit nécessairement aussi obscure et inconsciente que le prétend G. Simmel —, nul doute que, par l'effort de compréhension dont elle témoigne, elle ne paraisse aux yeux de beaucoup, préférable à la solution radicale de l'école sociologique française. Né historiquement du traditionalisme, par l'intermédiaire du positivisme, qui en a conservé toutes les thèses essentielles, le sociologisme français est resté imbu du préjugé traditionaliste de l'immutabilité humaine; contraint, au surplus, de se borner pour ses débuts à l'étude des sociétés rudimentaires ou primitives, où la simplicité des institutions et la rareté des documents rendent son œuvre plus facile, il n'a pas su résister à la tentation de transposer tels quels ses premiers résultats dans le domaine de la morale. Il n'a pas compris que la moralité, telle qu'il la définissait, n'était pas la moralité d'aujour-

d'hui, mais seulement, en quelque sorte, son embryon; et par une assimilation forcée du moral au sacré, il a méconnu trente siècles de différenciation sociale et d'individualisation. Par ses origines, au contraire, la pensée simmélienne se rattache à l'historisme allemand et au psychologisme de Lazarus et Steinhall, qui, tout en faisant baigner l'individu dans la réalité sociale, ont évité l'écueil du réalisme et du dogmatisme sociologique, et qui, en mettant en lumière les conditions historiques de l'évolution sociale, en la représentant comme l'évolution d'une conscience aboutissant à la conscience individuelle, avaient ouvert les voies à une conception à la fois sociologique, historique et psychologique de la moralité. Cette conception qui replonge la moralité, comme le droit, dans le cours de l'évolution générale, sociologique et psychologique, de la vie humaine, qui la rattache à tout l'ensemble des tendances, des sentiments, des représentations et des concepts dont elle est formée dans la conscience sociale et dans la conscience individuelle, et qui la définit, en fin de compte, comme une sorte de « *Synthèse subjective* » *de facteurs* (sociaux et individuels, subjectifs et objectifs, pratiques et théoriques) *corrélatifs*, — synthèse sociologique par sa matière et psychologique par sa forme —, cette conception si complexe et si compréhensive pourrait, semble-t-il, être assez bien définie par le terme d'*humanisme moral*, qui s'impose également pour caractériser le positivisme complet de l'auteur de la *Synthèse subjective*. Quoique Simmel n'ait pas subi directement l'influence d'A. Comte, pour qui, d'ailleurs, la synthèse subjective était exclusivement sociale, il n'est pas douteux qu'en effaçant les caractères conceptuels et métaphysiques de la moralité, en l'intériorisant à la vie et à la conscience humaines, il n'ait retrouvé une des inspirations les plus profondes du positivisme, méconnue par les moralistes français qui font profession, tout en définissant la moralité comme un fait, — et comme un fait objectif —, tout en en niant le caractère synthétique et le caractère subjectif, de continuer le positivisme. Nul doute, d'autre part, qu'en nous faisant assister à la condensation des exigences sociales dans les consciences individuelles, et à l'intériorisation psychologique de la synthèse morale, Simmel n'ait heureusement comblé une des plus graves lacunes de la morale comtiste, qui, pour avoir méconnu la réalité de l'individu psychologique et son rôle dans la constitution de la moralité, a découronné, en quelque sorte, l'évolution humaine et la moralité elle-même.

Cette synthèse subjective, œuvre de l'évolution humaine, est commandée par des exigences pratiques, et l'humanisme socio-psychologique se précise, par là, en pragmatisme. C'est parce que la moralité a sa source première dans les exigences pratiques de la vie sociale, qu'il serait vain de vouloir la *fonder* sur une vérité dogmatique. Les vérités théoriques n'étant, elles-mêmes, que la condensation logique des croyances utiles à la vie, et qui conduisent au succès, à plus forte raison en est-il de même de ce que nous appelons les vérités morales. Les vérités ne sont, comme les concepts, que les formes, les types, où nous intégrons les contenus constants de notre expérience pratique. La tradition, dans la société, la constellation, dans la conscience individuelle, régissent cette sommation du psychologique en logique. Et, par là encore, le relativisme simmélien prolonge et complète le Comtisme. En effet, si l'on a pu soutenir qu'il y avait, dans l'humanisme sociologique de Comte, une sorte de pragmatisme sous-jacent, au moins faut-il convenir que le pragmatisme simmélien, parce qu'il prend appui sur l'analyse de la vie psychologique, a une autre consistance et une autre précision que le pragmatisme comtiste, fondé sur une théorie trop générale de la nature humaine.

Enfin, la synthèse subjective, immanente à l'humanité et aux consciences individuelles, qui constitue la réalité morale, n'est pas seulement l'œuvre de processus socio-psychologiques en quelque sorte empiriques : elle suppose des *a priori*. Et c'est par là que l'humanisme moral et le pragmatisme rejoignent le criticisme kantien. La vie morale n'est pas seulement une synthèse au sens que donnait à ce mot l'auteur de la *Synthèse subjective*; c'est-à-dire au sens d'une organisation des connaissances, des sentiments et des tendances par la conscience humaine : c'est aussi une synthèse au sens kantien, c'est-à-dire au sens d'une corrélation pensée entre les catégories *a priori* et le donné. Sur ce dernier point encore, la comparaison entre le comtisme et le relativisme simmélien est à l'avantage de ce dernier. Quoiqu'il y ait certainement dans le positivisme de Comte une théorie de la connaissance implicite, comme l'a soutenu M. Boutroux, — de même qu'il y a une théorie de la nature humaine et une psychologie sous-jacentes, — c'est tout de même par un tour de force peu commun que Comte a pu édifier sa théorie de la science et de l'activité humaine sans lui donner, comme fondations, une critique de la faculté de connaître. La doctrine de G. Simmel échappe

aux périls de cette aventure, en prenant délibérément appui sur une théorie de la connaissance dont le kantisme lui fournissait les directives. Mais la théorie kantienne de la connaissance, trop abstraite, faite d'ailleurs pour la connaissance mathématique et la connaissance physique, dont les contenus sont relativement immuables, avait besoin d'être assouplie pour s'appliquer aux contenus sociaux et psychologiques de la vie, et pour en suivre l'évolution. Les *a priori* qui régissent l'information des contenus de la vie pratique ne seront donc plus, comme chez Kant, des catégories immuables, éternelles, inertes : appelés à jouer un rôle passager dans l'information de la vie, ils ne seront plus que des orientations provisoires de la pensée. Il ne sera pas non plus possible d'en dresser, architectoniquement, la table, tant ils sont divers. Enfin leur *a priorité* ne sera que relative aux contenus qu'ils informent, et force sera souvent de reconnaître qu'ils ne sont, par eux-mêmes, que le résidu logique d'une sommation psychologique de contenus préalables, commandés, eux aussi, par d'autres *a priori* et ainsi de suite à l'infini. Aussi est-ce justement que Simmel a qualifié d'atomisme éthique cette conception du chimisme mental.

La réalité morale est ainsi, en dernière analyse, l'œuvre de l'évolution humaine, cette évolution étant essentiellement celle d'une pensée, et d'une pensée orientée vers la pratique, pour laquelle les concepts théoriques ne sont que des lieux de passage, ou, si l'on veut, des échelons successifs. Le relativisme simmélien est dominé par cette idée de l'évolution de la vie, créatrice de la moralité, comme le bergsonisme est dominé par l'idée de l'évolution de la vie, créatrice de la conscience. Sans vouloir pousser trop loin le rapprochement, on ne peut pas s'empêcher d'être frappé des analogies qui ressortent, dès à présent, de la comparaison de ces deux systèmes, analogies qui ne feront, par la suite, lorsque la doctrine simmélienne s'achèvera en une conception de l'unité de la vie dans ses couches plus ou moins profondes, que s'accentuer davantage. Même conception de l'évolution, même pragmatisme, même idée du rôle et de la valeur des concepts abstraits. On conçoit donc dans une certaine mesure que Simmel passe aux yeux de ses compatriotes, pour une sorte de Bergson allemand, — du moins quant au « contenu » philosophique de sa doctrine, sinon quant à sa « forme ».

(*A suivre.*) A. MAMELET.

QUESTIONS PRATIQUES

L'ÉDUCATION SEXUELLE

Me sera-t-il permis de revenir, après une année entière écoulée, sur la thèse soutenue devant la *Société française de Philosophie* par M. le Dr Doléris et la discussion qui s'en est suivie au sein de la *Société* sur l'éducation sexuelle? Il semble en effet que ce soit une des questions les plus importantes que la pédagogie moderne puisse se poser. La préparation des enfants n'est généralement pas suffisante pour leur permettre d'éviter des surprises physiques parfois douloureuses et toujours dangereuses. L'instruction qu'ils ont acquise par leurs maîtres ne les aide d'un autre côté que très peu à résoudre les conflits essentiels qui peuvent surgir dans leur conscience. On leur a tout appris, excepté à se diriger eux-mêmes dans une des circonstances les plus difficiles de la vie humaine.

Le problème posé par l'enseignement pratique suppose cependant un autre problème que la morale seule est appelée à résoudre. Il faut avant tout savoir quel est le fondement rationnel de la morale sexuelle. Est-elle tout simplement un complexe de préjugés, — ce qui est d'ailleurs très difficile à croire pour les motifs que M. Durkheim a lumineusement développés? — Ou bien repose-t-elle sur des raisons solides qu'il est du devoir du philosophe de rechercher afin que le maître puisse l'enseigner d'une manière claire et scientifique à l'école? Tout en écartant méthodiquement la première solution, il est certain que la *Société française de Philosophie* a provoqué un débat de la plus haute importance sur ce très grave sujet — et il serait incontestablement utile que la discussion pût s'étendre aussi en dehors du cercle forcément limité de cette assemblée. Une foule de problèmes pratiques dépendent en effet de la solution que la pensée spéculative saurait donner à la question et la préoccu-

pation pédagogique, qui a provoqué la thèse soutenue par M. le Dr Doléris, ne serait qu'une seule face d'un problème autrement étendu.

Il est donc intéressant, je crois, de rechercher, avec la *Société de Philosophie*, la raison cachée des obligations que la conscience impose au point de vue sexuel. Pourquoi la continence est-elle un devoir, jusqu'où va-t-il, comment peut-on le justifier?

Kant avait déjà proposé une solution, qui paraît dériver de son système général de morale. Les relations sexuelles, dit-il, sont condamnables en tant qu'une personne sert d'instrument de plaisir à une autre personne, ce qui est contraire à la dignité de la personnalité libre de l'homme. Mais cette explication, qui peut être très intéressante en principe, peut sembler en fait insuffisante à cause de sa simplicité même. Il n'est pas difficile en effet de concevoir une multitude de cas où aucune des deux personnes qui ont le commerce sexuel ne peut être considérée comme servant de simple instrument à l'autre. Supposons que la liberté des sujets a été complète, que chacun se donne parce que cela lui convient et que leur intention incontestable a été de ne donner aucune suite à un court moment convenu. Peut-on accuser dans ce cas une des parties en présence de s'être rabaissée en se laissant devenir un simple instrument de plaisir, quand elle ressent de son côté les mêmes impressions exactement que son partenaire? Il s'agit de savoir enfin pourquoi une relation purement matérielle peut être contraire à la dignité morale de l'homme. C'est précisément ce que Kant a oublié de dire et il nous permet ainsi de douter ici de la valeur de son explication. Voilà les motifs pour lesquels, croyons-nous, la *Société de Philosophie* a rapidement écarté sur ce point les spéculations kantiennes.

On propose habituellement aujourd'hui une autre solution du problème, tirée des préoccupations de la justice sociale. La satisfaction de l'instinct sexuel en dehors du mariage, alors qu'une personne est liée par cette institution, est en effet la violation évidente d'un contrat intervenu, un mensonge et une injustice pour l'époux fidèle; par ses conséquences elle met en outre souvent dans une situation imméritée des tiers, tels des enfants, etc. Quant à l'amour vénal entre personnes libres de tout lien matrimonial, il provoque la prostitution, il encourage donc un des moyens les plus répugnants de l'exploitation sociale moderne ainsi que l'a constaté M. Parodi dans la séance de la *Société de Philosophie*.

Il faut remarquer cependant que ce raisonnement ne constitue pas encore une solution de la question qui a été posée et qui est de savoir s'il existe une raison *spéciale* qui puisse plaider en faveur de la moralité sexuelle. Il est difficile premièrement en effet de l'appliquer au cas possible où deux personnes tout à fait libres vis-à-vis d'elles-mêmes se donnent momentanément l'une à l'autre et ne pensent même pas que l'on puisse d'une manière quelconque se faire rembourser le plaisir donné par une valeur commerciale; le motif de leur liaison peut n'être qu'exclusivement la sympathie passagère qu'elles ressentent l'une pour l'autre; leur but est de ne la faire durer qu'un temps déterminé, après lequel chacune se croit libre de toute obligation envers l'autre et assume pour soi-même toutes les responsabilités et les conséquences possibles de leur acte. Ce n'est évidemment pas de la prostitution; il n'y a de même pas lieu de penser à une exploitation quelconque, chaque personne intéressée possédant par hypothèse amplement de quoi subvenir aux besoins matériels; la justice enfin n'a rien à voir au fond dans l'affaire, son devoir étant précisément de toujours garantir à chacun les moyens d'user librement de soi-même et de ce que l'on possède. Et cependant la situation est considérée comme essentiellement condamnable par la morale courante, qui est par hypothèse infaillible dans ses lignes générales. Cet exemple pourra montrer, je l'espère, qu'il ne suffit peut-être pas d'invoquer tout simplement la justice sociale pour expliquer les règles que la morale sexuelle nous impose.

On peut trouver d'ailleurs d'une façon assez intéressante le vice de l'argumentation si on essaye d'analyser logiquement l'application qu'on en fait à l'amour qui se vend. On dit que cet amour qui constitue la prostitution est moralement condamnable parce qu'il encourage une forme odieuse d'exploitation sociale. Mais pourquoi précisément cette forme d'exploitation est-elle odieuse, sinon parce que le plaisir sexuel donné dans ces conditions est quelque chose de tout à fait répréhensible? Les prémisses du raisonnement supposent donc, pour être vraies, la vérité de la conclusion et l'on prend pour donné ce qui est précisément à démontrer. Ceci nous fait penser qu'il doit exister une raison spéciale, qui ne préside à l'accomplissement que de la morale sexuelle seulement, et qui doit être étrangère aux arguments généraux de moralité et de justice que l'on a pu invoquer. Nous avons des obligations sexuelles, non seulement parce que, dans certains cas, la sincérité, la bonne foi et la réalité de

nos obligations contractées nous le commande; mais aussi pour une autre raison qu'il faut précisément chercher et trouver. Il faut donc retenir, comme un résultat acquis des développements qui précèdent, que l'acte sexuel est répréhensible, en tant qu'injuste, toutes les fois qu'il peut léser les intérêts d'autrui; il reste cependant encore à savoir en entier pourquoi, en dehors du mariage et dans tous les autres cas où l'opinion courante le condamne, il doit être considéré comme immoral par lui-même et pour lui-même.

C'est ce que M. Durkheim a essayé d'esquisser dans quelques passages du plus haut intérêt philosophique. L'acte sexuel, dit-il, est tout d'abord entaché d'une immoralité constitutionnelle, parce qu'il y a comme une profanation de la considération que toute personne doit inspirer à une autre personne, à ne pas respecter les frontières qui séparent les hommes, à permettre des contacts intimes, à ne pas dérober le corps, comme la vie intérieure, aux regards indiscrets. Mais, peut-on se demander, pourquoi doit-on réellement se dérober à tout contact corporel? Comment ce contact peut-il constituer une profanation? Pourquoi enfin le sentiment de pudeur dont on a parlé représente-t-il une obligation morale vraie et n'est-il pas tout simplement une réalité sentimentale? C'est à quoi nous ne voyons pas qu'il ait été répondu.

En même temps cependant que cette immoralité initiale, continue M. Durkheim, l'acte sexuel contient en soi de quoi la racheter. Cette profanation produit en effet d'autre part la communion la plus intime qui puisse exister entre deux êtres conscients. Les deux personnes qui se sont unies sexuellement ne font plus qu'une seule personne; une unité morale nouvelle est née qui enveloppe et comprend les deux autres. C'est pourquoi aussi, si la fusion devient chronique, il n'y a plus de profanation, puisqu'il n'y a plus en présence deux personnes distinctes, mais une seule. Et, au contraire, si, après un contact passager, chacun reprend son indépendance, la profanation reste intégrale et sans compensation. Ces indications feraient ainsi entrevoir, comment on peut rationnellement expliquer que l'acte sexuel soit un acte grave et solennel, qui lie moralement les sujets qu'il met en rapport.

Il nous semble que cette explication donnée par M. Durkheim correspond, à plus d'un point de vue, à la réalité. Elle n'échapperait cependant pas à certaines critiques que l'on voudrait lui opposer. Car, à lire attentivement le compte rendu de la séance pendant laquelle

la discussion a eu lieu au sein de la *Société de Philosophie* on ne peut arriver qu'à cette double alternative : ou bien l'auteur a voulu parler de la naissance d'une communion morale à la suite de l'abolition morale des sentiments de pudeur entre deux personnes ; — ou bien il a fait une allusion à un état de fait (le plaisir qui fait que les deux sujets communient par l'acte sexuel) et trouve dans ce fait la source de la personnalité morale nouvelle qui résulterait ainsi de la fusion des deux autres par une communication en quelque sorte psychologique. Et il y a lieu de faire quelques objections d'ensemble à ces deux hypothèses réunies, comme à chacune séparément. Dans les deux cas, en effet, l'explication ne peut pas comprendre les anomalies sexuelles essentiellement condamnables; il ne serait même pas impossible, au contraire, par un raisonnement très serré, de les excuser parfois en les faisant entrer dans la série des cas où l'acte sexuel est normalement permis! Ceci serait tout à fait suffisant pour démontrer que l'argumentation entière est fausse. Il est cependant encore facile de voir que la première hypothèse se présente sous une forme pour le moins bizarre : comment peut-on comprendre en effet qu'une « profanation » puisse arriver à produire : « la communion morale la *plus intime* qui puisse exister *entre deux êtres conscients* », ainsi que l'auteur le dit en propres termes? Comment peut-on admettre que le contact physique ou bien la confusion psychologique qui se produit au moment de l'acte sexuel entre deux personnes, puisse avoir au point de vue moral une valeur beaucoup plus haute que certaines autres situations moralement significatives, comme l'amitié sincère qui lie parfois les êtres humains, la reconnaissance, le sentiment de communion profonde et désintéressée de deux savants qui se communiquent leurs recherches, la sympathie qui se crée entre un grand artiste et ses admirateurs, etc., etc. Il est inadmissible que la seule violation de la pudeur puisse créer entre deux personnes une liaison que d'autres causes morales, autrement intéressantes, ne sont pas capables de produire. Nous croyons donc que, si l'intention de l'auteur a été celle que nous avons pu lui attribuer dans notre première hypothèse, son explication n'est probablement pas tout à fait exacte. Si, d'autre part, on prend notre seconde hypothèse et si l'auteur a voulu au fond prendre pour point de départ le fait du sentiment qui existe au moment de l'acte sexuel dans la conscience des deux sujets pour expliquer leur unification morale qui s'ensuit, on

pourrait raisonnablement se demander, en partant de quel principe moral il l'a fait, et ce serait précisément la question à laquelle il faut répondre pour résoudre le problème qui a été posé. On ne voit pas encore pourquoi le sentiment de plaisir sexuel aurait cette vertu significative et unique de pouvoir être érigé par lui-même, de simple fait qu'il est, en source d'obligations morales. Comment pourrait-il d'un seul coup faire confondre les principes distincts de deux personnalités morales en une seule réalité supérieure et indivisible? Même si psychologiquement il pouvait être vrai qu'il s'agisse d'une sensation par laquelle s'opère pour un instant la confusion entre deux personnes réelles, pourquoi doit-on admettre encore que cette sensation n'est pas, à un autre point de vue, tout simplement une illusion? Pourquoi, enfin, est-elle seule à avoir cette vertu magique, parmi tout le monde de sentiments divers qui agite à un moment donné la conscience complexe de l'homme? Toutes ces incertitudes nous donnent le droit de croire que les raisons données par M. Durkheim, quoique extrêmement intéressantes et aussi très rapprochées du reste de celles que nous allons maintenant nous-mêmes essayer d'esquisser, ne constituent pas encore une explication parfaite de la moralité sexuelle.

Nous allons donc essayer de présenter la raison des règles de moralité sexuelle. Notre explication est peut-être loin d'avoir l'attrait scientifique et parfois même l'originalité des conceptions discutées au sein de la *Société de Philosophie*, mais elle a cet avantage de n'être que la traduction des sentiments que le sens commun a depuis longtemps suggérés à la généralité des hommes, — et ceci peut devenir un titre des plus précieux, quand il s'agit de rechercher le fondement d'une règle morale en cours.

Nous croyons devoir rappeler premièrement que le devoir fondamental de l'homme, celui en lequel se résument peut-être tous les autres, est l'amour et le sacrifice pour ses semblables. L'altruisme absolu est donc l'idéal que la personne libre et morale tend à réaliser. Mais la société est nécessairement ainsi faite, qu'il est très difficile dans la plupart des cas de le voir se réaliser en dehors de l'institution familiale. C'est pourquoi les individus qui constituent la société se sont groupés instinctivement en formant de petites sociétés, les familles. La nécessité sociale de la famille à ce point de vue n'est pas, croyons-nous, à démontrer. Nulle part l'homme ne peut donner d'une manière plus intense et plus continue que dans

l'organisation familiale, la mesure de sa valeur morale. Il est naturel qu'un époux aime l'autre, il est naturel qu'un homme aime ses enfants plus que des étrangers, de même ses parents, etc. Il est au contraire incomparablement plus rare qu'une personne fasse pour d'autres qu'elle ne connaît pas les sacrifices, parfois très douloureux, qu'elle a l'habitude de faire pour les siens. Un père de famille travaille généralement pour ses enfants tout comme s'il travaillait pour lui-même. Son altruisme est complet et nous pouvons ainsi assister à une vraie confusion de plusieurs personnalités morales en une seule. La famille est donc un des moyens moralisants les plus efficaces, que l'humanité ait pu inventer. Nous avons par conséquent le devoir de nous créer une famille et de la rendre aussi parfaite que possible.

Mais le fondement de la famille est incontestablement l'union de l'homme et de la femme, parce qu'elle provoque l'apparition d'êtres humains nouveaux auxquels ou se lie indissolublement. Pour faire donc régner dans la famille toute la paix, tout le bonheur et tout l'altruisme désirable, il faut que le rapprochement initial qui s'effectue entre l'homme et la femme soit *aussi profond que possible.*

Il faut donc que l'époux se donne d'une façon absolue à l'autre époux. Pour arriver à cette fin il doit se donner en principe sans espoir ou même possibilité de retour. Toute sa personne devient pour ainsi dire la propriété morale d'une autre. Il se donne ainsi pour tout l'avenir et, pour que l'acte puisse avoir toute sa signification profonde, il se doit donner en tant que possible avec tout son passé. C'est pourquoi l'homme doit se préparer dès le début pour la vie familiale. Il doit garder intact tout ce qu'il importe de ne consacrer qu'aux rites de la famille. Or une des manifestations les plus personnelles de l'être humain est la manifestation sexuelle. Il doit donc se préparer pour la vie d'époux qui devient la seule fin désirable de sa vie sexuelle. On ne peut pas, psychologiquement, se donner tout entier à une personne d'un autre sexe, si, auparavant, on a eu d'autres liaisons sexuelles. On laisse toujours une parcelle, quand même on ne laisse pas une des meilleures portions de soi-même, dans les relations que l'on peut avoir eu avant le mariage. Il est impossible, dans ce cas, de faire le don absolu de soi-même, ainsi qu'on l'aurait fait si on s'était uniquement consacré à celle ou à celui que l'on choisira pour la vie. On réserve donc préalablement une partie de sa personnalité, au lieu de

l'offrir totale et sans aucune restriction à un seul époux.

C'est pourquoi, en principe, les relations sexuelles en dehors d'un mariage unique sont condamnables. Il faut, ainsi que le disait M. Durkheim, que la fusion soit chronique. Il faut qu'elle soit unique. Sans quoi l'on atteint le principe le plus vivant qui se trouve au fondement même de la famille. C'est ainsi que dans notre conscience à tous doivent s'expliquer les obligations morales auxquelles nous sentons être astreints au point de vue sexuel. Nous devons nous garder de toutes les façons pour l'être unique auquel nous devons nous consacrer absolument.

Ces conclusions sont celles auxquelles la généralité des hommes est arrivée inconsciemment. Peut-être ne sauront-ils pas toujours disserter d'une manière méthodique et serrée sur la question; mais les quelques considérations qui précèdent reflètent certainement la pensée intime du plus grand nombre d'honnêtes gens, elles indiquent le but auquel leurs raisonnements s'appliquent à arriver, quand les nécessités pratiques de la vie les forcent à méditer sur le grave problème de la moralité sexuelle. Et l'opinion populaire peut en pareille matière très souvent devenir une autorité.

Que faut-il penser cependant, en pratique, des résultats que nous avons atteints jusqu'ici? Les règles de morale sexuelle sont-elles réellement si sévères, si peu vivantes, si peu souples? Y a-t-il, dans tous les cas, une faute vraiment mortelle à essuyer le contact sexuel de tout autre personne que l'époux choisi pour la vie? Et la manière de vivre de la moyenne des hommes de notre temps n'a-t-elle été en réalité, comme elle le paraîtrait, qu'une suite d'atteintes aux principes les plus sacrés de l'institution familiale? Évidemment, cela ne pourrait pas encore être soutenu en pratique. La continence ainsi réglée serait souvent, comme le disait M. le Dr Doléris, un rêve, et un rêve dangereux et inhumain. Il faut donc chercher la solution à cette nouvelle difficulté qui surgit au cours d'une discussion complète sur le problème qui nous intéresse. Cette solution peut être fournie par une analyse de la nature des prescriptions morales.

Il est à remarquer en effet que les règles courantes de conduite imposées par ce que Kant appelait la raison pratique ne proposent pas, comme on le croit généralement, des buts réalisables dans l'activité quotidienne; chacune est en réalité, au contraire, un idéal, intangible à cause de son caractère absolu. La raison humaine conçoit des règles de devoirs; mais elle les place si haut, elle les

façonne par sa vertu idéalisatrice si parfaitement, qu'elle passe brusquement en les concevant de ce monde changeant et relatif de réalités imparfaites au sein d'une existence logique qui est fixe, absolue et par conséquent toute idéale.

Les prescriptions de la morale ne sont donc pour l'homme que des desiderata que la raison lui fait comprendre. Il nous est impossible en pratique, si l'on veut prendre un exemple, d'être bons d'une manière absolue, envers tous et dans toutes les circonstances, ainsi que la morale paraît nous le commander. La vraie signification de l'ordre de notre conscience est : soyons bons autant que cela ne nous sera pas impossible. Car les réalités mouvantes et complexes de l'âme humaine, de même que la multiplicité indéfiniment croissante des réalités sociales, ne permettent pas à notre conscience psychologique de posséder à deux moments différents deux états d'âme dont la valeur soit rigoureusement égale. Il nous est à jamais impossible d'être toujours, sans aucune défaillance, bons absolument. Ce que nous pouvons demander à nous-mêmes, au contraire. c'est l'intention pratique de nous rapprocher continuellement, en tant que cela nous est possible, de l'idéal de bonté absolue. Les réalités internes et externes jouent pour ainsi dire dans ce mécanisme le rôle de contrepoids, en s'opposant par leur essence même à la réalisation complète des rêves de perfection que notre raison se forge à elle-même. C'est ainsi que le rôle des prescriptions morales est de n'indiquer que la direction de l'activité humaine, sans pour cela pouvoir marquer une fin réalisable en entier à cette activité. La suite des réalités vivantes est en effet essentiellement indéfinie. C'est donc comme un simple idéal désirable qu'il faut envisager chaque règle morale de conduite. On a d'autant plus de mérite que l'on a pu s'approcher davantage de cet idéal, malgré les difficultés que la réalité a dû opposer dans un sens inverse. La gradation des valeurs morales se fait donc à la suite d'une étude très détaillée des circonstances de fait, d'après le nombre et la valeur des obstacles que l'on a pu surmonter. La série graduée des valeurs en morale est infinie dans un sens comme dans l'autre et personne ne saurait prétendre en avoir jamais atteint le terme.

C'est donc sous cet angle qu'il faut considérer le vœu de chasteté en dehors du mariage, auquel les considérations que nous avons essayées sur la moralité sexuelle ont abouti. L'organisation actuelle de la société humaine s'oppose forcément à la réalisation de

cet idéal. Chacun est plus ou moins moral à ce point de vue selon le rapport entre le degré de perfection auquel il a pu atteindre et les difficultés qu'il a eu à surmonter. L'homme et la femme sont ainsi mis dans une situation morale tout à fait différente, parce que les conditions sociales dans lesquelles ils se trouvent ne se ressemblent pas. Les nécessités qui font reculer la possibilité du mariage moderne à un âge relativement très avancé de l'homme et l'éducation inévitable qu'il reçoit aujourd'hui déterminent pour lui une position morale tout à fait spéciale qui fait que le vœu de continence absolue en dehors du mariage peut parfois devenir un attentat des plus nuisibles à la santé et à la dignité d'une personne. Ce serait une étude sociale très intéressante que de rechercher, dans notre société, tous les faits qui modifient ainsi la rigidité de chacune des prescriptions de notre morale, en la rendant si vivante et si souple. Mais ce n'est pas notre tâche de la faire en ce moment pour les règles de la moralité sexuelle. Nous croyons en effet avoir fait saisir le jeu de ce mécanisme spécial qui modifie d'après la réalité mouvante les obligations absolues que nous impose l'idéalité de notre raison, — et c'est tout ce que nous désirons, afin de répondre à l'objection sérieuse que nous avions nous-même opposée à la solution du problème qui nous préoccupe.

Nous croyons donc que le fondement rationnel des prescriptions de moralité sexuelle peut se trouver dans quelques considérations sur l'organisation familiale. Nous sommes très loin de prétendre que notre solution puisse être parfaite. Elle pourrait cependant être jugée intéressante à quelques points de vue. Il faudrait donc dire que l'on a des obligations sexuelles, parce que l'on ne doit se consacrer en principe qu'à un seul être au monde, l'époux ou l'épouse, afin de pouvoir créer une famille parfaite. Et il est encore à ajouter, ainsi que nous l'avons déjà remarqué, qu'en dehors des cas où cette obligation commande à l'homme une certaine retenue sexuelle, il doit encore être admis que les relations sexuelles sont naturellement répréhensibles, en vertu d'un principe beaucoup plus général, toutes les fois qu'elles peuvent avoir des conséquences injustes, directement, ou indirectement soit pour des tiers, soit même pour une des deux parties intéressées.

MIRCEA DJUVARA.

L'éditeur-gérant : MAX LECLERC.

Coulommiers. — Imp. PAUL BRODARD.

LE PROGRÈS SOCIAL

COMME SUBSTITUTION DE VALEURS

Qui ne se rappelle la merveilleuse poésie de Victor Hugo : « Ce qu'on entend sur la montagne »? D'un côté s'élèvent les voix innombrables de l'Océan sonore, le chant de gloire triomphale, l'hymne magnifique de joie immense, comme de mille harpes au temple de Sion, la louange sublime, éternelle, à la beauté de l'universelle création; de l'autre coté, les voix qui viennent de la terre, un tumulte de plaintes et de pleurs, d'injures et d'anathèmes, toute la douleur et toutes les larmes du genre humain : *L'une disait : Nature! et l'autre : Humanité!*

Mais la nature demeure immuable, éternelle ou, si elle évolue, comme le dit un mélancolique poète italien, elle suit un *si lungo cammin, che sembra stare.* L'humanité, au contraire, à travers luttes et douleurs, avance sûre d'elle-même sur la route des siècles et dans les voies de l'histoire. Un troisième poète génial d'une autre nation, Gœthe, nous donne à son tour la formule de ce progrès humain : *Der Mensch bleibet derselbe, die Menschheit schreitet immer fort.* Le type de l'homme se perpétue, avec ses vertus et ses vices, essentiellement identique; mais l'humanité marche toujours à de nouvelles conquêtes. Ces trois pensées de si différents poètes ne s'excluent pas, mais se complètent et s'éclairent.

Ce qu'en une lumineuse intuition devine l'âme du poète, la consciente méditation du penseur le confirme. Nous pourrions avoir, comme Turgot ou Condorcet, la foi dans le progrès social, ou y voir au contraire avec Georges Sorel une illusion de la bourgeoisie [1];

1. Pour l'histoire de cette idée voir Javari, *De l'idée du progrès*; Ferron; *Théorie du progrès*; Caro, *Problèmes de morale sociale*; G. Sorel, *Les illusions du progrès* (trad. italienne, 1910); De Majewski, *La science de la civilisation* (2e édition, Paris, 1910), *La théorie de l'homme et de la civilisation* (Paris, 1911), Siebeck, *Der Fortschritt der Menschheit*, in *Zur Religionsphilosophie*, Tübingen, 1907.

nous pourrions rechercher avec Vico et Herder la signification profonde de l'histoire, ou bien lui dénier tout sens et toute valeur avec Schopenhauer; nous pourrions essayer de déterminer la courbe et la raison du progrès dans les divers aspects de l'activité humaine, intellectuelle, morale ou économique, avec Proudhon, Georges ou Marx; mais nous ne pourrions nier que l'idée de progrès n'appartienne à l'ordre des notions de valeur, et qu'elle ne dépasse les catégories dont se servent les sciences physiques en général, fondées sur l'équivalence et l'indifférence des phénomènes. Dire qu'un ordre de faits a pour nous de la valeur, signifie qu'il a de l'intérêt pour nous, qu'il ne nous apparaît pas comme étranger, mais que nous le rapportons à notre activité. Sans aborder la question récemment débattue[1] de savoir si l'on peut parler en toute rigueur logique de jugements de valeur (question purement formelle et technique), l'important pour nous c'est que le jugement historique ne peut se ramener au concept de loi, au sens strictement naturaliste. Si l'on parle de lois historiques et sociales, c'est par simple analogie; car les faits humains et les jugements qui s'y rapportent, impliquent toujours un élément de valeur et d'originalité, et non une simple dépendance causale uniforme.

La question de savoir si le progrès humain est réel et quelles en sont les formes, ne relève donc pas exactement de la sociologie ni de l'histoire, disciplines descriptives qui étudient l'activité humaine collective telle qu'elle se manifeste dans l'espace et dans le temps; et elle ne relève pas non plus de la morale sociale, science normative, qui partant du fait donné éthico-social, se propose de le modifier et de le renouveler, en vue d'une fin idéale de perfection. De même qu'il y a une psychologie et une morale de l'individu, de même la sociologie examine les diverses formes que la société humaine a prises chez les différents peuples et dans le cours des temps, et elle les considère de la même manière objective dont les sciences physiques considèrent les phénomènes de la nature. Mais comme il s'agit de formes qui ont une valeur, la morale sociale intervient, ainsi que Höffding le note justement, pour les apprécier dans leur rapport à l'idéal de la vie sociale, c'est-à-dire dans leur rapport au développement ultérieur de la vie humaine. Or le problème du progrès

1. B. Croce, in *Logos, Internationale Zeitschrift für Philos. der Kultur*, I, 1910.

social et de ses formes suppose assurément le fait de l'activité sociale qu'étudie la sociologie, ainsi que l'appréciation et le perfectionnement de ce fait, qui sont la raison et le but de l'éthique sociale; mais il constitue par lui-même une investigation intermédiaire entre l'une et l'autre, impliquant à la fois le fait et la valeur, ce qui est et ce qui doit être, le *müssen* et le *sollen*, comme disent les Allemands; et par suite il appartient proprement à la philosophie de l'histoire et de la vie sociale.

Si l'idée de progrès, en tant qu'elle implique un degré de valeur et une perpétuelle puissance de renouvellement, ne peut se ramener à l'idée naturaliste de loi, et si l'on ne peut parler en un sens rigoureux d'une loi de progrès, on ne peut pas non plus l'identifier, bien qu'elle s'en rapproche davantage en apparence, avec l'idée d'évolution, — que l'évolution soit une sélection des formes les mieux adaptées aux conditions extérieures, ou bien au contraire qu'elle soit mue, suivant l'opinion de Nægeli et d'autres, par une tendance intérieure à l'être. Quand on parle d'évolution naturelle et vitale, de transformation du simple au complexe, de l'homogène à l'hétérogène, de l'indistinct au distinct, beaucoup introduisent subrepticement la distinction comparative entre l'inférieur et le supérieur, l'imparfait et le parfait; mais ce n'est que par un sous-entendu illégitime et illogique au point de vue strictement scientifique. Car, en vérité, une nébuleuse, en tant que telle, n'est pas moins parfaite qu'un organisme; et l'on ne peut même pas dire qu'elle soit plus homogène comparativement à l'organisme, vu que les parties de la nébuleuse sont distinctes entre elles autant qu'il est nécessaire à leur nature. Entre deux termes aussi spécifiquement divers on ne peut instituer une comparaison. Du point de vue strictement naturaliste et mécanique, il n'est pas permis de parler d'un progrès organique, où l'homme serait comme le dernier épanouissement de l'arbre de la vie. La graine, en tant que telle, n'est pas moins parfaite que la plante qui s'en développe. L'idée d'évolution n'implique donc pas, au sens naturaliste, l'idée de valeur ni celle de progrès, — jusqu'à ce qu'il s'y greffe le point de vue de la finalité, comme il est advenu par une nécessité de logique dans l'évolutionisme moderne, contrairement à ses intentions premières qui étaient de fournir une conception purement mécanique des processus naturels. Et l'évolutionisme moderne est devenu tel, parce que le motif inspirateur de sa conception du monde est dérivé des sciences biologiques, prépondérantes dans la

deuxième moitié du XIXe siècle. Or le biologiste peut bien expliquer également, suivant l'expression de Münsterberg, la santé et la maladie, la vie et la mort, de même que l'historien étudie le développement et la décadence d'une civilisation, processus qui, en tant que purs événements, s'équivalent. Mais même l'investigation des phénomènes vitaux ne peut à la longue faire abstraction de leur valeur, c'est-à-dire de l'examen de leur direction; et nous en avons la preuve significative dans la renaissance actuelle du vitalisme avec Driesch, Reinke et Lodge. L'évolution ne peut devenir créatrice, pour employer l'expression de Bergson, si l'on n'y voit qu'un continuel jaillissement de formes vitales sans aucune direction, c'est-à-dire si elle ne tend pas à un but. De ce point de vue supérieur seulement, par un procédé légitime dont j'ai eu l'occasion de parler ailleurs[1], nous pouvons regarder rétrospectivement la nature et la vie comme une préparation à l'esprit, ou comme en rapport avec les manifestations supérieures de l'esprit. Et alors nous pouvons parler, même dans l'ordre naturel, d'une graduation des valeurs, que la science physique ne connaît pas et ne doit pas connaître; d'une évolution progressive depuis la nature inorganique jusqu'à la vie, parce que la vie, tout en impliquant la présence et l'action des éléments physico-chimiques, est cependant une création nouvelle, comme la création qui accompagne l'aurore naissante de la vie psychique, et qui se complique et se différencie au fur et à mesure que le soleil de la conscience monte plus éclatant sur l'horizon.

Mais lorsque nous quittons le domaine des sciences de la nature pour entrer dans le monde de la civilisation, l'idée de valeur nous apparaît dans toute sa plénitude, et avec elle la possibilité du progrès. Toutefois, passer au monde humain, au monde de la raison et du vouloir, ce n'est pas encore entrer dans le monde de l'histoire. L'homme doit sortir de la nature, avant de créer l'histoire; et tout ce qui se rapporte à lui en tant qu'être naturel, n'appartient pas au règne des valeurs. Ainsi l'idée de race et tous les rapports ethniques des peuples n'ont qu'une valeur naturaliste, tandis que l'idée de nation et de civilisation a un caractère spirituel, c'est-à-dire appartient à l'ordre des valeurs. Les lois historiques, comme disent justement Rickert et Windelband, sont donc des formules de valeur, dont l'ensemble nous donne le sens du développement universel de la

1. *Della Critica al Nuovo Idealismo*, 1910, p. 110 suiv.

société humaine. On comprend par suite facilement pourquoi certains mettent en relief tel ordre de valeurs historiques, d'autres tel autre, et pourquoi dans l'ascension vers ces valeurs aux formes diverses ils voient, diversement tracée, la ligne droite du progrès. Cette ligne est déterminée pour Comte par les trois états de la civilisation, pour Marx et Engels par l'accroissement des valeurs économiques, ou pour d'autres, de Fichte à Kidd, par les progrès des valeurs morales, que Buckle et Œttingen nient au contraire en des sens divers. Mais dans tous ces cas le progrès apparaît tracé par une ligne droite. Il peut y avoir des arrêts le long du chemin, mais non pas une véritable décadence, c'est-à-dire une diminution de valeurs. Une diminution de valeurs était admise en un certain sens par l'ancienne philosophie théologique de l'histoire, en son fond pessimiste ; partant d'une révélation primitive, dont le genre humain s'est éloigné, elle voyait dans l'œuvre de la rédemption seulement le chemin pour le relever vers la perfection première, sans pouvoir jamais la conquérir ni l'atteindre. A ce groupe aussi appartiennent toutes ces vues poétiques de philosophie de l'histoire, qui dans l'antiquité, à partir d'Hésiode, nous parlèrent de l'âge d'or et de la décadence de l'homme, et qu'exprime Horace en cette formule incisive :

> Ætas parentum pejor avis tulit
> nos nequiores...

ou encore les vues que nous ont apportées à l'époque moderne les philosophes et les poètes du retour à la nature, ou ceux du *Weltschmerz*[1].

Or, entre l'optimisme du progrès continu, illimité, rectiligne, et la doctrine pessimiste de la régression fatale, se trouve en un certain sens la théorie des retours ou des cycles historiques (*ricorsi*), qui se présente aussi sous des formes diverses : tantôt avec Nietzsche elle reproduit l'idée stoïcienne, et peut-être déjà pythagoricienne, des

1. Des conséquences pessimistes pourraient être tirées de la théorie sociologique, en la projetant sur le plan de la philosophie de l'histoire. Depuis Comte, Spencer et Schæffle jusqu'à Lilienfeld, Worms et de Majewski, elle se fonde sur la comparaison biologique de la société avec l'organisme vivant. Comme ce dernier, l'organisme social aussi devrait décrire une inéluctable parabole vitale aboutissant à l'extinction. Mais alors l'histoire devrait être la manifestation réelle du principe : *Mors tua, vita mea*; et de la dissolution d'un organisme devrait nécessairement éclore la vie d'un autre organisme, par un perpétuel mouvement alternatif. Il s'ensuit que la théorie biologique se rapproche plutôt de la doctrine des cycles historiques.

répétitions cycliques et des grandes périodes cosmiques; tantôt au contraire avec Vico elle donne au cycle historique la forme d'une spirale, qui, tout en revenant sur elle-même, s'élève toujours. Par là ne sont pas satisfaites les exigences critiques de la pensée : en effet, ou bien le cycle est parfait (c'est-à-dire circulaire), et l'on revient par une autre voie au point de vue pessimiste; ou bien on ne peut l'appeler cycle, quand les conditions sociales ou historiques sont changées de l'un à l'autre de ces retours rythmiques, et que la marche en avant apparaît, à travers ses sinuosités, continue.

De même les diverses tentatives de construire une science sociale et une philosophie de l'histoire sur les différentes formes des valeurs sociales, semblent résulter unilatérales et exclusives. Telles, par exemple, les deux conceptions, pourtant si diverses, de l'histoire et du développement historique, qui ont posé pour base de ce développement ou bien l'ascension progressive vers la liberté (Fichte, Hegel), ou bien la conquête graduelle de l'égalité sociale (Turgot, Condorcet, Tocqueville); car ces conceptions prennent le moyen pour la fin, l'égalité et la liberté n'ayant de valeur que comme instruments et conditions de la civilisation. Sorel lui-même, bien qu'aujourd'hui il nie le progrès au sens de la démocratie bourgeoise et le proclame une illusion, est amené aussi à reconnaître une amélioration réelle dans la technique moderne de la production, et dans le développement actuel du prolétariat par l'œuvre du syndicalisme révolutionnaire; c'est-à-dire, dans l'action héroïque, violente, de la révolution prolétaire, que le syndicalisme annonce comme un élan vital de nouvelles énergies sociales; et en même temps il espère que l'éducation technique moderne éveillera chez l'ouvrier un esprit d'observation original capable de lui rendre l'indépendance, et que, faisant de lui un constructeur de nouveaux instruments et appareils mécaniques, elle créera en lui un adroit collaborateur des progrès des sciences physiques. Mais ni la tendance du développement historique et social n'est aussi évidente que Sorel le suppose, ni les méthodes de cette lutte du prolétariat contre la bourgeoisie capitaliste, qu'il annonce avec les syndicalistes, ne semblent aujourd'hui prévaloir dans son action. En effet, d'une part, Sorel lui-même reconnaît[1] que dans le conflit industriel la société capitaliste atteindra la plénitude historique de sa puissance (ce qui est bien naturel, puisque la vio-

1. Sorel, *Réflexions sur la violence*, p. 47-49. Cf. aussi ce j'ai écrit dans la *Nuova Antologia* du 16 novembre 1910.

lence provoque la violence); et, d'autre part, il est fort douteux qu'on puisse tenir le poème social que Sorel a composé, pour une fidèle traduction du moment présent, où les graduelles conquêtes du réformisme semblent généralement préférées dans la tactique du prolétariat, qui laisse aux doctrinaires les idéologies des « mythes sociaux ».

Ainsi, quand nous étudions et jugeons la vie sociale et le développement historique, nous ne pouvons nous servir de manière critique d'un système ou d'une hiérarchie de valeurs comme d'une norme universelle pour édifier, en quelque sorte, systématiquement une philosophie de l'histoire; et nous ne pouvons juger suivant une valeur unique, suprême et absolue, posée à l'avance comme critère et unité de mesure. Si l'on voulait chercher cette mesure dans le plus ou moins grand bonheur de la vie, nous verrions toujours surgir des théories opposées, que l'historien, comme le note Münsterberg[1], ne pourrait exclure purement et simplement : la doctrine du retour à la simple nature et du malaise croissant avec la civilisation (Rousseau, Leopardi, George, etc.); la théorie de l'accroissement du bien social par la liberté progressive (optimisme historique); la théorie de l'essentielle équivalence du bien et du mal, de la douleur et du plaisir, aux différentes époques de l'histoire. Le progrès et la régression ne peuvent donc être mesurés en partant du seul sentiment du plaisir ou du bonheur, et par un critère exclusivement eudémoniste; car la valeur de la vie, individuelle ou sociale, ne réside pas dans l'élément du plaisir.

Il ne servirait pas davantage, le critère purement formel qu'on pourrait tirer de la Sociologie, et auquel s'en est tenu Spencer : la spécialisation croissante des fonctions sociales, ou l'équilibre des forces sociales en conflit. Personne ne pourrait abstraitement démontrer que la spécialisation soit par elle-même meilleure que l'unité, ni que l'équilibre vaille mieux que son contraire, si ce n'est en raisonnant comme les anciens astronomes et en disant que les corps célestes sont incorruptibles, précisément parce qu'ils sont célestes, et qu'ils doivent suivre une orbite circulaire, parce que le cercle est la ligne la plus parfaite. Mais ce que nous avons dit jusqu'ici, nous conduit à interpréter le progrès de la civilisation plutôt comme une succession et une continuelle substitution, que

1. Münsterberg, *Philosophie der Werte*, Leipzig, 1908, p. 322.

comme un accroissement direct et continu ou comme une diminution de valeurs. Cette vue se tient également éloignée des deux extrêmes de l'optimisme et du pessimisme, sur une ligne intermédiaire d'équilibre, pourrait-on dire, et de compensation. Puisque la vie de l'humanité, comprise dans sa totalité comme un perpétuel échange ou une continuelle substitution des valeurs nouvelles aux anciennes, nous présente les divers moments historiques non sous la forme d'une gradation progressive ni d'une régression, mais comme une synthèse de valeurs complémentaires; de manière que la nature humaine semble développer, au fur et à mesure au cours de l'histoire et de sa vie, ses divers aspects artistique, religieux, guerrier, scientifique et technique, politique, économique; et que la continuité de l'histoire, dans l'ensemble des temps, puisse représenter la totalité de l'idéal humain. De même que Hegel parlait du droit qu'ont les divers peuples à représenter aux périodes successives la civilisation humaine, et à se transmettre l'un à l'autre, semblables aux coureurs des antiques Panathénées, le flambeau de la civilisation, de même nous pouvons dire que chaque forme de la civilisation dans l'histoire est l'expression adéquate d'une valeur déterminée de la vie humaine.

Même si nous regardons l'histoire du point de vue où se plaça Marx, nous ne pouvons nous empêcher d'y reconnaître une progression de ce genre. S'il est vrai que les idées dominantes à une époque soient le reflet des classes ou des groupes sociaux prépondérants, il est manifeste, non seulement que les idéologies ou les superstructures idéales qui naissent de l'équilibre économique variable, se transforment avec celui-ci, mais aussi que chaque époque produit une forme de valeur qui est éliminée dans le développement historique par une autre forme exprimée par la classe sociale qui apparaît sur la scène de l'histoire. Ainsi, à la forme de civilisation qui durant tant de siècles fut l'émanation des ordres sociaux prédominants, l'aristocratie et le sacerdoce, se substitua la forme issue de la révolution bourgeoise; et de même celle-ci est progressivement éliminée par la forme de civilisation qui naît de la production technique industrielle moderne, et de la pression du prolétariat sur le capitalisme. N'avons-nous pas regretté peut-être, depuis Ruskin, que l'industrie moderne ait tué dans le monde la vision de la beauté et le sentiment de l'art? Ne répétons-nous pas, même trop souvent, que la conception scientifique de l'univers a mis en fuite

les idéalités religieuses, sinon de la conscience des individualités élues, du moins de celle des multitudes? Et ne sentons-nous pas que, avec le progrès social de la démocratie, c'est-à-dire avec l'accession du plus grand nombre possible à la participation des droits et à la jouissance des biens sociaux, et avec les croissantes facilités de la vie extérieure, se sont affaiblies les énergies héroïques, puissances d'initiative originale prépondérantes à d'autres ques? Et qui ne sait comme l'empire croissant sur les forces de nature, qui est la gloire de l'homme moderne, — parce que *knowledge is power*, selon le mot du chancelier de la reine Élisabeth, — se transforme aussi généralement en une diminution de la capacité de recueillement intérieur, et par suite des valeurs de l'âme?

Et quand on ne peut parler de diminution, on peut toujours apercevoir la variation qualitative. La formule de Gœthe corrige à l'avance la doctrine de Thomas Buckle, d'après laquelle il ne peut y avoir de progrès moral, même si la civilisation augmente, parce que les vérités morales sont déterminées et les préceptes de la vertu immuablement inscrits dans le code de la conscience. Car, même en supposant que la somme de la vertu et de la moralité reste essentiellement égale de génération en génération, la forme de la vertu peut varier. L'idéal d'héroïsme religieux, de pureté, de sacrifice, apporté dans le monde par le christianisme, est une forme de beauté morale différente de cette beauté, plus virile peut-être et plus humaine, mais plus rude, moins intime et moins avivée d'amour, dont rayonnent le héros classique et le sage stoïcien. Le progrès dans l'ordre moral, comme je le notais autrefois [1], ne réside pas dans la découverte de principes nouveaux, mais dans l'application plus précise, plus délicate et profonde de principes déjà connus et traditionnels, soit par l'œuvre de ceux qu'on peut appeler les héros et les génies du bien, soit encore et surtout par l'effet du mouvement général et spontané de la vie civile. Il y a toute une foule de pratiques qu'on reconnaît aujourd'hui comme de simples convenances sociales, et qui peut-être, avec l'affinement de la civilisation, du sentiment moral et des mœurs, pénétreront graduellement dans la sphère de notre conscience morale, et un jour feront partie organique du futur code des devoirs civils et humains, à l'empire desquels il ne sera plus permis de se soustraire. En cela consiste la

1. *Socialismo e pensiero moderno*, 2ª ed., Firenze, 1899.

variation des valeurs de la vie morale. Fait impondérable et inexprimable en calculs de statistique, mais non moins incontestable ni moins certain pour cela.

Mais cette vue compréhensive de l'histoire comme succession de valeurs, qui est la forme réelle du progrès, si elle implique une perte réelle, ne signifie pas pour cela la perte idéale de certaines valeurs apparues dans l'histoire. Cette distinction entre perte réelle et conservation idéale des valeurs est d'une importance essentielle pour qui veut déterminer scientifiquement l'idée du progrès. Dans le développement historique peu à peu diminue, en fait, la capacité productive de certaines formes, tandis que naît la puissance créatrice de certaines autres. Il peut y avoir perte concrète et réelle de certains éléments de la civilisation; mais ces éléments, même s'ils ne sont pas actuels et vivants, nous pouvons les revivre idéalement et en ressentir intimes et latents les effets salutaires ou même parfois pernicieux. Quand Saint-Simon parlait d'époques critiques succédant à des époques organiques dans l'histoire, il ne réfléchissait pas à ceci, que la dissolution d'une forme ou d'un ordre sert de préparation à une autre, laquelle, même diverse de la précédente, en reçoit en quelque partie et en absorbe les effets et les résidus. Comte ne le comprenait pas, quand il voyait en chacune des époques successives de la civilisation, religieuse, métaphysique et positive, la négation et l'éliminatiou de la forme antérieure; et en sens inverse Hartmann ne le voyait pas non plus, quand il parlait des trois illusions successives de l'humanité : illusion du bonheur présent pour l'individu, illusion du bonheur dans une vie future, enfin illusion du bonheur dans la vie sociale. C'est un fait que l'humanité enregistre dans le livre de sa vie les conquêtes déjà accomplies, ne serait-ce que par la prédominance successive des différentes classes sociales. Nous pouvons ne plus avoir en fait la vertu créatrice, la puissance originale dans l'ordre de l'art et de la beauté, qui immortalisa l'âge grec et l'âge d'or de la Renaissance, spécialement italienne, lorsque de toutes les sources de la vie jaillissait de la beauté et que partout fleurissait la précieuse plante de l'art. Nous n'avons plus la vision ascétique et mystique de la vie, qui régna en cette époque qui fut appelée une parenthèse de l'histoire, le Moyen Age. Nous avons acquis d'autres valeurs dans l'ordre de la pensée scientifique, de la technique industrielle, du mouvement social, qui remplacent les valeurs de l'art et celles de

la foi. Mais ces deux grandes manifestations ont laissé en nous des semences durables et fécondes de vie idéale. Ces pages furent écrites pour toujours dans le livre de l'histoire, et elles constituent, dirait Platon, un κτῆμα εἰς ἀεί. La beauté grecque est encore, pour parler avec Keats, *a joy for ever*; l'inspiration religieuse de l'esprit judéo-chrétien a mis dans l'âme occidentale, et par suite dans la vie moderne, un levain d'idéalités, même sociales, qui ne disparaîtra jamais. Et en tout cas, grâce au progrès de la civilisation et à l'ampleur de notre horizon historique, nous pouvons aujourd'hui goûter avec une jouissance intense les chefs-d'œuvre de l'art grec, quand même nous ne pouvons plus avoir la force de les produire. Ce sera *un desiderio vano della bellezza antica*, comme chante Carducci; mais le désir suppose le sentiment et la jouissance de cet art, qui non seulement fut, mais idéalement est, et sera. Nous sommes en mesure de comprendre l'esprit religieux d'autres époques et ses manifestations, même si nous ne le partageons pas et ne pouvons le revivre dans toute son intensité. Ce que le XVIIIe siècle anti-historique ne pouvait faire, c'est notre gloire et notre privilège.

Mais les résultats des mouvements historiques qui se sont succédé, durant les générations qui ont vécu sous nos yeux, ne se perdront pas non plus. Quoique le patriotisme puisse à beaucoup sembler incompatible avec le socialisme, qui, dirait Gioberti, aspire au cosmopolitisme, l'esprit politique qui anima la période des formations nationales n'est pas un bienfait perdu idéalement dans le nouveau mouvement international et dans la *Weltpolitik*. Il survit au contraire, et il survivra dans la future société humaine, où les diverses nations aussi, sinon les races, auront une vie autonome, bien que conspirant à une fin plus vaste, dans cette *discordia concors*, dont la conception, à peine effleurée par l'aile agile de la Muse d'Horace, fut approfondie par la sévère et tragique conscience de Bruno.

Le même phénomène se présente encore à qui considère la question controversée du progrès moral. Si l'on mesure ce que Lacombe appelle « l'altitude relative des civilisations » seulement par rapport à leur progrès matériel, c'est-à-dire à leur capacité de production économique, il est facile de reconnaître la supériorité des sociétés modernes sur celles du passé. Et ainsi, quant au progrès intellectuel, comme nous le dirons plus loin, ce que nous pouvons avoir perdu en puissance synthétique, nous l'avons acquis

en force d'analyse, dans la division presque démocratique du travail scientifique, dans la plus grande vulgarisation de la culture à l'époque actuelle. Mais, quant à la conscience morale, Buckle ne fut pas le seul à la croire incapable de perfectionnement[1]; Renan même n'hésita pas à se dire certain que les valeurs morales aujourd'hui déclinent. Ici encore il convient de distinguer deux choses. Il n'y a pas de doute que, si nous considérons les valeurs morales individuelles, la dispersion de l'âme dans le tumulte de la vie moderne, l'attiédissement du sens religieux, la plus grande liberté de l'individu par rapport à la solide cohésion des sociétés antiques, toutes ces conditions et d'autres ont contribué à créer ce manque de recueillement intérieur, de discipline spirituelle, comme j'ai eu ailleurs occasion de le noter[2], par où se forment les caractères forts et les consciences fermes. Mais, d'autre part, toutes les conditions de la vie moderne qui conspirent à diminuer les anciennes distances des castes sociales, et à créer des liens et des échanges entre les nations et les peuples, ont mis en relief les valeurs qu'on peut appeler éthico-sociales. Si les vertus individuelles semblent diminuer, les vertus civiles croissent au contraire visiblement. Et tout l'immense développement des œuvres de bienfaisance publique, d'assistance, d'assurance, de toutes les forces protectrices des humbles, des faibles, des déshérités de la fortune, animé, comme il l'est, et soutenu par la conscienee sociale d'un devoir de justice réparatrice, se trouve être la lumière et la gloire de la société moderne. Le sentiment spontané et individuel de la charité privée peut être affaibli, mais l'organisation publique de la bienfaisance est un fait positif, efficace, incontestable, donc, une force nouvelle de vie morale, qui a pris la place de l'ancienne.

Cette substitution de valeurs nous explique l'habitude d'esprit, commune à toutes les époques, de célébrer « le bon vieux temps » par opposition au présent. C'est une erreur de perspective historique, où sont tombés des hommes d'esprit élevé de tous les temps : depuis Aristophane, qui vante l'âge des combattants de Marathon, à Dante qui soupire après la vie paisible de sa « Florence à l'antique enceinte », et jusqu'à Spencer qui blâme la barbarie renaissante à certains symptômes de la société contemporaine. Et réellement dans les transformations sociales quelques vertus anciennes se perdent.

1. Buckle, *History of civilisation in England*, I, c. 4.
2. *Nuova Antologia*, 16 novembre 1910.

Qui regarde la société contemporaine et la compare à celle d'il y a quelques générations, doit bien reconnaître que certaines formes de délicate courtoisie, de respectueux égards, ont cédé la place à une rudesse, un peu américaine, de manières, qui dans la vieille société aurait semblé de la mauvaise éducation. Nous pourrions répéter le mot de Pindare (Istm., VII, 23) : παλαιὰ γὰρ εὕδει χάρις. Mais à la grâce de la forme perdue a succédé une plus grande énergie de travail; et cet avantage compense le moindre raffinement dans l'éducation, conséquence nécessaire de la prépondérance démocratique dans la vie sociale.

Ce que nous appelons loi de compensation et d'intégration dans les rapports entre les diverses formes d'activité humaine dans l'histoire, peut aussi s'appliquer aux divers moments ou développements de chacune de ces formes. Nous pouvons avoir perdu réellement le sens efficace de l'eurythmie et de la sérénité de l'art classique; mais nous avons acquis, depuis le christianisme, un trésor inestimable et infini de vie intérieure; et l'expression plus intime et profonde de cette vie est le caractère et l'honneur de l'art moderne. L'Apollon du Belvédère et la Vénus de Milo resplendissent certes plus par leur beauté plastique, que le Saint Georges de Donatello ou la Madone Sixtine de Raphael. Mais combien plus de profondeur dans le sentiment des modernes, quelle plus grande intensité dans la vie de l'âme! On a perdu une dimension de la vie, mais on en a découvert une autre.

De même, si nous regardons l'histoire de la science dans ses lignes maîtresses, il nous sera facile de mesurer quelle distance il y a entre l'œuvre synthétique, héroïque, presque religieuse, de la science antique, qui se résume en l'effort solitaire des grandes individualités et le travail multiple de collaboration de l'expérience moderne, qui par la division du travail scientifique des spécialistes reproduit, dans le monde de la culture intellectuelle, la forme actuelle de la vie économique. Et de telle sorte, si la vie sociale antique rayonnait par la vertu de son unité en faisant converger sa cohésion au foyer de la cité grecque et au centre du système juridique romain, la société moderne au contraire a ouvert mille voies à la liberté politique, économique, sociale, morale, de l'individu. Mais dans l'un et l'autre cas les valeurs anciennes n'ont pas été dissipées; et si, au milieu de la spécialisation actuelle du travail scientifique, nous tendons encore de toutes parts à une œuvre de coordination dans

l'unité du grand organisme de la science, beaucoup d'éléments aussi de cohésion de la vie sociale antique nous ont été transmis, comme un héritage impérissable, par la forte consistance et résistance des principes essentiels du droit romain; et le mouvement socialiste lui-même se présente comme un effort pour restaurer, bien que « par d'autres voies et d'autres moyens », l'unité collective de la vie sociale. Ce que nous disons de la vie de l'humanité dans le temps, vaut aussi, sous une autre forme, pour la vie de l'humanité dans l'espace. Il est malaisé de juger si un peuple ou un groupe ethnique est plus avancé qu'un autre dans les voies de la civilisation. Aujourd'hui nous inclinons à donner une valeur excessive à la prépondérance économique. Toute la société contemporaine souffre de cette crise de ploutomanie aiguë; et Spencer dans son dernier ouvrage (*Facts and Comments*) crut voir là un symptôme d'une barbarie renaissante plutôt qu'un raffinement de la civilisation. Mais, outre la production et la richesse, qui est bien une valeur considérable, il y a d'autres valeurs dans la vie sociale : valeurs de connaissance, de beauté, de moralité, de religion, de force, de travail; et il faut rompre à tout prix cette espèce de cercle enchanté où nous enferme l'éclat magique de l'opulence superbe. Il ne suffit pas qu'un peuple soit plus riche, pour valoir plus qu'un autre, qui peut apporter sur le marché du monde une autre espèce de valeurs, pour les faire entrer dans la circulation de la vie civilisée. De là vient que les diverses nations, ou les races, ou les groupes sociaux, peuvent être simultanément représentatifs de différentes valeurs de la civilisation, qui se complètent réciproquement dans l'œuvre totale de la famille humaine.

Tout ceci nous fait comprendre que, s'il est permis de mettre en doute les enthousiasmes lyriques pour « les destinées magnifiques et progressives » du genre humain, exaltées par les humanitaires de la Révolution, et dont se moquent, sur des tons si divers, la Muse de Léopardi et celle de Giusti, nous ne pouvons pas non plus accepter les jugements amers sur les illusions du progrès, qui, de Schopenhauer à Sorel, se sont répétés en notre temps. Seulement à une époque de critique historique comme la nôtre, il est donné de comprendre dans sa vraie forme et sa juste mesure la loi du progrès humain; c'est-à-dire, de comprendre que, si quelque chose dans l'histoire se perd en route, quelque chose d'autre par là s'acquiert, en cette œuvre merveilleuse de successive substitution réelle et de

continuelle intégration idéale des valeurs apparues dans le temps, et par suite de réalisation toujours plus complète de l'idéal humain le long du cours éternel de ce grand fleuve de l'histoire, auquel la nature, éternel témoin et muette spectatrice, offre des bords fixes et un lit immuable. Et alors le mot de Gœthe, cité au début, nous semblera plus hautement vrai, et acquerra, par la puissance de la pensée réfléchie, une plus nette signification. La suprême valeur vers laquelle tend tout progrès humain, est l'élargissement de la vie spirituelle dans les formes de la pensée, dans l'action, dans l'art, dans la vie sociale; ou, en d'autres termes, comme l'a dit Eucken, la fin de toute forme de vie individuelle et sociale consiste à découvrir toutes les énergies latentes de l'humanité et à les faire croître à l'infini. Or élargissement et accroissement, cela signifie l'expansion de quelque chose qui demeure toujours identique à soi-même; comme il en est de la nature humaine, laquelle, demeurant ferme en sa structure, manifestée chez l'individu, s'avance sur la route du genre humain. Et la route de l'humanité, de cet infatigable voyageur des siècles, c'est l'acquisition continuelle, incessante, de formes nouvelles, mais aussi en même temps la perpétuelle chute réelle d'autres formes éteintes ou épuisées, comme ces feuilles qui tombent à l'automne d'un arbre qui pourtant se renouvelle et grandit toujours, fécondé par leur chute. Œuvre assidue et fructueuse, dans laquelle la nature humaine déploie peu à peu ses puissances inépuisables et toujours vives, afin que la somme finale de l'histoire représente la totalité de l'idéal humain, dans la plénitude à venir des temps.

Alessandro Chiapelli, Florence
(Ancien professeur de l'Université de Naples).

LES CONDITIONS DIALECTIQUES
DE LA PHILOSOPHIE DE L'INTUITION

Le but que nous nous proposons dans les quelques pages qui suivent est de déterminer avec exactitude à quelles conditions une philosophie de l'intuition peut se constituer; par philosophie de l'intuition nous entendons toute doctrine qui affirme que l'être peut être atteint par l'intuition et ne peut l'être que par elle[1]. Peu importe d'ailleurs le caractère exact qu'on assigne à cette intuition; la question même de savoir s'il convient ou s'il est possible de la regarder comme un fait psychologique n'a pas à se poser au cours d'une recherche du type de celle que nous entreprenons ici[2]. Tout ce qu'il est nécessaire d'admettre, c'est la distinction radicale de l'intuition et de la connaissance discursive; cette distinction peut

1. Peut-être un philosophe contemporain tel que M. Bergson, tout pénétré de nominalisme, ne souscrirait-il pas sans quelque répugnance à une telle formule, le mot *être* s'accompagnant pour lui de tout un cortège d'associations scolastiques. Mais il va de soi que pour nous l'être c'est le concret, et que par suite cette répugnance ne se justifierait pas. Il est permis d'ailleurs de se demander si aucun métaphysicien par l'*être* a jamais entendu autre chose que le concret. Au reste l'emploi de ce mot n'entraîne évidemment en aucune façon la négation des êtres particuliers, et ce ne serait pas nous contredire que de prétendre que l'intuition porte sur *les êtres*.

Ce qui nous paraît certain et ce qui seul est essentiel à nos yeux, c'est que la philosophie de l'intuition maintient, en un sens d'ailleurs nouveau, la différence entre ce qui est et ce qui apparaît, entre l'être et ses manifestations.

2. A cette question nous répondrions sans hésiter que d'un point de vue purement psychologique il ne saurait sans doute être question même de connaissance, à plus forte raison d'intuition. On peut objecter, il est vrai, et à bon droit, semble-t-il, qu'il n'est peut-être pas légitime de considérer l'intuition comme une connaissance. Mais remarquons que si la connaissance est extra-psychologique, c'est par son *contenu* (qui la constitue comme connaissance); de même la *valeur* de l'intuition ne peut résider que dans un *contenu*, et l'intuition ne peut se distinguer d'une connaissance en général que par la nature du rapport qui lie le contenu à la forme (ce rapport pouvant être considéré comme identique dans le cas de l'intuition et seulement dans ce cas). Mais l'existence d'un contenu, d'une valeur, est dans un cas comme dans l'autre le signe que nous ne sommes plus dans le domaine psychique, qui n'est en dernière analyse, qu'un monde d'événements; et il est évident que, si l'on se bornait à considérer l'intuition comme un événement de ce genre, ce serait un non-sens que d'affirmer qu'elle porte sur l'être.

bien être interprétée de manières différentes suivant que la philosophie qui l'utilise pose l'intuition comme un fait empirique[1] ou comme une exigence suprême de l'esprit, mais elle reste la même dans son essence : c'est toujours en opposition avec une connaissance discursive que l'intuition se définit.

Le problème que nous posons ici est de savoir dans quelle mesure une philosophie de l'intuition pour se constituer est obligée de faire appel à la dialectique, et aussi quelle valeur, au point de vue même de cette philosophie, il convient d'attribuer à la dialectique ou aux dialectiques ainsi utilisées. En d'autres termes la dissociation radicale que certains philosophes voudraient établir entre l'intuition et la dialectique, dissociation qui revient à n'être qu'une élimination pure et simple de celle-ci, est-elle possible de leur point de vue même, et n'entraînerait-elle pas la négation de cela même qu'elle aurait eu pour fin de fonder? Notre examen nous conduira à ce résultat en apparence paradoxal que, sous peine de devoir nier la valeur des instruments même qui lui ont permis de se constituer, la philosophie de l'intuition doit reconnaître à la dialectique un rôle essentiel, ou encore qu'affirmer l'intuition comme indépendante de toute dialectique ce serait nécessairement nier la pensée — nier toute pensée — donc nier l'intuition même, ou tout au moins l'affirmation qui porte sur elle. Le premier point une fois acquis, notre tâche consistera à rechercher le moyen d'éviter ces contradictions, c'est-à-dire de déterminer les principes d'une dialectique positive dont l'intuition, prise en un sens d'ailleurs nouveau, ne serait que l'achèvement nécessaire. Nous serons ainsi amenés à établir que la philosophie de l'intuition ne peut se constituer que sur une critique rationnelle de l'idée de savoir absolu, et que celle-ci est solidaire de celle là : si l'on ne peut prouver que l'idée de savoir absolu est contradictoire, il faut renoncer à édifier une philosophie de l'intuition. L'horizon de nos recherches s'élargira ainsi; il ne s'agira plus seulement de trouver à quelles conditions une telle philosophie est possible, mais plus profondément *si elle l'est*.

Les conditions qui seules peuvent rendre possible une philosophie de l'intuition, au moins au premier abord, se déduisent sans peine de sa définition même.

1. La question de savoir si l'intuition peut être posée comme empirique, à quelque titre que ce soit, sera d'ailleurs résolue négativement dans la suite.

Tout d'abord il faut qu'il ait été établi ou au moins posé que l'être est d'une manière générale présent dans l'esprit, ou encore qu'il lui est accessible. Cette affirmation doit être prise dans son maximum de généralité. Le mode de relation exact qui existe entre l'être et la pensée n'est pas et ne doit pas être encore spécifié; tout ce qu'on se borne à poser, c'est qu'il y a entre l'un et l'autre une relation (que nous appellerons l'immanence au sens général), que l'un n'est pas étranger à l'autre. De même que le mode de relation lui-même, le processus par lequel on parvient à formuler l'affirmation de l'immanence reste encore indéterminé.

Mais la philosophie de l'intuition exige en outre une spécification de la méthode ou de l'organe par lequel l'être est atteint; et cette spécification se fait par voie d'exclusion. La seconde condition nécessaire, c'est donc la démonstration que la pensée discursive n'est point en mesure d'atteindre l'être. Démonstration, disons-nous; c'est qu'en effet l'indétermination précédemment signalée ne saurait subsister complètement ici. Peut-être est-il légitime de soutenir que l'immanence en général est saisie par l'intuition. Mais il est manifeste, par contre, qu'aucune intuition ne peut révéler un défaut, un manque, une inaptitude, une inadéquation; elle ne le peut tout au moins qu'en s'adjoignant comme auxiliaire une pensée discursive et comparative. L'indétermination subsiste cependant jusqu'à un certain point; car, en ce qui concerne la nature même de la démonstration, il semble que des divergences puissent se manifester. On peut concevoir en effet, au moins superficiellement, d'une part un rationalisme qui par l'analyse de la pensée discursive en montrerait l'incapacité ontologique — ce sera par exemple la philosophie de Hamilton — et de l'autre une doctrine empiriste, telle que celle de M. Bergson, qui, par l'étude historique de l'intelligence, déterminerait la fonction de celle-ci et par suite aussi ses limites. Acceptons au moins provisoirement ces deux formes de démonstration qui, l'une et l'autre, pourraient constituer cette dialectique négative où nous venons de voir la seconde condition nécessaire d'une philosophie de l'intuition. Qu'ont-elles de commun, non pas seulement formellement, mais dans leur fond? quelle est leur présupposition commune?

Il est évident que cette présupposition est l'idée même de l'être; l'une et l'autre démonstrations sont orientées vers une idée qu'elles ne prétendent pas engendrer ou créer, mais qu'elles se donnent à

elles-mêmes. Quand bien même la doctrine empiriste parviendrait à établir l'existence d'une fonction différente de l'intelligence, l'instinct[1] par exemple, ce ne pourrait être que par une démarche *a priori* (au sens propre) de la pensée qu'elle rapporterait cette fonction à l'être. L'idée de l'être est logiquement, est rationnellement antérieure à toute démonstration, empirique ou non, qui prétend établir l'impuissance métaphysique de la pensée discursive. Remarquons d'ailleurs que ces démonstrations ne supposent pas la première condition antérieurement définie; affirmer l'inadéquation de l'intelligence (de la pensée discursive) par rapport à l'idée de l'être, c'est-à-dire l'impossibilité où elle est de convertir cette idée en réalité, n'implique pas la première présupposition, en vertu de laquelle l'être même serait présent dans l'esprit. Il ne semble donc pas qu'il soit légitime de reprocher à l'agnosticisme de poser l'être pour le nier ensuite. En d'autres termes, poser l'être et poser l'idée de l'être ne doivent pas, au moins de prime abord, être regardés comme des actes identiques, mais bien comme des moments distincts; nous aurons d'ailleurs à nous demander plus loin quel est le fondement et quelle est la valeur de cette distinction, qui dans toute cette première partie est supposée, non justifiée.

Mais si l'on approfondit la question, on verra que l'idée de l'être n'est pas la seule présupposition nécessaire d'une dialectique négative du type de celle que nous avons définie. Celle-ci ne peut se constituer que si l'on admet qu'il est possible de déterminer les limites de la capacité de l'intelligence, c'est-à-dire si la pensée dialectique elle-même (la pensée métaphysique) se pose, au moins implicitement, comme transcendante par rapport à l'intelligence, comme compréhensive en droit de celle-ci. Cette pensée, que nous appellerons la pensée *pure*, ne saurait en aucune façon être identifiée à l'intuition, car la dialectique négative, devant préparer, frayer la voie à l'intuition, ne peut elle-même dépendre, être l'œuvre de celle-ci. Une philosophie de l'intuition pourrait, à vrai dire, être assez disposée à voir dans le cercle vicieux l'expression moins d'une contradiction que d'une nécessité interne. Mais il ne semble pas que la solution soit ici autre que verbale, puisque l'intuition ne peut se définir que comme acte simple, et s'altère en se déroulant en démonstration.

1. Le rapport de l'intuition et de l'instinct dans le bergsonisme n'est sans doute pas aussi simple qu'il peut le paraître ici, mais peu importe au point de vue où nous nous plaçons.

Une difficulté surgit d'ailleurs sur un autre point : comment la négation de la valeur ontologique de la pensée discursive entraîne-t-elle pour la pensée pure l'affirmation que l'intuition, elle, atteint 'être? En dehors de la nécessité, sur laquelle nous reviendrons, de démontrer que l'être est présent dans l'esprit, il faut encore que la pensée pure établisse qu'en dehors de l'intelligence, seule l'intuition subsiste comme agent de connaissance; et ceci encore, pour la raison précédemment indiquée, ne peut être établi par l'intuition. Mais ce n'est pas tout : l'intuition peut-elle devenir à proprement parler un objet pour la pensée pure? on ne saurait l'admettre sans s'embarrasser dans les plus graves difficultés, car ce serait faire de l'intuition une fonction évidemment distincte de la pensée pure, et qui cependant resterait en quelque manière subordonnée à celle-ci. En affirmant que l'intuition atteint l'être, et si cette affirmation est posée comme un jugement objectif, la pensée pure paraît bien elle-même se définir implicitement comme transcendante par rapport à l'être, comme indépendante de lui dans son essence — et par suite il semble qu'elle nie l'être comme absolu. L'extrême gravité de cette question n'apparaîtra que plus loin; mais il est dès maintenant manifeste qu'on ne pourrait résoudre cette difficulté que de la façon suivante : il faudrait admettre que la pensée pure est à même de poser l'intuition comme ce qui en elle-même est autre que l'intelligence[1] — comme ce qui *reste* de la pensée pure, lorsque celle-ci supprime d'elle-même l'élément discursif ou intellectuel. Cette diminution de soi, cette discrimination intérieure est-elle possible? en quel sens peut-on la penser? la suite de cette étude nous le laissera peut-être apercevoir. Mais on peut d'ores et déjà affirmer, en vertu de ce qui précède, qu'une philosophie de l'intuition implique :

1° une pensée pure;

2° la possibilité pour cette pensée pure d'éliminer de soi-même l'élément discursif et de se saisir dans sa pureté comme intuition.

Il nous faut maintenant faire porter nos efforts sur la nature de la première affirmation, en vertu de laquelle l'être en tant qu'être est d'une manière générale présent à l'esprit. De quel ordre est cette affirmation? et d'abord ne sera-t-on pas en droit de dire qu'elle est elle-même une intuition? il faudrait en conclure que l'intuition (qui

1. En définissant ainsi l'intuition, il est évident et il apparaîtra de plus en plus nettement que la pensée pure s'interdit à elle-même absolument de poser l'être, c'est-à-dire d'en faire un objet.

atteint l'être) suppose l'intuition (qui affirme l'immanence). Mais ainsi que nous l'avons dit déjà, le cercle vicieux peut n'être pas pour une philosophie de l'intuition le signe d'une contradiction, mais celui d'une nécessité interne. L'objection que nous-même nous faisions valoir contre l'interprétation d'après laquelle la dialectique négative se fonderait sur l'intuition, ne porte plus, puisqu'il est possible qu'il n'y ait pas ici à proprement parler démonstration.

Ce qu'on peut répondre, c'est, semble-t-il, bien plutôt ceci : une philosophie ne peut se constituer consciemment autour d'un cercle vicieux, qu'à condition de nier absolument la valeur de la pensée, définie comme un progrès logique ou dialectique ; de ce point de vue l'intuition (qui manifeste l'immanence) et l'intuition (affirmée comme seule capable de l'*être*) sont un seul et même acte dans lequel la vie métaphysique de l'esprit s'épuise complètement ; la pensée ruinerait cet acte en cherchant à le justifier, puisque cette justification supposerait une série de démarches logiques auxquelles la philosophie de l'intuition ne doit et ne peut reconnaître aucune valeur.

Une singulière contradiction surgit donc entre nos dernières conclusions et le résultat de nos investigations précédentes. N'avions-nous pas établi que l'intuition implique absolument une pensée pure ?[1] et voici qu'il apparaît maintenant que, si la première affirmation se ramène à une intuition, la philosophie qui se fonde sur celle-ci est le contraire d'une pensée et se nie en se pensant[2]. Affirmer l'intuition, c'est la penser, c'est donc la détruire au sens que nous venons de définir. Une telle philosophie, à la rigueur, ne pourrait être réfutée parce qu'elle est au-dessous du niveau où la réfutation peut atteindre (celle-ci ne pouvant porter que sur une pensée) ; elle suppose en somme la négation de toute pensée[3]. Il est

1. Plus exactement : que seule une pensée pure peut établir la valeur ontologique exclusive de l'intuition.

2. Il importe de comprendre que ce qui est contradictoire, en vertu de la démonstration qui précède, ce n'est pas la proposition d'après laquelle l'intuition établit l'immanence (si cette proposition est prise en elle-même) ; mais la coexistence de cette proposition avec l'affirmation qui porte sur la capacité ontologique exclusive de l'intuition, puisque celle-ci ne peut être établie que par une dialectique. Peut-être, par suite, est-il admissible que ce soit l'intuition qui manifeste l'immanence. En fait nous verrons qu'il n'en est pas ainsi, que l'immanence réelle, c'est-à-dire l'immanence dans l'esprit de l'être en tant qu'être, ne peut être établie que par une dialectique positive qui se fonde sur une critique de l'idée de savoir absolu ; mais ce ne peut être en même temps elle qui atteint l'être.

3. L'incompatibilité de ces deux thèses suffit sans doute à réfuter un réalisme quel qu'il soit, car tout réalisme les suppose l'une et l'autre. Le matérialisme, par

donc évident qu'elle exclut la possibilité même de la dialectique négative que nous avons précédemment tenté de définir, ou plutôt qu'une telle dialectique, supposant absolument la validité de la pensée, ne saurait apporter à une telle doctrine aucune contribution. Aussi peut-on conjecturer qu'inversement une philosophie telle que le bergsonisme, qui utilise une dialectique de ce genre, ne se résoudrait pas volontiers à adopter l'attitude précédente, et se verrait par suite dans l'obligation de chercher à établir l'immanence autrement.

Nous devons donc nous demander maintenant par quelle dialectique il est possible pour la pensée d'établir que l'être lui est présent ou lui est accessible, ce qui revient au même. Cette dialectique ne doit pas s'exercer sur l'idée de l'être, mais sur l'être lui-même. Sans doute cette distinction de l'être et de l'idée de l'être peut n'avoir qu'un caractère idéal, c'est-à-dire purement abstrait; mais par le fait même que nous avons dû logiquement distinguer une dialectique négative et une dialectique positive, nous sommes obligés de la maintenir au moins provisoirement. La dialectique négative a établi que la pensée discursive est impuissante à convertir l'*idée de l'être* en *être*; mais l'intuition pour pouvoir s'exercer suppose que l'être est donné (et non donné par elle); il faut donc bien, semble-t-il, pour qu'une philosophie puisse se constituer autour de l'intuition comme capable de l'être, que préalablement la dialectique établisse que l'être est donné [1]. Mais peut-elle l'établir? Toute dialectique n'est-elle pas au fond génératrice? il semble que

exemple, implique d'une part l'affirmation que l'être en lui-même est accessible à la pensée, cette affirmation ne s'étayant elle-même sur aucune dialectique; il suppose d'autre part un acte également immédiat par lequel l'être est saisi comme identique à un donné (la matière) arbitrairement isolé et posé en soi. Plus généralement tout réalisme, c'est-à-dire toute doctrine qui prétend identifier un donné quelconque à l'être (que ce donné soit un élément matériel, qu'il soit le mouvement, qu'il soit la vie, qu'il soit la société) cesse immédiatement, et par là même, d'être une pensée. On peut d'ailleurs se demander, ainsi que nous le verrons, si cette argumentation ne vaut pas, quoique à un degré plus faible, contre un idéalisme absolu qui n'est que le réalisme du savoir.

1. Nous laissons de côté la question de savoir si cette dialectique est identique à la pensée discursive, mais si même elle l'est, la philosophie que nous définissons ne tombe pas pour cela dans la contradiction, puisque la pensée discursive pourrait établir l'immanence en général sans être à même d'atteindre l'être (elle ne serait pas en mesure de dépasser l'affirmation indéterminée de l'être, cette *affirmation* étant déjà radicalement différente de l'*idée* de l'être).

le donné[1] puisse être tout au plus un point de départ pour la dialectique, non un objet et une fin. Ce qui est manifeste *a priori*, c'est que pour la pensée il ne peut y avoir qu'un fait, qu'un donné : elle-même. La pensée ne peut en effet s'engendrer elle-même qu'idéalement. L'être ne peut donc être pour elle un donné que s'il est lié à la pensée même, que s'il est pour ainsi dire contenu en elle. Mais la question qui se posera à nous sera de savoir si c'est bien l'être qui est impliqué en elle, et non l'idée de l'être; et, par suite, le moment est venu d'approfondir le sens et de rechercher le fondement de la distinction même de l'être et de l'idée de l'être.

Ainsi que nous l'avons dit déjà, les termes mêmes du problème nous obligeaient à l'introduire, mais sans que nous eussions encore à en élucider la signification. Nous avons vu en effet que la dialectique négative suppose une certaine idée de l'être, et est orientée vers elle; et d'autre part que ce à quoi l'intuition s'applique, c'est l'être même, non pas seulement son idée. La distinction n'en reste pas moins obscure, et sa légitimité peut, par suite, semble-t-il, être mise en doute. Nous devons précisément maintenant nous demander si cette différenciation de l'être et de l'idée de l'être[2] est possible, en quel sens et à quelles conditions.

Supposons que cette distinction ne soit pas légitime, et qu'il convienne d'identifier l'être et l'idée de l'être; quelles seront les conséquences de cette identification? que devient d'abord la dialectique négative? conserve-t-elle une signification? elle avait pour fin d'établir l'impossibilité pour la pensée discursive d'atteindre l'être; mais de quel droit interdire à la pensée discursive de s'appliquer à une idée? ce n'est pas tout encore : la dialectique positive perd tout caractère spécifique, elle se réduit à la position même de l'idée de l'être, et est inévitablement supposée par la dialectique négative, ou plutôt les deux dialectiques n'en font plus qu'une. Il est d'ailleurs manifeste que l'intuition n'est possible et n'a un objet,

1. Il est regrettable que notre langue ne nous permette pas d'exprimer exactement ceci : ce qui est l'objet de la dialectique c'est non le *Gegebene*, mais le *Gegebenseyn*.

2. On voit dès maintenant que, si cette distinction nous apparaît comme fondée, elle nous forcera à dépasser l'idéalisme, car du point de vue idéaliste la distinction de l'objet et de l'idée de l'objet ne présente qu'un caractère idéal et provisoire. Il va de soi d'ailleurs que si nous croyons devoir rétablir cette distinction par delà l'idéalisme, ce ne sera pas pour retomber dans les errements d'une théorie naïve qui voyait dans l'idée comme une image ou un reflet de l'idéal.

une fonction assignable, qu'à condition qu'il y ait une différence, comme un intervalle, entre l'être et l'idée de l'être. Comment en effet cela aurait-il un sens de dire que l'intuition opère par son efficacité propre la conversion de l'idée de l'être en être, si entre l'idée et l'être il n'y avait pas un écart?

On voit donc que la philosophie de l'intuition suppose, en un sens encore indéterminé, une différence entre l'être et l'idée de l'être. Mais cette différence doit être pour la pensée; celle-ci doit, semble-t-il, être en mesure de distinguer l'être et l'idée de l'être. Pouvons-nous préciser davantage la nature de cette distinction?

Il est manifeste qu'elle ne doit pas se ramener à celle du réel et de l'irréel. Sinon l'intuition se réduirait à n'être que l'aperception de l'imaginaire. On établirait d'ailleurs sans peine que cette distinction du réel et de l'irréel est foncièrement équivoque et dépourvue de valeur métaphysique; au sens large du mot réel, le fictif est encore du réel; car il implique des processus psychologiques d'élaboration (dont il n'est que le produit fixé) qui en tant que tels ont une réalité. Poser le fictif en dehors de la psychologie, il semble que ce ne soit rien poser du tout. Du néant à proprement parler il n'y a pas d'intuition possible; car, nous l'avons dit déjà, l'intuition ne peut être posée que comme connaissance ou comme création; et dans aucun de ces deux cas le néant ne peut tomber sous ses prises.

La question se pose donc de savoir comment le dualisme de l'être et de l'idée de l'être peut être pensé; comment il est possible de différencier l'un de l'autre. La dialectique positive paraît donc ici, au moins au premier abord, se convertir en une critériologie de l'être. Autrement dit le problème qui se pose à elle semble être celui-ci : déterminer le critère de l'être considéré en tant qu'être, de l'être en tant qu'il se distingue de son idée et peut-être même s'oppose à elle. Mais à la réflexion cette apparence se dissipe : car précisément une critériologie de l'être ne serait possible que si l'être était une idée, pouvait se reconnaître à certains caractères et se distinguer des autres idées. Comment établir un critère de ce qui n'est pas une idée (ou, ce qui revient au même, de ce qui ne coïncide pas avec son idée)? Si une métaphysique comme celle de Leibniz se fonde sur une critériologie de l'être — à nos yeux la théorie de la substance n'est pas autre chose — c'est qu'elle suppose absolument cette

identité de l'être et de l'idée de l'être, de l'idéal et du réel qui plus tard s'affirmera d'une manière si explicite chez un Schelling[1] ou un Hegel.

Mais alors, s'il n'y a pas de critère de l'être, comment le problème que nous avons posé peut-il être résolu? la question même semble perdre toute signification : si l'être ne se définit par aucun critère, il semble qu'il ne soit en aucune façon ou qu'il s'identifie à son idée. Ces deux alternatives ne sont pas d'ailleurs en réalité distinctes. Nier l'être, c'est seulement le nier comme étranger à la pensée, c'est l'affirmer comme identique à l'acte qui le pose. Pouvons-nous donc nous arrêter à cette affirmation? elle entraîne nécessairement la ruine de la philosophie de l'intuition dont nous avions décidé de rechercher les conditions; mais ceci ne constitue pas nécessairement un argument contre elle. Peut-être, poussée jusqu'au bout, cette doctrine mène-t-elle à une contradiction, à une pensée qui n'est pas une pensée. Nous devons donc considérer l'acte qui pose l'identité de l'être et de l'idée de l'être; si cet acte lui-même se détruit en se pensant, une philosophie de l'intuition peut encore subsister, nous avons à voir à quelles conditions.

Le terrain sur lequel nous devons nous placer n'est donc plus le même que précédemment; nos recherches antérieures avaient un caractère hypothétique, au sens propre du mot, en ce qu'elles demeuraient suspendues à l'existence même d'une philosophie de l'intuition, la validité d'une telle philosophie n'étant pas mise en question; maintenant au contraire, en dehors de toute condition préalablement posée, nous devons nous demander s'il y a ou non identité entre l'être et l'idée de l'être, et de la solution à laquelle nous nous arrêterons dépendra la réponse à la question de savoir si une philosophie de l'intuition en général est possible (non plus seulement à quelles conditions elle le serait).

Le problème de l'identité de l'être et de l'idée de l'être n'est autre

1. Un problème d'ordre à la fois historique et philosophique pourrait se poser ici. Nous soutenons en effet que l'intuition implique absolument un écart entre l'être et l'idée de l'être; et cependant la métaphysique de Schelling, tout en se fondant sur l'intuition intellectuelle, affirme que l'idéal et le réel sont identiques. Il semble que ceci ou bien constitue une objection contre notre thèse ou bien dénote une contradiction interne de la philosophie de Schelling. Mais, sans approfondir la question, nous répondrions volontiers que l'intuition intellectuelle chez Schelling n'est pas à proprement parler une intuition, mais est beaucoup plutôt la raison se saisissant soit en elle-même, soit dans certains de ses objets (l'art par exemple).

que celui du savoir absolu. Si en effet l'être se réduit à son idée, et s'épuise en elle, c'est donc que la pensée en tant que connaissance (qu'idée) est absolument autonome, c'est qu'il y a implication parfaite de toutes les idées les unes dans les autres; c'est qu'elles constituent un système absolu qui est l'être et qui épuise la totalité des déterminations du réel. Il est manifeste que, lorsqu'on parle de système parfait, la question de savoir si ce système peut être réalisé complètement et dans son détail par une pensée empirique reste ouverte; ce qu'on veut dire, c'est que la pensée empirique est obligée de poser l'idée de ce système, qu'elle situe chacune des connaissances particulières à l'intérieur de ce système idéalement constitué, et que la vérité réside pour elle dans la possibilité de rapporter une connaissance à l'ensemble, de l'intégrer en lui. On démontrerait aisément, croyons-nous, que toute doctrine intellectualiste suppose une telle affirmation; et il semble bien que, du point de vue de l'identité, on ne puisse nier le caractère achevé du système qu'en confondant la réalité en soi (rationnelle) du savoir avec sa réalisation contingente (pour une pensée empirique). Le problème métaphysique de l'intuition se ramène donc à cet autre problème : le savoir absolu est-il vraiment pensable? est-il vraiment une pensée? Dans le cas où l'on devrait répondre affirmativement à cette question, il faudrait renoncer absolument, semble-t-il, à voir dans l'intuition autre chose qu'une expérience psychologique, une connaissance confuse, dépourvue de toute portée métaphysique.

La signification ontologique de la doctrine du savoir absolu est extrêmement claire : l'être, c'est-à-dire l'idée de l'être, devient tout simplement l'Idée, c'est-à-dire le système même que nous tentions de définir; il est la pensée vraie prise dans sa totalité ; il est la vérité, et en même temps il est par delà la vérité, puisque c'est par rapport à lui qu'il y a une vérité.

La dialectique positive, qui seule peut frayer la voie à une philosophie de l'intuition, doit donc maintenant se convertir en critique du savoir absolu. Il est manifeste qu'une telle critique ne peut et ne doit être en aucune façon empirique; car il n'y a évidemment rien dans l'expérience, rien dans le champ total du savoir, qui puisse jamais constituer un obstacle pour l'idée du savoir absolu; celle-ci au contraire, étant essentiellement puissance d'assimilation et de réduction idéale, absorberait et compren-

drat en soi tout ce qui prétendrait s'opposer à son développement[1].

Ce n'est donc pas au point de vue du fait qu'il convient de se placer pour critiquer la doctrine du savoir absolu. Il n'y a qu'une voie où la critique puisse s'engager : pour ruiner la doctrine, il faudrait pouvoir établir dialectiquement que l'idée du savoir absolu, conçue comme condition de toute pensée, est elle-même contradictoire et communique à toutes les « idées » qu'on prétend faire dépendre d'elle le germe de contradiction et de mort qui est en elle. Il semble qu'une telle démonstration ne soit pas impossible. Nous ne pouvons songer dans cette brève étude de méthodologie métaphysique à en donner même une esquisse ; nous nous bornerons à indiquer quels devraient être selon nous les points principaux de l'argumentation.

Il conviendrait d'abord de se demander si une telle idée, dans laquelle on prétend englober toutes les déterminations de la pensée réelle (c'est-à-dire de l'être), est totalement affranchie de cette subjectivité dans laquelle Kant voyait, avec raison, la condition nécessaire de toute connaissance objective. On ne peut, semble-t-il, l'en libérer qu'en renonçant à faire d'elle un objet de connaissance ; il faudra alors avoir recours, soit à un expédient tel que l'intuition[2], soit à quelque instrument forgé pour la circonstance (une pensée qui serait objective sans être une connaissance). Mais s'il est impossible de l'affranchir vraiment, si elle reste réellement un objet suspendu à une pensée créatrice ou constructive, comment déclarer qu'elle est *l'être*, qu'elle en épuise les déterminations? il faudra ici encore recourir à un expédient verbal, et admettre par exemple un sur-être, principe idéal qui serait la condition transcendante de l'être; mais ce principe idéal lui-même en se posant devient idée, et alors : ou bien il rentre dans ce qu'on appelait précédemment l'être, et la difficulté renaît pour le nouveau système, ou bien il lui reste extérieur : et l'être n'est plus le système total

1. On voit sans peine que le savoir absolu, considéré dynamiquement et non plus comme monde des Idées, est liberté pure et par suite est l'âme même de la science. Les critiques contemporaines, en assouplissant le rationalisme rigide du passé, permettent de comprendre à merveille cette fonction vivante et assimilatrice du savoir.

2. Faire dépendre le savoir absolu de l'intuition, c'est d'après tout ce qui précède le nier comme idée, et c'est par suite supprimer l'identité qu'il s'agissait de garantir.

des idées. Nous saisirons tout à l'heure l'importance[1] capitale de ce moment où il est sans doute possible de voir le passage à une théorie de l'être. Mais il est tout un autre ordre de difficultés inhérentes à l'idée de savoir absolu et qu'il convient tout au moins de signaler.

Il serait possible en effet, croyons-nous, d'établir[2] que, sous aucune forme, le « système » ne peut être pensé; qu'il ne peut l'être ni comme idéal à réaliser, ni comme contenu d'une pensée absolue; on peut d'autre part démontrer, nous semble-t-il, qu'il doit par définition satisfaire à deux exigences rationnelles contradictoires : l'une étant la perfection pour ainsi dire formelle (correspondant à peu près à la « *formelle Zweckmässigkeit* » de Kant); l'autre étant la totalité en quelque sorte extensive, c'est-à-dire qu'il doit comprendre en soi l'ensemble des points de vue finis, l'ensemble des erreurs possibles; or il y a moyen, estimons-nous, de démontrer qu'il ne peut répondre à cette dernière exigence sans devenir un ensemble chaotique, dépourvu de tout ordre, et par rapport auquel la vérité ne peut plus se définir[3] : quant à la solution d'après laquelle l'erreur serait simple privation d'être, pure négation, elle peut nous paraître exclusivement verbale; car l'erreur ne peut jamais être qu'une négation déterminée — et cette détermination même exprime la limite d'une certaine puissance, bornée sans doute, mais qui se définit pour ainsi dire qualitativement par ses limites mêmes, et que l'esprit peut réduire seulement par abstraction à n'être qu'un fragment de la puissance totale. Il ne serait possible de rendre compte de l'apparence de réalité qui appartient à l'erreur, qu'en faisant intervenir le caractère subjectif de la pensée finie, pour laquelle seule l'erreur peut sembler exister. Mais c'est sur la pensée finie elle-même qu'il faudrait alors revenir; il faudrait se demander si la pensée finie[4] est elle-même, en tant que telle,

1. Nous aboutirons à cette conclusion que la pensée doit s'affirmer (non se poser) comme en soi irréductible à toute objectivation qui la convertirait en idée ou en système d'idées.

2. Nous comptons développer ces indications nécessairement très sommaires dans un travail ultérieur.

3. C'est parce que la vérité ne peut se définir que par rapport à lui, que le système doit être parfaitement ordonné. Il y a là une exigence à proprement parler logique de l'esprit; l'autre exigence aurait un caractère plutôt métaphysique.

4. Il semble possible de démontrer aussi que le système absolu ne peut se constituer idéalement que dans son opposition avec une pensée finie; que par suite il suppose celle-ci comme son corrélatif et ne peut donc l'assimiler réelle-

une illusion, et comment l'intégration des pensées finies dans le savoir absolu est possible : on établirait sans peine qu'une telle intégration n'est possible que par l'élimination des caractères spécifiques des pensées finies; et si le savoir absolu suppose cette élimination, il n'épuise donc pas en lui tous les modes de pensée, il est un savoir parmi d'autres savoirs, il n'est pas absolu.

Nous nous bornerons à donner ces brèves indications sur ce que pourrait être selon nous la critique du savoir absolu à laquelle la dialectique positive devrait aboutir. Elle permettrait de comprendre que le savoir absolu est impuissant à se constituer, qu'il *n'est qu'une* idée, c'est-à-dire une exigence de l'esprit qui peut bien donner une impulsion à toute recherche scientifique, mais qui ne saurait en rien exprimer la nature de l'être. La pensée se nie en affirmant l'identité de l'être et de l'idée de l'être, puisque l'autonomie absolue de la connaissance ne peut être affirmée sans contradiction. Mais cette autonomie ne doit pas être limitée au profit d'un inconnaissable objectif, tel que celui de Spencer; dans le monde des objets, rien, avons-nous dit, ne peut être opaque à l'Idée; il n'y a pas d'inconnaissable par delà la connaissance : poser un objet impénétrable au savoir, c'est poser un savoir par delà le savoir. S'il y a donc un reste — et nous avons vu qu'il y en a nécessairement un, puisque la pensée ne peut passer complètement dans le savoir absolu — ce reste ne peut subsister que du côté de la pensée. Il y a dans la pensée quelque chose qui ne peut absolument pas être idée et qui est évidemment la pensée même dans ce qu'elle a de plus intime. C'est la pensée en tant qu'elle pose (non plus en tant qu'elle est posée, c'est-à-dire qu'elle est idée). Dira-t-on que la pensée en ce sens n'est qu'une forme, une unité vide? mais n'est-il pas évident que la pensée en tant que posante (qu'on nous pardonne ce terme barbare) ne devient forme qu'aussitôt que, par un acte nouveau d'objectivation de soi, elle se convertit elle-même en idée? La caractère formel du produit révèle l'insignifiance essentielle de l'acte d'objectivation qui l'engendre.

La pensée prise en ce sens paraît bien correspondre à ce que nous avons appelé l'être; elle a tout au moins nécessairement avec lui des affinités, car elle se différencie bien de l'idée de l'être (du savoir

ment. On en conclurait que la pensée finie et le savoir absolu ne sont l'un et l'autre que des moments d'une dialectique qui ne peut s'achever que par delà la connaissance, ou plus exactement en deçà d'elle.

absolu) sans qu'il soit cependant possible de donner d'elle un critère, puisqu'il faudrait pour cela préalablement la convertir en idée. Il est d'autre part évident que l'être en ce sens ne peut tomber sous les prises de la pensée discursive (c'est-à-dire de la pensée conçue comme objective), et ce que nous avons appelé la dialectique négative apparaît comme un élément ou comme une conséquence immédiate de la dialectique positive.

Que sera-ce maintenant que l'intuition? elle ne peut être, à proprement parler, une connaissance; il reste qu'elle soit une création, ou plus exactement un acte de transcendance par lequel la pensée, prenant conscience du caractère déformateur de toute objectivation, s'affirme comme en soi irréductible à toute conversion de ce genre, et, en ce sens, sinon comme identique à l'être (une telle affirmation le ferait retomber dans le monde des idées), du moins comme participant à lui[1].

Nous résumerions donc volontiers ainsi nos conclusions : une philosophie de l'intuition ne peut se constituer que sur la base d'une dialectique qui permettrait d'établir l'immanence de l'être en tant qu'être dans l'esprit; une telle dialectique elle-même suppose une critique du savoir absolu qui manifeste la transcendance de la pensée par rapport au savoir, et l'intuition même se réduit au fond à l'acte par lequel la pensée affirme qu'elle est en elle-même transcendante à ce qui n'est en elle que pure objectivité. Elle est donc en somme un acte de foi, et son contenu ne pourrait s'expliciter que dans une dialectique pratique de la participation, par laquelle la pensée, dépassant le monde du savoir, se rapprocherait par des démarches successives de création, du centre où elle doit librement se renoncer, pour faire place à — Celui qui est.

1. On comprendra exactement ce qu'il faut entendre selon nous par participation, si l'on songe que d'une part l'être est nécessairement immanent à la pensée, et que, d'autre part, il ne peut lui être identique, l'identité supposant un jugement qui ne peut porter que sur des objets.

GABRIEL MARCEL.

L'ENTREPRISE PHILOSOPHIQUE DE RENOUVIER[1]

On sait par quelles alternatives a passé la réputation philosophique de Charles Renouvier. Ignoré des hommes de sa génération, devenu célèbre sur le tard parmi les jeunes gens, il s'est retrouvé seul à la fin de sa vie, abandonné par la plupart de ses premiers disciples, persuadé pourtant qu'il n'avait pas manqué à l'esprit de la doctrine qui avait fait sa gloire. C'est dire que jamais le succès d'un système n'a ressemblé autant à un malentendu, et le paradoxe est étrange d'une pensée si rigoureuse dans sa forme et si décevante pour ceux qui crurent atteindre à son contenu véritable. Les historiens de Renouvier, qui furent à leur heure des disciples, accusent le problème plus qu'ils n'aident à le résoudre. Les uns, dont l'interprétation est presque consacrée, ont été visiblement séduits par l'imposante armature logique qui garde les abords du néo-criticisme, et elle les retient pour elle-même, plus que les conclusions morales dont Renouvier la faisait suivre. Quelques-uns au contraire cherchent dans les solutions du personnalisme la pensée directrice dont relève l'ensemble de l'œuvre. Mais de part et d'autre ils inclinent à laisser dans l'ombre un des côtés du système : des prémisses aux conséquences le rapport qu'ils établissent reste lâche et presque arbitraire. A tout prendre nous ne sommes pas renseignés par eux sur la pensée de Renouvier. En choisissant entre leurs thèses, nous déciderons bien la question du nombre des philosophies qui se succèdent dans son œuvre; nous reconnaîtrons, soit qu'il y en eût trois, soit qu'il y en eût deux; nous ne serons pas fixés sur ce point plus simple et plus essentiel : comment la succession de ces systèmes a-t-elle été pensable? A quel effort intellectuel a correspondu cette longue vie, toute de méditation et de labeur? Si la solution de ce problème nous est inaccessible, aucune des questions que l'on a prétendu résoudre n'a de sens. Si elle est à notre portée, il n'est pas une de ces questions qu'elle ne nous aide à poser et à

1. A l'occasion de cet article, nous sommes heureux de pouvoir annoncer à nos lecteurs la publication imminente par la librairie Armand Colin d'une édition nouvelle des *Essais de Critique générale*, aujourd'hui introuvables. N. D. L. R.

mettre en son véritable jour. Or, comme nous parcourions les premières œuvres de Renouvier, celles qu'il écrivit entre vingt et trente ans, nous avons eu l'impression que cette solution était très près de nous : nous avons été frappé de la lumière très directe dont ces pages, ignorées pour beaucoup, éclairaient l'homme et l'œuvre. Il nous a paru qu'il suffirait presque de les rapprocher, d'en dégager le contenu pour que, derrière des vicissitudes apparentes, on découvrît la persistance d'une même pensée, mieux encore : la continuité d'une même entreprise. Le cas de Renouvier rappelle celui de ces malades qui, ayant traversé plusieurs cliniques, ont servi à établir plusieurs thèses : de même que la vie humaine est trop longue pour l'observation du médecin, par ses soixante années de production ininterrompue, Renouvier a défié le diagnostic de ses contemporains. Je crois que, s'il nous apparaît divers, c'est que nous ne le connaissons pas tout entier. Peut-être l'intérêt qui doit s'attacher aux premières formes de sa pensée ressortira-t-il assez de leur simple exposition, que nous entreprenons ici. En tout cas, il est impossible qu'elle n'ajoute pas quelque chose à l'intelligence de son œuvre.

I

Renouvier avait vingt-quatre ans, lorsque sur les conseils de son ami, le docteur Le Gall La Salle, il abandonna sa vie de plaisirs, et entreprit, au hasard d'un concours, l'étude de la philosophie de Descartes. Il n'est pas sûr que dès cette époque sa vocation fût arrêtée. Mais il semble que les circonstances qui dictèrent sa résolution ont pesé sur sa vie entière. L'horreur de la mort, la recherche de dogmes qui consolent et qui rassurent, le besoin d'une justice à la taille de nos infirmités, d'un bonheur sur la mesure de nos espérances, ce sont des traits qui s'accusent dès cette date, et ne se sépareront plus de sa physionomie. En dépit de ses variations, la conviction d'un au-delà terrestre restera pour lui la manne substantielle indispensable au cœur humain. Renouvier ne fait pas bon marché de la vie. Il déteste l'ascétisme parce qu'il la mutile en nous isolant. Il détestera le panthéisme, parce qu'il la détruit en confondant les êtres. Il déteste les religions qui la ravalent et la limitent par leurs promesses d'absolu et d'éternité. La justifier sous sa forme concrète, pour ce qu'elle est aux yeux de chacun de nous, avec ses compromissions et ses ombres, avec ses joies et ses espérances,

c'est l'objet qu'il assigne dès le principe à la philosophie, et à tous les systèmes qui s'écarteront de cette voie, il reprochera uniformément de « ne pas représenter » l'existence entière.

La philosophie voulant être « fortement réaliste dans ses conséquences [1] », cherchera son point de départ dans une théorie des antinomies. Renouvier, en effet, ne voit pas dans les antinomies un problème, mais une solution. Parce qu'il les interprète dans le même sens que Cousin et que tout son temps, c'est à elles qu'il demande cette représentation complète de l'existence, à laquelle manquent, chacun en un sens opposé, les dogmatismes antérieurs. Qu'on s'enferme dans le fini ou qu'on embrasse l'infini, la mutilation est pareille. Il ne peut s'agir aux yeux de Renouvier que de les poser ensemble : s'il y a, comme il l'écrira plus tard « un problème technique de la philosophie », ce problème se ramènera toujours à fonder leur corrélation.

Que l'idée d'un éclectisme méthodique n'ait rien ici d'original, le rapprochement des textes l'établit sans peine. Renouvier l'a empruntée telle quelle au pseudo-hégélianisme que Victor Cousin avait vulgarisé par son cours de 1828, et lorsqu'il transpose cette conception à deux siècles de distance pour en faire honneur à Descartes, il cède à une inspiration qui sent assez son néophyte. — Mais, cette réserve admise, ne méconnaissons pas la signification d'un pareil emprunt. Il a été très conscient; et il caractérise bien ce qu'il y a de personnel, non dans les solutions, mais dans la méthode de Renouvier. Pour ce polytechnicien, le problème philosophique est un problème comme les autres : il y a, en ce qui le concerne, un état de la question, un degré d'élaboration, indépendant des recherches à venir, et faute duquel on sacrifie toute prétention au savoir. L'hégélianisme est ce bilan. Il reste à en assurer les résultats et à les pousser selon la méthode de laquelle relèvent toutes les sciences. C'est pourquoi, la philosophie, réaliste dans ses conséquences, sera par une exigence inverse « idéaliste dans son principe ». Avec un sentiment très sûr des conditions de la science, Renouvier repousse en effet l'empirisme et ses prétentions à l'observation pure. Logiquement, dit-il, l'idée est antérieure, et les doctrines qui la confondent avec la sensation, espérant par là s'en passer, n'aboutissent qu'à s'yenfermer sans en pouvoir sortir :

1. *Examen critique du cartésianisme* (Mémoire manuscrit. Archives de l'Institut, n° 54), p. 339.

elles tombent dans le « fantasmatisme » absolu de Hume, elles reviennent à une théorie des idées, moins la coordination des idées. Elles ramènent à l'idéalisme. A l'exemple de tout autre savoir, la philosophie doit donc débuter par la pensée, et traiter les antinomies comme des données idéelles dont il reste à poursuivre l'application à l'expérience.

Entre le réalisme des conséquences et l'idéalisme du principe, entre les aspirations du cœur et les exigences de l'esprit, ce point de vue établit un conflit dont Renouvier semble s'être plu à marquer la profondeur. De l'idée à la chose, l'idée ne fournit pas le passage, et c'est bien à la chose que l'homme veut s'attacher et croire. Si les antinomies sont des conditions nécessaires à la détermination de la vie, telles que l'analyse les dégage, pures données d'aperception, contradictoires au sein d'un même objet, elles déroutent la conscience plus qu'elles ne l'assurent : elles sont encore des conditions insuffisantes. Pour installer la conscience sur de pareilles bases, il faut sortir du pur domaine de la pensée, et faire appel à la croyance. L'acte de foi par lequel nous affirmerons les antinomies nous conquerra la plénitude de l'existence en exprimant à son tour la synthèse immanente à toute réalité : celle du libre et du nécessaire, de l'infini et du fini.

Renouvier entreprend donc de construire une ontologie qui se passera de l'argument ontologique. Il a suivi Victor Cousin dans son exposition des antinomies, mais au moment d'introduire la raison impersonnelle, il se dérobe, et résoud le problème par l'intervention de la croyance. Dans cette attitude remarquable on a reconnu l'influence de Fichte, et cela justement, comme deux notes manuscrites de l'*Examen critique du cartésianisme* en apportent la preuve formelle [1] : Renouvier avait lu et il avait médité la *Destination de l'Homme*. — D'où vient pourtant que la pensée de Fichte ait agi si puissamment sur sa propre pensée? Comme il nous a raconté lui-même son enthousiasme précoce pour les doctrines saint-simoniennes, on est tenté de rattacher à ce mouvement d'idées l'ensemble de ses goûts métaphysiques. Aussi bien, ses premiers ouvrages ne sont-ils pas nourris d'idéalisme humanitaire, et de formules qui viennent en droite ligne de l'*Exposition de la doctrine*, sinon de Saint-Simon lui-même? Mais ce point certain appelle une

1. *Examen*, pp. 94 et 311, en marge.

réserve. L'usage spéculatif que fait Renouvier de la notion propre de la croyance le rapproche beaucoup plus à l'époque du christianisme libéral et des tendances philosophiques représentées par Lamennais. Ajoutez une indication précise de l'*Examen critique* : au lieu de rejeter, comme l'eût exigé la lettre du saint-simonisme[1], l'ensemble des anciens dogmes, il se refuse à les sacrifier tous, il en est qu'il croit sains, précieux, utilisables[2] : il marque déjà la distance qui séparera son « Personnalisme » de la « Synthèse positive » de Comte. Bref, on peut se demander s'il ne faut pas attribuer chez lui à la croyance un caractère quasi confessionnel. Si dans l'état actuel de notre information cette hypothèse reste invérifiée, elle est assez d'accord avec ce que nous savons de l'influence prestigieuse que les théologiens comme Lamennais, comme Jules Lequier, comme Édouard Carteron, comme Charles Secrétan, ont exercée plus tard sur le développement de sa pensée.

De toutes façons, entre le réalisme, les antinomies, et leur affirmation par la croyance, le premier travail de Renouvier établit une relation définitive : d'un terme à l'autre se marque déjà le progrès qui d'une critique de la connaissance conduira à une logique, et de cette logique au personnalisme. A dire vrai, une ambition plus haute encore que de justifier par la croyance la synthèse des antinomies hantait alors l'esprit de Renouvier. Si contradictoire que ce dessein paraisse, il ne désespérait pas de la fonder en certitude. Contre les systèmes qui choisissent entre l'absolu et le relatif, l'existence de l'infini mathématique, si tant est qu'on pût la prouver, lui paraissait apte à fournir une démonstration péremptoire. L'infini, en effet, c'est le continu. Réel, il ne figure pas seulement au sein des choses un mystère qui sollicite la croyance : il est le milieu solide qui retient l'être aux autres êtres, et l'empêche de s'évader dans le néant de l'ascétisme et de la puissance. — L'existence de l'infini et la nécessité de la foi vont représenter pendant plus de dix ans deux directions parallèles dans lesquelles travaillera la pensée de Renouvier. Mais leur signification est commune et ne traduit qu'une même affirmation : celle de la réalité de l'espace.

1. Cf. Sur ce point le *Nouveau Christianisme*, où Saint-Simon rejette formellement tous les dogmes et ne retient de l'esprit du christianisme que la fraternité.

2. *Examen*, p. 308. Ce passage est reproduit dans le *Manuel de Philosophie moderne*, p. 400.

*
* *

Des raisons très personnelles avaient conduit Renouvier à la spéculation. Au besoin de ranger sa vie s'était mêlé, à ce qu'il semble, le souci de se réhabiliter un peu aux yeux des siens[1]. La période active de sa carrière philosophique ne commence qu'à la fin de 1840.

Si nous ne savons pas ce qui décida de sa vocation, nous avons des raisons de croire que ce furent deux événements contemporains : le cours de Michelet au Collège de France, la publication de *l'Esquisse d'une philosophie* par Lamennais au début de 1841. Lamennais, dans cet ouvrage, rejoignait Fichte. Sa vaste synthèse donnait à la philosophie de la croyance un caractère universel. Fait nouveau dans l'éclectisme : il donnait aux sciences une place. Pour l'optique un peu grosse dont témoigne le premier travail de Renouvier, c'était, moins la méthode, presque un second Descartes. La tentation était grande de rappeler à la nouvelle doctrine ses origines véritables et de lui montrer dans le cartésianisme le modèle de tout éclectisme. En même temps, Renouvier se persuadait qu'il faisait œuvre nationale. « La philosophie de Descartes, répétera-t-il sans cesse, est la philosophie vraiment française. » On était alors au début du ministère Guizot : c'était l'époque où Michelet inaugurait sa prédication érudite. Le premier, il s'attaquait aux archives et, fort de ses prétentions à la science, il enseignait la gloire de la France populaire, marchant à travers les siècles aux conquêtes de la Révolution Française; il entendait que l'on reprit son triple idéal de liberté, d'égalité, et de fraternité; il voyait en elle l'avènement d'une religion nouvelle : la religion de la justice. Mêlé au mouvement de la jeunesse libérale, Renouvier l'a suivie dans son enthousiasme pour l'enseignement de Michelet. Dès cette époque, sans aucun doute, ce sont ces leçons qui éveillèrent en lui une ambition

1. C'est du moins ce que semble indiquer une lettre jointe au manuscrit de l'*Examen critique* et datée du 21 mai 1841 : « J'aimerais à espérer pour les personnes qui s'intéressent à moi, écrit-il au secrétaire de l'Académie, que mon nom sera publié dans les comptes rendus que l'académie a proposé de consacrer à ce concours ». — Notons à cette occasion l'orthographe assez singulière dont témoigne le manuscrit de Renouvier : elle explique, en un sens un peu différent de celui qu'on admet en général, la méprise de Damiron, qui crut avoir affaire à un étranger. Voici quelques exemples recueillis au hasard : *dis-cour*, p. 160 : *étendart*, p. 171; *querele*, p. 195; *prémices* (*d'un syllogisme*), p. 238; *polithéisme*, p. 276, etc.

encyclopédique, l'idée d'une démonstration qui se poursuit dans les directions multiples de l'histoire : c'est alors qu'il conçoit le projet de trois manuels appelés à retracer d'après l'étude directe des textes l'histoire de la philosophie moderne, celle de la philosophie ancienne, et celle de la philosophie du Moyen Age.

Avec la pensée de renouveler l'interprétation de Descartes et l'histoire de la pensée moderne, Renouvier puisa à pleines mains dans l'*Esquisse d'une philosophie*. Le *Manuel de philosophie moderne*[1] n'est autre chose que l'*Examen critique du cartésianisme*, enrichi de ces emprunts : adaptation qui resterait inexplicable tant elle est parfaite, si nous ne savions que Lamennais lui-même s'était nourri de Cousin, et si nous ne soupçonnions au surplus que Renouvier s'était déjà nourri de Lamennais.

Au contact de cette influence, il n'y a pas un point de la doctrine qui ne se soit trouvé renouvelé. La nécessité de la croyance cesse dès lors d'être posée dans l'absolu : elle s'établit, selon la dialectique de l' « Esquisse », en passant par le scepticisme, en enfermant méthodiquement la conscience dans un réseau de contradictions dont peut seule triompher la foi. La notion de l'existence et la conception du monde empruntent à leur tour à l'atomisme et au pluralisme de Lamennais.

A dire vrai, l'atomisme correspond moins ici à une conception personnelle qu'au dogmatisme scientifique de tout un siècle, à la grande conception du monde qu'avait développée et rendue classique l'exposition de Laplace. L'astronomie, « ramenée à un problème de mécanique », ne cherchant dans l'observation que des données numériques pour des équations formelles, n'a pas imposé seulement une notion particulière de la science. C'est à elle qu'a été très souvent empruntée l'idée même de l'existence. Comme l'astre est un fait légal, une matière idéalisée, de même l'homme avec ses organes, ses fonctions, et ses habitudes sera représenté tout au long de l'histoire comme un indivisible abstrait. Les sociétés humaines sont ramenées à leur tour à un groupement de forces réunies par des relations; et, jusque dans les dernières parties des choses, la science retrouve alors ce même équilibre astral[2]. En dernière analyse, on

1. Le manuscrit de l'*Examen critique du cartésianisme*, avait été déposé à l'Institut à la fin de juin 1840. — Le *Manuel de philosophie moderne* parut en janvier 1842.

2. Cf. Cauchy. — *Mémoire sur la propagation des ondes à la surface d'un fluide pesant d'une profondeur indéfinie* (Sav. étrang., t. I), 1816.

en revient donc à l'atome, au couple de la puissance et de la détermination, à la synthèse de l'infini et du fini, telle que l'avait enseignée Victor Cousin. Lui-même, aussi bien, n'avait pas craint le rapprochement : « Quel physicien depuis Euler cherche autre chose dans la nature que des forces et des lois?... J'en conclus, rigoureusement que la physique, qu'elle le sache ou qu'elle l'ignore, n'est pas matérialiste, et qu'elle s'est faite spiritualiste[1]... ». Parce que sa synthèse embrasse la nature entière, Lamennais est allé jusqu'à l'identification totale : l'être se pose par la force, il se pense par l'intelligence, identique à la relation, il s'achève par l'amour; telle est la véritable trinité. L'infini ou la pure puissance ne se pose pas indépendamment du fini; il n'a même plus la priorité ontologique que lui attribuait Cousin : sans limite, pas d'intelligence, et la création n'est qu'un fait éternel, le rapport du créateur à ses créatures.

Le monadisme, sous cette forme, est, pour Renouvier, la plus mûrie des conceptions métaphysiques : le cartésianisme y aboutirait si Leibniz n'avait évité d'affimer la réalité de l'espace. Mais il est surtout, et par cela même, le seul système qui respecte à la fois l'homme et Dieu. Toute autre solution n'oppose-t-elle pas à la liberté souveraine les moindres libertés éparses dans les consciences humaines? L'ordre des relations, le monde des idées, les éléments d'individuation ne s'interposent-ils pas alors comme la limite commune de notre activité et de l'activité divine? En faisant coïncider ces activités elles-mêmes, l'opposition est résolue. Selon le monadisme, en chaque force humaine agit Dieu, et ces forces réalisées sous-tendent et galvanisent en quelque manière le réseau qui les relie. Alors fusionnent la puissance nue et la relation pure, tandis que par l'amour divin s'achève la détermination de la personne[2].

Une représentation statique des choses comme un ensemble de forces dont nous ne connaissons que les effluves, un système de relations entre des groupements de fonctions qui enferment elles-mêmes des variables indépendantes, la mécanique jetant des fils entre une pluralité de centres de mouvement, voilà donc l'image centrale de laquelle est partie et sur laquelle travaillera la pensée de Renouvier : c'est elle qui l'éclairera et la suivra à chaque instant;

1. Cousin. *Fragments philosophiques* (1826), p. 37.

2. Cf. *Manuel de Philosophie moderne*, p. 421 ; article *Panthéisme* dans l'*Encyclopédie nouvelle*, p. 283. — Notons que cet article se place vraisemblablement au début de 1843. La bibliographie des articles de l'*Encyclopédie*, donnée par Jules Thomas dans la 2e édit. du *Manuel républicain* est entièrement fausse.

et c'est à elle que dans le fond se lient les thèses les plus centrales de la doctrine future.

Mais, telle qu'elle se présente à nous, à cette date, la synthèse de la force et de la relation, de l'infini et du fini, ne laisse-t-elle pas encore ouverte la question même qu'elle entendait résoudre? Il reste en effet, dans ce cas, un double versant de la conscience. Sans doute la puissance ne peut se produire que parce qu'elle s'actualise, et l'homme ne peut user de sa volonté sans tomber dans la relation; mais pourquoi ne remonterait-il pas la pente de la vie et de la croyance? C'est un fait que certains « se raidissent dans leur liberté », que d'autres s'abandonnent à la détermination. Et si la relation est impuissante à épuiser le tout, à rejoindre l'absolu et la certitude, n'y a-t-il pas une sorte de privilège moral pour l'effort qui nous y soustrait dans la mesure du possible et tend à nous rendre par là à la pure contemplation de l'être? Le problème est donc celui-ci : voudrons-nous la certitude?

Peu de pages, à notre sens, jettent autant de lumière sur l'œuvre entière de Renouvier que celle où il a traité ce problème. On doit retenir l'accent personnel avec lequel il a défendu une solution qui ne pouvait encore être que pratique. Si l'homme, écrit-il[1], aspire à la sérénité de l'âme, il y a « une maladie morale » qui le ronge et dont ne le préservent ni le courage, ni l'incrédulité : c'est la peur de la mort. L'idée de la mort fait pâlir ceux qui la découvrent; la mort révolte ceux qu'elle menace : elle est la grande inquiétude de l'âme. Or, ce que vaut contre elle la recherche de la certitude, Pascal en a fait l'expérience et avec lui tous ces esprits qui bornent volontairement leur horizon et « s'attachent obstinément au présent de la pensée » : ils imitent l'éternité, mais ils ne trouvent pas la quiétude. C'est que l'équilibre moral est affaire de volonté et non pas seulement de raison. Les pêcheurs d'absolu sont esclaves de leur chimère : ils ont lâché le certain pour la certitude. Incapables de faire au possible sa part, ils ne songent pas à s'assurer de ce qu'ils savent, à interroger ce savoir, et à chercher dans ses limites les raisons d'espérer et d'agir. Pour décider de la vie, ils sortent des conditions de la vie. Il leur manque de savoir se mettre en face d'un problème ou de le vouloir. Cependant il leur est arrivé de côtoyer la paix de l'âme. Lorsque la douleur contraignait Pascal « de renoncer

1. *Manuel de Philosophie moderne*, p. 517.

à sa pensée plus triste que la mort », « il résolvait les problèmes les plus difficiles de la géométrie, et de nouveau maître de lui-même, il revenait à la religion ». Que n'a-t-il appris à se reposer dans la contemplation de la vérité acquise? Le savoir terrestre est le seul recours de la conscience parce qu'il fournit seul une assiette morale. — Ainsi, déjà pour Renouvier, la certitude est le panthéisme, la mort, tandis que le probable est le raisonnable, l'ensemble des conditions normales de l'action et de l'existence.

Ce sentiment profond rendra bien compte du dessaisissement progressif de la chose en soi qui mène au néo-criticisme. Mais déjà, par l'identification de l'atome et de l'antinomie, Renouvier a trouvé une base définitive, grâce à laquelle se rencontrent et se concilient ses habitudes d'esprit et ses aspirations pratiques. A l'image qu'il se fait des êtres correspond exactement la notion sur laquelle il entend construire la conscience; et l'on peut dire que pour lui, dès cette date, la solidarité de l'idée et de la représentation — qu'il travaillera à établir en droit — se trouve réalisée en fait.

*
* *

Le *Manuel de Philosophie Moderne*, venait de paraître, lorsqu'une transformation brusque jeta Renouvier hors des sentiers battus de l'éclectisme, lui donna la conscience d'une œuvre à entreprendre, et l'amena à déterminer pour sa vie entière le programme de ses études et le sens de sa réflexion. Jusque-là, il se réclamait de Cousin et de Lamennais; il entendait faire une part à toutes les conceptions de son temps; et l'on caractériserait assez exactement cette première ébauche de doctrine en l'appelant un éclectisme libéral. A tout prendre, il y avait eu jusqu'alors dans son cas beaucoup d'aspirations vagues, d'imaginations qui se seraient évanouies s'il avait tenté de les définir. En 1843, les tendances s'organisent, le but est énoncé, l'originalité s'affirme.

Il semble qu'à cette maturation de sa pensée ses études de philosophie ancienne ont contribué pour une large part. Avec Hume, les sceptiques grecs sont les premiers philosophes qu'il ait profondément compris. Leur manière d'aborder les problèmes par le détail, d'épuiser à leur occasion toutes les possibilités logiques se rencontrait avec ses habitudes. Le dogmatisme grec lui-même l'enchantait : au pythagorisme, à l'éléatisme, à l'atomisme bien plus encore il trouvait

une simplicité rigoureuse et mathématique. Au demeurant, il était éclairé sur l'éclectisme. Non seulement, il en avait compris la vanité, l'impossibilité de s'y tenir, dès que l'on choisit une méthode et par conséquent un principe, mais les événements eux-mêmes se chargeaient de lui apprendre qu'il s'était fourvoyé à le suivre très loin de ses propres tendances et de ses aspirations les plus chères : Victor Cousin venait de rompre[1] avec la philosophie indépendante, et entamait avec le clergé catholique les négociations équivoques et célèbres par lesquelles il entendait réconcilier la spéculation et la foi; il tournait le dos aux conséquences que le *Manuel de Philosophie Moderne*, tirait d'une doctrine des antinomies. Or c'est un trait du caractère de Renouvier qu'il ne pardonne pas les défections de cet ordre. Jugeant volontiers les systèmes sur leurs conséquences, il n'a jamais cru qu'il y eût de sincérité possible à tirer de ses propres principes des conclusions différentes, et contre les penseurs comme Épicure[2] ou comme Victor Cousin, individualistes quoique atomistes, catholiques quoique antinomistes, c'est une véritable haine personnelle qu'il n'a cessé de nourrir. Ajoutez qu'au contact des textes, il avait pris conscience de l'ignorance et de l'incurie des éclectiques officiels. S'il garde encore à l'époque quelque déférence au grand maître, il ne se fait pas faute de dénoncer « la légèreté vraiment écolière[3] » dont témoigne son école.

Maintenant que des raisons personnelles aient parlé aussi en cette conjoncture et consommé une rupture qui ne s'imposait pas plus que d'autres, bien des indications permettent de le croire. La vérité est, sans doute, que Renouvier n'a pas voulu, le premier, ce schisme avec l'école officielle. C'est l'école qui a refusé ce disciple avancé de la doctrine en accueillant son premier livre par la moins équivoque des formes du mépris, par un unanime silence. Il ne se trouva qu'un inconnu, du reste étranger, Charles Secrétan, pour nommer dans une revue le *Manuel de Philosophie Moderne* : encore ne le citait-il qu'à côté d'autres ouvrages et pour les références exactes qu'y trouveraient les étudiants. Pour comble, Renouvier ne se croyait-il pas plagié[4]? Il était temps qu'il reprît et qu'il affirmât son indépendance.

1. *Rapport sur les Pensées de Pascal* (1842).
2. Cf. en particulier sur ce point le *Manuel de Philosophie Ancienne*, au t. II, pp. 261, 264, 293 et suiv.
3. *Compte rendu de la traduction de Spinoza par E. Saisset*, Revue Indépendante, t. VIII, (25 juin 1843), p. 622.
4. Cf. *ibid.*, p. 620.

Par le fait, à partir de 1843, il n'y a plus lieu de distinguer entre les différents fragments de son œuvre. Sous une forme plus ou moins schématique, dans des domaines plus ou moins abstraits, ils témoignent d'une même pensée et d'efforts convergents en vue d'une même *entreprise*.

Trouver sur quoi fonder l'assiette de la conscience, établir les conditions de la sécurité de l'âme, tel en est assurément l'objet dans son expression générale. Par elle seule cependant la formule rendrait mal compte de la vue originale qu'elle veut traduire. Il ne s'agit pas en effet d'une recherche essentiellement théorique, et telle que les considérations de méthode y précédassent la détermination de l'idéal. Nourri de Ballanche, de Lessing, et de Saint-Simon, non seulement Renouvier n'a pas renoncé à ses aspirations premières, au désir de retenir l'homme par delà la mort elle-même dans le lien des conditions terrestres, mais cette ambition est son point de départ. Il va de la fin aux moyens, et ne se défend pas de conserver à sa pensée une valeur hypothétique suspendue à l'acceptation de l'idéal qui lui est propre. D'autre part, il ne s'agit pas non plus d'une recherche essentiellement pratique, en ce sens qu'elle pourrait se passer d'un point d'appui dans la raison et dans la science. Il s'agit proprement d'une recherche de théosophe, dans laquelle Renouvier ne dépouille pas l'homme de parti, mais travaille à montrer que de l'acceptation des bases qu'il propose relève la satisfaction des plus grands intérêts humains. « Le devoir du philosophe, écrit-il alors, est de traverser fermement ces endroits dangereux de la spéculation [entendez : les antinomies], afin d'arriver à la science, de la fonder et de l'élever sur les prémisses que la science a posées, et de pouvoir accomplir à la fois ses actes et ses pensées d'homme, en réduisant le monde en un système ordonné par la raison et en construisant la société sur le modèle idéal et divin qu'il a conçu[1]. » Nous employons ici le mot d' « entreprise » pour marquer plus particulièrement cette foi dans le prosélytisme des idées, cette confiance dans la vertu pratique et dans l'efficacité des systèmes qui fut si particulière à son

1. *Compte rendu de l'essai sur les principes et les limites de la philosophie de l'histoire par J. Ferrari*, Revue Indépendante, t. IX (25 août 1843), p. 607. — Renouvier avait écrit quelques lignes plus haut : « C'est nier la vérité, la science, la société que de prétendre qu'on ne peut rien établir de certain sur elles. Au contraire, c'est avoir la foi philosophique, et c'est la propager que de faire connaître, *fût-ce par des définitions incertaines* Dieu, le monde et l'avenir de l'homme ».

temps et qui reste caractéristique de son œuvre. Un fait la domine et l'explique : elle a été conçue presque tout entière sous le ministère Guizot, sous l'impulsion que l'enseignement de Michelet, les progrès de l'érudition, les découvertes archéologiques donnaient aux aspirations révolutionnaires de la jeunesse libérale. Que théologies et dogmatismes sont liés à certaines ignorances comme à leurs causes, qu'ils sont donc caduques au même titre qu'elles, c'est la claire persuasion qui y circule et l'anime; et il faut retenir dans ce qu'il a d'héroïque et peut-être aussi de naïf ce mot que Renouvier écrivit un jour de polémique : « Le fatalisme historique disparaît comme une ombre aussitôt que les questions sont transposées du passé dans le présent[1] ».

Ainsi, dans un esprit de propagande, Renouvier s'est efforcé d'établir un lien entre l'idéal qu'il défendait et les antinomies qu'il considérait comme le résultat de la spéculation tout entière. — Exposons d'abord, à sa suite, la nature de cette relation de définition à croyance. On en apercevra sans peine, et les conséquences, et le prix.

On sait à quelle conception de l'existence s'est arrêté Renouvier. Le monde est comparable à une constellation d'atomes. En chaque élément, une force se pose ; de l'un à l'autre des relations sont établies. Puissance et détermination restent, à un point de vue statique, corrélatives et parallèles. Mais dès que l'on transpose cette image des choses dans le temps, comme il convient lorsque l'on parle des sociétés humaines, il faut bien rendre à la causalité son véritable sens, l'orienter vers l'avenir, et mettre dans la force la vertu active sans laquelle il n'y a pas de changement. Les deux termes juxtaposés devenant fonctions l'un de l'autre reçoivent de ce fait des déterminations nouvelles. La force garde son caractère ontologique de réalité absolue, mais à cette antériorité abstraite se joint désormais une antériorité psychologique et concrète : donnée avant toute relation, elle symbolise l'état de confusion de l'esprit primitif, la nébuleuse de la conscience avant qu'elle s'éveille à la réflexion. Par une contradiction nécessaire, elle est à la fois l'existence sous la forme la plus pauvre qu'elle puisse revêtir dans le temps, et le principe du devenir, la liberté qui s'affirme au sein de l'indétermination première pour y dégager les rapports et y constituer l'enten-

1. *La Feuille du Peuple*, article du 28 mars 1851. — La collaboration de Renouvier à *La Feuille du Peuple* nous a été signalée par M. Louis Foucher.

dement. La relation cesse donc à son tour d'être la simple antithèse de la force pour en devenir l'expression distincte : située entre l'existence nue et l'activité pure, elle représente l'ensemble de nos acquisitions intellectuelles et morales. Bref, entre les deux termes de la conscience, un rapport organique s'affirme, et ce rapport est tel que l'étiage de l'analyse mesure le degré de la liberté.

Si nous figurons les agglomérations humaines par des centres de force et d'action répartis irrégulièrement dans l'espace [1], la règle de leur développement, leur interaction, leurs fusions ont leur principe unique dans la vertu interne de leurs libertés. Chacune d'elles réalise en ce sens un certain état social de l'analyse, qui est lié à un effort déterminé d'émancipation.

Imaginez la brusque suppression de l'histoire, la mémoire des siècles abolie, l'homme ramené à l'immédiat dans sa vie personnelle et son existence collective [2]. Enfermons une pareille conscience, qui subsiste au jour le jour, entre le souvenir de cet effondrement et la vague imagination de l'immortalité et d'une vie future. Aussitôt l'absolu de renaître, le symbole de reprendre sa place primitive : l'homme, envahi par cette indétermination de l'être ne retient plus rien de lui-même. Nos convictions morales, nos aspirations politiques, nos conquêtes intellectuelles, nos systèmes enfin, pour mieux dire, ne sont que l'infini treillage de l'analyse, le réseau idéel que maintient devant notre conscience la tension continue des libertés humaines. Couper idéalement le fil de ce passé analytique, c'est condamner l'esprit à ne plus dominer la représentation, à renoncer sa propre force devant la force de l'objet, à revenir à l'âge théocratique, au régime de la servitude.

Selon Renouvier, c'est à cette rupture que tendrait le catholicisme, ou plutôt le « jésuitisme », à la façon « de toute religion savante, demeurée quelque temps en arrière de la vie spirituelle et du progrès de l'intelligence, et qui se sent tout à coup surmontée par le niveau extérieur de la culture intellectuelle [3] ». Par ses dogmes qui ignorent le relatif et le terrestre, ne manque-t-il pas à justifier l'essentiel et le meilleur de la vie? Son église ne laisse-t-elle pas en dehors d'elle l'humanité presque entière? Elle se proclame infaillible

1. *Manuel de Philosophie Ancienne*, t. I, p. 26 (octobre 1844).
2. *Ibid.*, t. I, p. 66.
3. *Quelques mots sur le retour aux idées religieuses en France*, article de la *Revue Indépendante*, t. IX (25 juillet 1843), p. 196.

et ne voit pas qu'elle se refute du même coup par toutes les religions qui ont existé à côté d'elle. Elle se condamne par cela seul qu'elle est sectaire et prétend ignorer l'histoire.

L'histoire est *la révélation*. C'est elle qui, produisant à la conscience l'ensemble des pensées et des imaginations humaines, la met en mesure de s'orienter et de choisir; et si l'humanité a déjà connu des révélations, comme la Renaissance, et comme la vulgarisation de la Bible, elle attend encore la révélation définitive « pour le jour où la théologie tout entière, les canons des conciles, les bulles et les décrets des papes, et l'histoire des hérésies seront envahies par les flots montants de la foule qui pense ». — Éclairée par une « systématisation de l'histoire empirique », — noble entreprise qui revient de droit à la France [1] —, l'humanité sera émancipée intellectuellement, politiquement, moralement.

Renouvier ne met pas en doute que l'antiquité aurait pu connaître cet âge d'or de la liberté. Il voit dans l'histoire de la Grèce, passant du dogmatisme primitif à l'atomisme et de cet atomisme au scepticisme l'expression la plus complète de la pensée analytique et de l'argumentation rationnelle. Le sceptique est le véritable *historien* de la philosophie [2] : soucieux d'opposer démontration à démonstration, il pousse dans leur rigueur les thèses des anciens dogmatismes; au sein même de l'expérience il les décèle et les contrôle. Son point de vue est celui d'un empirisme rationnel. Semblable à ces phénomènes, derniers dans l'ordre du temps, antérieurs dans l'ordre logique, c'est lui qui rend manifeste, à l'aide d'une irréfutable méthode, la condition première et la nature de toute pensée. D'une part, en effet, la chose nous est donnée avant la cause et la cause est inaccessible. D'autre part la chose elle-même n'est connue que comme un signe, remémoratif, non démonstratif. Loin de se poser comme un être, la chose se pose comme un phénomène, comme un relatif, comme une existence suspendue à notre existence et aux existences humaines. Par là, le scepticisme définit l'acte intime de la connaissance : l'objet ne se détermine comme un être distinct que si sur lui l'esprit penche sa liberté; l'appréhension du phénomène, qui s'exprime dans cette indivisible dualité, limite et constitue le plan de la certitude. Telle que la réflexion philosophique nous la

1. *Compte rendu de l'histoire de la philosophie ionienne, par C. Mallet*, dans la *Revue Indépendante*, t. IX (10 avril 1843), p. 438.
2. *Manuel de Philosophie Ancienne*, t. I, p. 45; cf. t. II, p. 387.

révèle à son terme, la certitude n'a donc rien d'une connaissance de la connaissance. Elle ne détache pas l'homme en face des choses. Elle ne détache pas l'homme en face de l'homme. L'état de relation — état de réflexion — est aussi le véritable état de grâce.

Aussi la Grèce, patrie du scepticisme, a-t-elle été en même temps la première terre de la liberté. Elle a su réserver à la fois les droits de l'individu et ceux de la société, et les juxtaposer sans les détruire, comme faisait Ænésidème des doctrines contraires : par là, elle offre le véritable modèle d'une société politique. N'objectons pas sa faillite rapide. Il est vrai que, faute d'être entendues, les conclusions sceptiques ont semé la panique dans les esprits : elles les ont rejetés de l'analyse au mysticisme, et la Grèce s'achève par le Moyen Age. Mais qu'est-ce à dire sinon que l'antiquité a manqué d'un « réformateur », d'un Jésus moins mystique et plus politique[1], capable de formuler en un dogme définitif les conclusions les plus radicales de la pensée analytique?

On voit dès lors sur quelles bases Renouvier peut entreprendre de constituer l'entendement. Il part du cas privilégié où la pensée représente une acquisition collective, en même temps qu'elle demeure, de par son essence même, une donnée relative à l'esprit de l'individu, et il cherche à étendre le patrimoine commun, la synthèse de l'autonomie et de la dépendance que ce cas réalise au sein de la conscience. Si chaque notion se prête à l'analyse, s'il est possible à l'occasion de chacune d'elles, même des plus vitales et des plus essentielles, de trouver une base d'entente que soit forcée d'avouer la raison humaine, nous aurons de quoi procurer à la conscience l'assiette qu'elle cherche encore en dépit de tous les systèmes : nous aurons construit l'entendement.

Que cette construction soit possible, que ses conditions soient assignables, Renouvier en trouve la preuve dans l'existence de la science. Dans son domaine, la science n'est pas moins riche en indétermination que la vie : cependant elle est un progrès, et non pas un cycle éternel de dogmatismes renaissants; elle rapproche les hommes plus qu'elle ne les isole ou les oppose. C'est qu'à sa base elle a des principes; c'est qu'elle dispose d'une méthode qui s'applique à ces principes et en assure l'application. De la vertu de ces idées claires Renouvier voit un exemple dans un ouvrage pour lequel

1. *La Feuille du Peuple*, feuilleton du 28 mars 1851, sur « la valeur historique et les conséquences politiques du socialisme de Jésus ».

il conservera une admiration intangible : les *Éléments* d'Euclide. Là, en effet, le géomètre fait mieux que de démontrer les idées, les essences : il les explique[1]. Puis il se sert des postulats comme de machines qu'il applique aux définitions. De leur jeu réciproque, il déduit enfin la science. Telle encore la mécanique rationnelle qui s'empare des éléments de la géométrie, y ajoute la notion de temps, et applique enfin à cet ensemble de concepts la notion de force abstraite.

Le « problème technique de la philosophie[2] » revient donc à chercher pour tous les ordres de connaissance un point d'appui et un levier comparables à ceux dont disposent la géométrie et la mécanique rationnelle. Il importe seulement de ne pas se méprendre sur la portée de l'entreprise. Nous n'aurons pas à son terme de quoi décider la valeur spéculative des notions et des connaissances. La question n'est pas là, et le scepticisme aussi bien interdirait de la résoudre. Un système reste toujours subordonné à l'acceptation de la conscience. Mais le problème philosophique est un problème moral. L'homme ne raisonne pas par amour de l'abstraction; s'il se construit des systèmes, c'est qu'il en a besoin pour vivre; c'est qu'il a besoin pour agir de se trouver en face d'une situation faite : il veut connaître le bilan dont il devra tenir compte et sur lequel il peut faire fond. La doctrine qui établira ce bilan sollicitera donc plus qu'aucune autre l'adhésion de la conscience : ne mutilant pas l'existence, ne sacrifiant rien de ses bases, elle ne satisfera pas moins notre cœur que notre esprit; en même temps qu'elle nous rassurera elle saura nous déterminer; bref, elle mettra l'homme en face de la vie dans les mêmes conditions que le savant en face de la science.

*
* *

La solution qu'apporte Renouvier au « problème technique » de la philosophie ne diffère pas dans son principe de celle qu'il proposait dès 1840 : la conscience ne peut trouver son équilibre qu'à condition d'affirmer en même temps les propriétés contradictoires de son objet, telles qu'une analyse séculaire les a dégagées. Mais le type

1. *Manuel de Philosophie Ancienne*, t. II, p. 347.
2. Cf. Dans l'article *Fatalisme* (*Encyclopédie nouvelle*, 1846, t. V, p. 205). « La morale suit toujours le dogme; elle ne peut ni le suppléer, ni le maîtriser. Il faut donc résoudre le problème technique. »

sur lequel le phénoménisme conçoit l'objet de la conscience ne laisse pas de transformer profondément la nature de cette solution. D'une part, la compréhension du phénomène, moins large que celle de l'idée, exclut tous les objets dont le concept n'est pas susceptible d'être représenté. D'autre part, le phénomène, réalité subjective, n'exprime pas une chose, mais le rapport de l'esprit à une chose; et les oppositions qui exposent la nature d'un objet représenté deviennent de ce chef des propriétés immanentes à l'esprit même, sa forme spécifique à l'occasion d'une représentation donnée. Elles cessent d'être des problèmes pour se réaliser comme des faits, pour constituer, dans leur hiérarchie, l'organisme de la pensée.

Les antinomies se dédoublent donc : celles qui tiennent à la raison pure restent des problèmes au terme même de la constitution de l'entendement et ont besoin d'être proposées à l'acceptation de la conscience; celles qui participent de l'imagination sont au contraire le point d'appui de notre esprit, donné avec lui et inséparable de son activité. L'entendement devient ainsi médiat entre la liberté et l'affirmation. Une logique s'intercale entre la critique de la certitude et l'ontologie.

Jamais l'idée directrice dont s'inspire la pensée de Renouvier ne s'est affirmée avec autant de clarté que dans cette constitution du tableau des catégories. Dans l'artifice par lequel chaque notion abstraite va être doublée d'une notion concrète, chaque relation accompagnée d'une représentation spatiale qui en constituera l'image, on reconnaît sans peine l'invincible préoccupation théosophique, le souci de maintenir la conscience dans le plan de l'existence terrestre, dans le plan de l'espace.

A cet effet, Renouvier sépare radicalement le temps et l'espace, tout en les construisant sur un type minutieusement identique. L'espace devient la forme unique de la sensibilité; le temps, la forme de toute pensée. Mais à la sensation correspond la conscience; à la reproduction, frappée du caractère d'extériorité, est opposée la mémoire. Comme plus tard dans les *Essais*, cette mémoire est conçue « du point de vue de la stabilité », pure succession, indépendante du mouvement. Sous sa forme générale, elle comprend des *avant* et des *après* (des prothèses, écrit Renouvier, et des apothèses). Au lieu de l'écoulement de durée dans lequel viennent s'inscrire pour Kant les déterminations de l'espace, nous avons donc deux formes irréductibles qui ne communiquent pas, mais qui, sous la condition

de la spécification, sont susceptibles de s'appliquer l'une à l'autre.

Ainsi l'étendue va devenir « l'image de la durée ». Avec tel espace que figure la synthèse du point et de l'étendue (position) viendra coïncider tel temps que figure la synthèse de l'instant et de la durée (succession). Réciproquement, la durée va déterminer le mode de représentation de l'image; car, il ne suffit pas que la représentation de l'espace prête à la représentation des notions plus abstraites son caractère d'extériorité : il faut qu'à celles-ci elle emprunte à son tour leur caractère analytique et discursif. Soit, dans l'entendement, l'antinomie sous sa forme la plus abstraite et la plus générale, celle qui exprime le rapport de la pensée à la relation : affirmer, nier, limiter. Renouvier transpose dans l'espace cette première synthèse [1], et elle y devient : augmentation, diminution, grandeur. La seconde antinomie — par laquelle l'esprit pose une relation comme sujet au sein des autres relations : singulier, pluriel, universel, a de même pour corrélatif dans l'espace : unité, pluralité, totalité, soit la notion même de nombre; et ce parallélisme se poursuit pour les notions relatives à la force.

Toute numération est donc représentation de l'espace; toute représentation dans l'espace est inversement numération dans le temps et le temps est enfin la forme de toute pensée. C'est ainsi que l'on appréciera les silences et les courtes durées musicales par le nombre des impressions qui s'y succèdent. Toute opération de pensée se ramène en dernière analyse à une *quantification de l'étendue*; et la logique aboutit à maintenir au contact le relatif et le représenté, à interdire à la conscience de se passer du phénomène.

Mais ne semble-t-il pas que ce résultat se retourne contre l'intention primitive? Rappelons que pour Renouvier le rôle de la logique est d'introduire l'ontologie, que l'homme, selon lui, a besoin de croire aux choses, à son existence personnelle, à d'autres présences qui le secourent et qui l'assistent : car, si l'être le fuit, il le cherche;

1. Voyez sur ce point, comme sur ceux qui suivent, l'article *Philosophie* (*Encyclopédie nouvelle*, t. VII, p. 475-560, in-4°, 1847). — C'est un véritable volume, et l'exposé le plus systématique que nous possédions de la première pensée de Renouvier. Hamelin reconnaissait déjà qu'il contenait la plus grande partie de la *Logique générale* et les thèses essentielles de la *Psychologie rationelle*. Nous verrons qu'en réalité il contient aussi la totalité du *Personnalisme*. — Notons que tous les traits essentiels de la pensée de Renouvier étaient arrêtés dès 1844, comme on peut s'en convaincre par une analyse assez minutieuse du *Manuel de Philosophie Ancienne*. La première esquisse du tableau des catégories qu'on trouve au t. II, p. 276 de ce dernier ouvrage est particulièrement caractéristique à cet égard.

s'il se nourrit de la pensée, c'est pour la faire substantielle, pour y chercher des raisons d'aimer, d'espérer et d'agir. Or, si nous essayons de figurer dans le plan du phénomène les objets de nos intérêts les plus profonds, comme le moi, le monde ou Dieu, les antinomies reparaissent et à leur occasion il est inévitable que la question d'existence soit de nouveau posée.

A ce problème on chercherait en vain une solution rationnelle. L'agnosticisme reste le prix du « réalisme terrestre » qui est à la fois le point de départ et la conclusion du système. C'est pour nous soustraire à l'absolu, afin d'éviter que le cercle des relations ne se ferme sur la personne, que Dieu s'est dispersé dans la pluralité des êtres; réalisé au sein de la conscience, il réserve nos volontés par la pure indétermination de sa présence; et, pour ajouter encore à ce désistement de la chose en soi, la synthèse du relatif et du représenté vient faire du phénomène le point d'application unique de la force. Renouvier doit donc reconnaître que « l'être, l'individu, la personne, le Dieu seront pour l'intelligence un éternel mystère : car il y a Dieu au fond de tout ce que nous sommes ».

Mais, loin de conclure au scepticisme, cette ignorance n'est qu'une mise en demeure de chercher dans la foi les éléments de certitude que nous refuse la raison. L'union de la croyance et du phénomène enferme à la fois l'affirmation et la représentation de l'existence : elle doit suffire à l'ontologie.

L'homme instruit des limites et des conditions du savoir acceptera donc d'abord les antinomies, faute desquelles son existence même et celle des objets les plus essentiels resteraient incertaines pour sa propre conscience. Au parti désespéré de Kant, qui dérobe l'homme à lui-même et au monde au sein de ses propres apparences, il préférera l'affirmation de l'existence ontologique de l'espace, sans souci de l'absurdité radicale que cette affirmation renferme. « Mon principal motif, écrit Renouvier, est la vue, et il faudrait que je fisse violence à mes instincts les plus enracinés, même à mes sympathies, pour envisager toutes choses dans l'espace, et l'espace en moi, au lieu d'envisager toute chose et moi-même dans l'espace. » De même pour notre propre moi; et de même aussi pour Dieu, dont on anéantirait la personnalité en le déclarant infini, et dont on ne ferait que « le premier des animaux », si on l'imaginait fini. Il suffit de savoir que les contradictions n'atteignent pas l'essence et que leur portée demeure négative. Car si la foi commence par un acte de soumis-

sion, par l'aveu des bornes inévitables de son domaine, elle n'en établit que mieux la validité de son droit dans le champ positif et concret que ces limites déterminent. Le plan de notre vie est le plan de l'histoire. C'est le terrain solide auquel nous attache la représentation, et puisque, résignés à notre établissement, nous y poursuivons des certitudes humaines, c'est aux lois de l'histoire qu'il appartient de secourir notre croyance et de lui procurer une base suffisante pour se représenter ses objets, ses espoirs, et sa destinée.

Ambition lointaine et profonde! Récrire l'existence du monde! Reculer jusqu'aux origines, prolonger jusqu'au dénouement l'histoire analytique de la liberté! L'idée de cette métaphysique nouvelle, Renouvier l'avait conçue à vingt-huit ans; c'est elle dont il avait fait d'avance le terme de son effort, et elle est liée si intimement à l'ensemble de sa pensée et de son œuvre qu'il faudrait ignorer bien profondément l'une et l'autre pour ne voir dans l' « histoire des êtres » que l'imagination sénile d'un logicien en mal d'idéalisme. Loin de croire qu'une telle ontologie compromettait la base logique de son système, Renouvier n'avait que mépris pour les doctrines officielles qui tronquaient la philosophie en la réduisant à l'étude de l'âme et de ses facultés. Il se flattait précisément d'asseoir le premier sur une base positive les considérations de cet ordre et de ne pas composer « un poëme dramatique », à la manière des métaphysiciens classiques. Surtout, il avait le sentiment très juste d'être d'accord avec les esprits avancés de son temps, les hommes religieux et anti-chrétiens, à la façon de ce Jean Reynaud, qui l'eût en très grande amitié, et avec lequel il est vraisemblable qu'il collabora quelque temps.

L'un et l'autre avaient lu Ballanche; l'un et l'autre transposèren en langage d'astronomie les visions théosophiques de ce mage précieux et doux, cher au Michelet de 1840. Mais tandis que Reynaud est resté fidèle à la conception infinitiste du monde, Renouvier, au contact d'une influence différente, s'est rallié à la thèse inverse, celle qui devait se subordonner bientôt l'ensemble de la doctrine. Finitiste par méthode quoique infinitiste par principe, comme historien, non comme logicien, et pour des raisons qui elles-mêmes sont peut-être en partie contingentes, il a été conduit peu à peu par son phénoménisme à transformer en une nécessité de fait ce qu'il avait considéré d'abord comme une règle appropriée aux recherches

d'érudition. Qu'il fallût, en effet, lorsqu'on étudie le passé, s'interdire de ramener l'ensemble des causes à une série unique de relations simples posées dans l'éternité, qu'il importât de s'accommoder de l'hétérogénéité des principes d'explication que la réalité suggère, et d'analyser pour elles-mêmes, dans la complexité de leurs rapports internes les sociétés différentes, ce n'était encore autre chose que l'enseignement de l'érudit Letronne, réagissant en empiriste et en catholique contre les interprétations astronomiques et athées de son prédécesseur célèbre, Charles-François Dupuis; et c'est sans aucun doute à cette source, dans les notes que lui rapportait du Collège de France son camarade Édouard Carteron[1], que Renouvier a puisé les idées sur la méthode historique exposées dans son *Manuel de Philosophie Ancienne* dès 1844. A cette date, il ne suivait pas encore l'apologétique chrétienne[2], en concluant d'une règle de méthode à la nécessité de la création et d'un point initial dans l'évolution du monde. Nous avons vu pourtant qu'il s'arrêtait déjà à la notion d'un atomisme social, en considérant chaque milieu comme un ensemble défini, et par la vertu même de l'idée directrice, comme un groupement déterminé d'atomes. De ce point de vue les considérations de nombre n'intervenaient pas seulement dans les recherches particulières comme un élément de spécification entre des données homogènes; elles tenaient lieu plus immédiatement d'un concept régulateur destiné à maintenir la représentation de l'histoire dans les limites de cette imagination rationnelle que Renouvier ne séparait pas de la science. Ainsi le finitisme devait prendre dans la doctrine la place qu'y tiendrait l'histoire, et l'ontologie l'ajoute à l'atomisme, en relevant par là d'un trait original la face humaine du monde.

Elle ne l'ajoute encore, à dire vrai, que sous une forme un peu honteuse. Œuvre de clarté et de vraisemblance, synthèse de l'apparence et de nos désirs, l'histoire des êtres n'a que faire de l'infini et de l'inépuisable en soi. « Dans la limite des spéculations qui nous demeurent permises, il convient que nous remplaçions l'idée rigou-

1. Cf. Dans les *Annales de Philosophie Chrétienne*, de mai et juin 1841, l'analyse d'Édouard Carteron intitulée : *Cours de M. Letronne au Collège de France. Étude des monuments astronomiques des anciens peuples de l'Égypte, de l'Asie, et de la Grèce, conduisant à une réfutation complète du système de Dupuis.*

2. Cf. L'opuscule de l'abbé Moigno intitulé : *Sept leçons de physique mathématique professée par Cauchy à Turin en 1833.* — Rappelons que Cauchy est atomiste, finitiste, discontinuiste, et qu'il relie ses convictions religieuses à sa conception du monde. Si notre interprétation est fondée, la parenté que présentent ses thèses avec celles du néo-criticisme n'est pas fortuite.

reuse de l'infini par celle de l'indéfini : car celle-ci ne se soustrait pas comme l'autre à l'imagination et à la pensée; elle les étend sans que jamais leur objet soit perdu pour elles. » Alors, la création n'est plus un problème : « Dieu a créé ce monde que nous voyons, c'est-à-dire que, depuis un temps déterminé, il en a produit à la lumière les formes auparavant enveloppées sous d'autres conditions d'existence. Avant ce monde, un autre existait où les germes de celui-ci étaient déposés. Mais ce monde lui-même avait été créé de Dieu, et nous entrevoyons ainsi un progrès à l'infini. Dans ce progrès, la pensée se confond, mais non sans avoir été d'abord éclairée, autant qu'elle peut l'être selon sa nature. » La notion de l'être étant une, l'évolution du monde s'exprime par une cosmogonie des forces. Des minéraux à l'homme la nature s'élève par intégration d'atomes, et la complexité plus grande des relations n'est qu'une participation plus intime à l'existence universelle. Entre la nature sous la forme élémentaire de l'inertie, et l'instinct ou l'habitude, l'écart n'est que dans le degré : ce sont des données identiques, et par elles-mêmes irréductibles. Renouvier relève d'ailleurs le caractère spécifique que revêt parfois l'habitude : « Un esprit qui a souvent pensé une pensée, même accidentellement, une volonté qui a souvent voulu un acte, un amour qui constamment s'est affecté d'un même objet, tendent naturellement à ne plus être l'esprit que cette pensée, la volonté que cette volition, l'amour que ce désir. On chercherait en vain la cause de ce fait : il est primitif ». D'autre part, si Dieu intervient dans nos destinées et par les éruptions volcaniques hâte l'évolution du monde, nous n'en gardons pas moins la responsabilité de notre sort. Il est vrai que nous ne saurions mourir, ou l'homogénéité des relations en serait compromise : mais nous agissons sur notre corps essentiel, nous en faisons varier la forme et la disposition intime, et, si voilée que soit cette information, nous ne laissons pas d'en surprendre parfois la trace sur les traits d'autrui.

Ainsi montent ou descendent les êtres le long de l'échelle de la création. On peut croire les espèces inférieures vouées à un mouvement sans fin qui sert de base aux progrès des prédestinés. Mais qui oserait prétendre que tel est aussi l'avenir des animaux? S'ils n'ont pas notre spontanéité réfléchie, ils en possèdent au moins les traces, et nous surprenons en eux « des marques de jugement, des indices de raisonnement et d'abstraction ». Loin de nier leur souffrance, à

la façon des Cartésiens, « que pouvons-nous croire, sinon que ces malheureux subissent la peine des méfaits d'une autre vie et le dur apprentissage d'une existence future? Au reste, le désir même d'un sort meilleur a été rendu possible aux animaux; car, au milieu de l'ennui qui tourmente quelques uns d'entre eux à l'état domestique, il est aisé de distinguer de folles envies, des mouvements sans but, une ardeur impuissante à s'élever à ce qu'ils ignorent et ce qu'ils ne sauraient atteindre. »

Nous aussi, nous avons à satisfaire à nos épreuves. Mais c'est un principe de l'ontologie que l'être est fait pour obtenir ce qu'il désire. Un jour donc, il comprendra son sort. Les souvenirs ne périssent jamais, et, tandis que nous avançons dans la vieillesse, la mémoire recule vers nos premiers ans. Pourquoi ne les dépasserait-elle pas? Ce jour-là, connaissance et sentiment se développeront en nous. Nous saisirons le lien qui rattache nos existences antérieures. « L'épouvantail de la mort nous sera retiré, et, contre le péché, des lumières nouvelles nous défendront. »

L'essence de l'esprit est dans la mémoire. L'être, dont la mémoire, grande comme le temps écoulé, est en même temps prévision par la connaissance parfaite des lois qui régissent le monde, cet être est Dieu. Cette Mémoire est « la personnalité permanente du monde ». Dans l'infini, Dieu échappe à l'entendement. « Mais nous le concevons debout aux limites du monde fini, quelque grand qu'il puisse être. » — Nous marchons donc à lui, car nous sommes déjà des Mémoires, et l'immensité du souvenir est la seule base de la connaissance, le seul appui de l'amour et de la puissance des êtres.

Un seul doute arrête la conscience, lorsquelle veut s'essayer à cette édifiante conception des choses. Il naît de l'existence du mal et serait peut-être invincible si nous nous refusions à comprendre que le mal est lié à la création même. Sans lui, Dieu se suffirait et nous n'existerions pas. La création suit du mal moral, de la lutte dans une conscience mal éclairée des idées de bien qui s'opposent[1]. En concevant le triomphe du bien, le salut des créatures, nous avons justifié Dieu. — Mais, se demande enfin Renouvier, les peines ne seraient-elles pas éternelles? « Voilà ce que je ne puis me représenter sans frémir, et sans préférer les horreurs du néant à ce paradis qui souffre l'enfer. » Nous croirons que le mal est seulement l'échafau-

1. Cf. Ballanche, *Œuvres* (Ed. de 1833), t. IV, p. 121.

dage nécessaire à l'édifice du salut : il commence par engendrer la souffrance, il engendre la mort; puis, après une nouvelle épreuve nous connaissons la charité divine.

— C'est à ce point que nous arrête en 1847 la philosophie de l'atome et de l'antinomie. Elle a rempli son objet, puisqu'elle a construit la conscience et qu'elle assure dans le plan du sensible la satisfaction des intérêts les plus abstraits.

*
* *

Les analyses qui précèdent ne sont pas trop longues si elles mettent en relief le lien organique qui rend inséparables la logique, la psychologie, et le personnalisme de Renouvier. — En ce sens, il faut reconnaître que la philosophie de 1847 est l'expression la moins équivoque, sinon la plus complète, que nous ayons de sa pensée. Elle n'en développe pas seulement toutes les conséquences, celles mêmes qui retomberont dans l'ombre vers 1854. Elle laisse voir en toute probité ses attaches véritables, elle énonce la fin qu'elle poursuit, elle met en pleine lumière les préoccupations qui la guident. Marquée au coin de son époque, réaliste, pratique, démocratique, et théosophique, elle s'éclaire de l'histoire politique et des essais spéculatifs dont elle est contemporaine.

Ne dira-t-on pas que c'est pour cela même qu'elle s'oppose radicalement au néo-criticisme, et que derrière les analogies verbales ou les ressemblances extérieures l'esprit averti reconnaîtra sans peine une différence de nature? — A une objection de cet ordre l'histoire n'apporte pas de réponse absolue. Une doctrine se défend par ses ressources logiques propres qui n'ont rien à voir avec ses origines et ses sources : par la cohérence nouvelle qu'il donne aux parties déjà élaborées du système, il est permis de croire que le finitisme transforme profondément la portée de la première philosophie de Renouvier. Mais ce que peuvent à tout le moins les faits, c'est nous procurer des raisons de juger, en nous renseignant sur le sens et l'étendue de la transformation.

Nous voudrions indiquer ici, un certain nombre de raisons qui peuvent interdire de croire à une véritable solution de continuité entre le néo-criticisme et la philosophie de 1847.

1° Les motifs qui ont conduit Renouvier au néo-criticisme ne semblent pas avoir été d'ordre intellectuel.

On n'aurait que faire à coup sûr de probabilités s'il ne s'agissait de détruire une interprétation inexacte. — Renouvier, il est vrai, a raconté lui-même qu'il avait trouvé l'équilibre de sa pensée dans le sacrifice de l'infini et des contradictions qui s'y rattachent. Mais, il convient de remarquer qu'il avait analysé les difficultés logiques de cette notion longtemps avant d'y renoncer. La critique de l'infini a passé telle quelle de l'infinitisme de 1847 au néo-criticisme de 1851 [1]. En réalité, loin que la contradiction arrêtât d'abord Renouvier, l'affirmation de l'infini avait pour lui, nous l'avons vu, le sens et la portée d'un impératif supérieur à toutes les hérésies logiques. « L'infini, écrira-t-il plus tard à Secrétan, c'est-à-dire le continu dans l'espace et dans le temps..... » : et nous avons souligné la valeur incomparable qu'il attribuait à l'espace, son mépris du phénoménisme Kantien, qui dérobe à l'homme la substance des choses, ce lien du réalisme et des croyances morales qui rattache à la terre les plus métaphysiques des espérances.

Le problème du sacrifice de l'infini s'est donc certainement posé à Renouvier comme un problème moral, et les raisons intellectuelles, par cela seul qu'elles sont antérieures, n'ont pas servi à le poser. A tout le moins faut-il accorder qu'elles n'y ont pas suffi.

A notre sens, ce sont des raisons très personnelles [2] qui ont amené

1. On comparera utilement sur ce point la critique de l'article *Philosophie* (*Encyclopédie nouvelle*, t. VII, p. 528) et la critique très postérieure qu'a faite Renouvier dans la *Critique philosophique*, à l'occasion de la thèse d'Evellin (janvier 1881).

2. On peut déterminer avec assez de précision la date de la crise qui a jeté Renouvier dans le finitisme. Elle se place entre les premiers jours de mai et les premiers jours d'août 1851. — Or ces dates encadrent exactement la période pendant laquelle Renouvier a soigné son ami Lequier, sorti de la maison de santé du docteur Blanche dans les derniers jours d'avril. — Il y a selon nous un lien direct entre ces deux événements. Le problème de la folie sous la forme tangible avec laquelle il s'imposait à lui constituait, en effet, pour Renouvier un écueil dont on n'exagèrera pas la gravité (et dont témoigne la place qu'il occupe dans les *Essais de Critique générale*). Contre le panthéisme douze ans de spéculation avaient conduit Renouvier à dresser les antinomies comme une barrière essentielle. Encore ne lui avait-elle pas suffi. Par surcroît de précautions, nous avons vu qu'il enfermait l'ontologie dans la représentation concrète : il la voulait phénoménale et bornée dans l'indéfini. Il ne semble pas qu'il se fût posé le problème de la folie, qui, au sein même de ce retranchement supérieur, maintient l'image devant la conscience, l'envahit brusquement tout entière, et, par la voie du phénomène, réinstaure le panthéisme et par là le mysticisme, qui détruit les valeurs morales. Ce problème posé, les préventions mêmes qu'il avait opposées au catholicisme de Lequier se retournaient contre lui, car il ne sert de rien de conserver à la contradiction le caractère d'une simple exposition formelle. Les termes opposés forment un être et s'imposent comme tels à l'imagination. Ils réalisent au sein de la conscience, ils peuvent y installer par le travail d'envahissement de la représentation les absurdités

Renouvier à établir entre l'infinitisme d'une part, le catholicisme et le vertige mental d'autre part une relation d'identité. — Contentons-nous de citer ici le premier texte anti-infinitiste que nous connaissions dans son œuvre et qui marque assez nettement ce lien. « Nous avouerons hautement quant à nous, écrit-il le 8 août 1851 [1], que le culte symbolique des amours, des muses et des grâces, ces fables si variées et qui, par leur poésie même, excluaient toute superstition sérieuse, tout dogme dangereux nous paraissent l'emporter en raison et en utilité sur les sombres légendes, les mystères effrayants, les cosmogonies profondes.... et fausses. Le christianisme a tenté de noyer l'humanité dans les larmes, tout au moins de la détourner de sa vie naturelle à des exercices de contemplation et de prière (*sic*). Ces larmes sont maintenant séchées, et quinze siècles d'adoration de l'Infini (nous ne voulons parler ni de la Vierge, ni des Saints) n'ont pas valu pour nous les idées de Képler et de Newton, les travaux de Christophe Colomb et de Watt, les pages de Voltaire et de Rousseau, un pamphlet de Camille Desmoulins. »

2° La solidarité fondamentale que le néo-criticisme établit entre la réfutation de l'infinitisme et l'analyse de la conscience est une solidarité construite.

On sait que pour Renouvier la loi du nombre ne se tire pas immédiatement du fait que des parties impliquent un tout. Sous cette forme, qui est celle dont usait Cauchy, le raisonnement implique un cercle vicieux, car il suppose dans les prémisses le caractère discontinu de la représentation qu'il faut tout d'abord établir. Le néo-criticisme, au contraire, part de l'analyse de la conscience pour en tirer les éléments qui composent le tableau des catégories, et c'est de la synthèse de deux de ces catégories qu'il tire enfin la loi du nombre. En d'autres termes, la démonstration n'est achevée qu'après l'exposition des catégories de qualité et de quantité [2].

redoutables des théologies et des religions. « Si je prenais le parti de l'infini actuel, a-t-il écrit plus tard, quelle garantie allais-je trouver *et me donner à moi-même* contre tant de sortes d'aberrations mystiques dont la métaphysique et les religions abondent... » (*Esquisse d'une classification des systèmes philosophiques*, t. II, p. 393).

1. Dans le feuilleton de la *Feuille du Peuple*.

2. Cf. Dans la *Critique Philosophique*, 1881, t. I, p. 165, la réponse de Renouvier à Hogdson, qui lui objectait l'ambiguïté du mot *tout* : « Je reconnais cette critique pour fondée... j'ai subi la nécessité de ne trouver que dans la suite de l'ouvrage la justification de propositions posées spontanément tout d'abord...

Or, lorsqu'on rapproche le tableau des catégories de 1854, de celui qu'avait dressé Renouvier comme infinitiste en 1847[1], on s'aperçoit que les résultats de l'analyse ne diffèrent que sur deux points : de la liste des *Essais* ont été rayées les catégories relatives à la représentation de la « quantitë continue » et à celle de la nécessité. — Ainsi, par un procédé dont la simplicité déconcerte, Renouvier a modifié d'autorité les résultats de l'analyse selon la transformation de son propre dogmatisme, et la négation de l'infini est en réalité antérieure à la réfutation de l'infini.

3° L'analyse de la conscience sur laquelle se fondent les conclusions dernières du néo-criticisme est en réalité une construction de la conscience, destinée à réintroduire, sous une forme appropriée, les garanties morales de l'infinitisme antérieur.

Si l'on en excepte pour une partie la théorie du vertige, la psychologie rationnelle n'est qu'une transcription plus timide (« plus réservée », écrira Renouvier) de « l'histoire des êtres », telle que la présentait l'article *Philosophie*. — Or, les différences que l'on relève entre les deux textes portent toutes sur la substitution de lacunes et de vides aux passages et à la continuité ménagés par l'infinitisme. Par exemple, les lacunes entre les êtres : Renouvier nie maintenant avec force chez les animaux ces rudiments de facultés humaines qu'il signalait en 1847; ainsi, les lacunes entre les facultés : introduction de la théorie du sommeil et de la construction des songes; enfin, les lacunes dans l'histoire du monde, la négation de la continuité du progrès, si nécessaire jadis à notre conscience.

Ces transformations, dont la première au moins tombe sous la même critique que la réfutation de l'infini, prennent un sens lorsqu'on les rapproche de la raison d'être profonde et permanente de la spéculation chez Renouvier : la justification des probabilités morales. Si la liberté nous sauve du panthéisme, de la mort qu'il installe au sein de la vie, elle risque de ruiner par contre la foi à l'immortalité, que l'infinitisme liait à la représentation du continu. Parce que la liberté échancre le monde et qu'elle crée des lacunes,

Quoi qu'il en soit, après l'analyse des catégories de quantité et de qualité, après celle du principe de contradiction, et après l'acceptation libre et réfléchie de ce dernier comme principe inviolable de toutes les affirmations permises, on voit clairement le principe du nombre rentrer dans le principe de contradiction et se justifier exactement comme celui-ci. »

1. Cf. L'article *Philosophie*, p. 515-524.

menaçantes pour nos espérances, il faut que la croyance unisse dans une même image l'intermittence et l'existence; alors seulement, les distances que met dans la vie sa propre respiration nous fait imaginer sans crainte des sommeils entre nos destinées. Le vide assume ainsi en 1854 la fonction qu'assurait le plein en 1847. L'harmonie du libre et du discontinu nous arrachera à l'horreur de la mort. Mais c'est une harmonie construite, un nouveau revêtement créé de toutes pièces pour l'atomisme et le finitisme d'une ontologie plus ancienne.

Il y a donc, dans la pensée de Renouvier, quelque chose de plus profond et de plus permanent que ses thèses logiques ou psychologiques. Ce sont ses thèses morales. Elles ont été à la fois au terme et au principe du système; une critique assez informée montrera sans peine qu'elles sont aussi à l'origine de ses variations. — N'en mesurons pas l'importance à l'intérêt qu'elles nous inspirent, mais à la richesse des ressources et à la puissance des moyens qu'elles ont pu mettre en œuvre. L'idée d'un éclectisme rationnel, à égale distance du dilettantisme et du mysticisme, cette dérivation lointaine de l'hégélianisme, représente une tendance qui est restée vivante au milieu de nous. Des antinomies à l'atomisme, de l'atomisme au phénoménisme, du phénoménisme au finitisme, c'est elle qui a frayé la voie à la pensée laborieuse et robuste que nous avons tenté de suivre. Elle a été vraiment le levain d'une vie, et, lorsqu'on parle de Renouvier, on ne doit oublier ni la continuité, ni le sens de cet effort.

ROBERT LE SAVOUREUX.

ÉTUDES CRITIQUES

LA PHILOSOPHIE DE GEORG SIMMEL

(*2e article*)[1].

II. — La Relativité de la valeur économique.

C'est dans la *Philosophie des Geldes*, en s'étendant à la théorie de la valeur et de l'échange économique, que le relativisme simmélien, esquissé dans l'*Einleitung*, prend pour la première fois tout son sens. Le titre même de la *Philosophie des Geldes* est un programme : il s'agit de mettre en lumière l'existence d'une sphère de spéculation proprement philosophique, relative à l'argent et indépendante de la science économique. Dès la préface, Simmel formule nettement cette prétention; et même il en étend la portée à tous les ordres de connaissance. Chaque science, affirme-t-il, a deux frontières par lesquelles le mouvement de la pensée se prolonge légitimement en philosophie : sa frontière d'origine et sa frontière terminale. C'est à la philosophie qu'il appartient, *en deçà de la science*, d'exposer, d'analyser et de légitimer, d'une part les conditions *a priori* et les préconceptions de la connaissance en général, et de l'autre les axiomes sur lesquels s'édifie chaque science particulière; et c'est à la philosophie encore qu'il appartient, *au delà de la science*, de compléter les contenus toujours fragmentaires du savoir positif dans une représentation de l'univers, et de les mettre en relation avec le tout de la vie.

De là, pour ce qui concerne en particulier la philosophie de l'argent, un double objet : d'une part mettre en lumière « les conditions *a priori* qui, dans l'organisation mentale de l'individu, dans les relations sociales, dans la structure logique des réalités et des valeurs, donnent à l'argent son sens et son rôle pratique [2] »; et d'autre

1. Voir le numéro de juillet 1912.
2. Cf. *Philosophie des Geldes*, 2e édit., p. vi.

part « analyser les effets produits par l'argent, comme réalité historique et sociale, sur le sentiment vital (*Lebensgefühl*) des individus, sur l'enchaînement de leurs destinées, et sur la civilisation en général[1] ». Le problème historique de l'essor de l'argent comme instrument d'échange et comme valeur économique — problème qui relève exclusivement de l'économie politique — est intermédiaire entre ces deux problèmes philosophiques : la philosophie prolonge dans les deux sens, en deçà et au delà, l'économie politique, en en restant indépendante.

On le voit, le point de vue auquel Simmel se place en face de l'économie politique, paraît dès l'abord assez différent de celui auquel il s'était placé en face de la morale. Le dessein déclaré de l'*Einleitung* était de « faire franchir à la Morale son stade philosophique », et de la définir comme une science positive, à la fois psychologique, historique et sociologique, portant uniquement sur des faits, et indépendante de toute spéculation portant sur des concepts. Le dessein déclaré de la *Philosophie des Geldes* est au contraire de démontrer la légitimité d'une spéculation philosophique en deçà et au delà de l'économie politique. L'opposition de ces deux attitudes, n'étant évidemment pas corrélative à une différence intrinsèque entre ces deux sciences, morale et économie politique, résulte-t-elle donc d'un changement d'orientation de la pensée de G. Simmel? Certes, on ne saurait méconnaître une évolution manifeste, reconnue d'ailleurs par G. Simmel lui-même; mais cette évolution n'est pas si radicale qu'il peut le paraître au premier abord. Ce qui a changé, c'est bien plus la façon de poser les problèmes que la façon de les résoudre. L'*Einleitung*, si elle n'affiche pas d'autre prétention que de ruiner la morale philosophique par une critique dissolvante des concepts moraux, en vue d'ouvrir des voies à la science de la Morale, dépasse le but qu'elle s'était proposé, et contient déjà, comme nous croyons l'avoir montré, une théorie de la connaissance et une philosophie de la vie; et, dès l'*Einleitung*, ces conceptions philosophiques positives, engagées et enveloppées dans une critique des concepts philosophiques, caractérisaient déjà davantage la pensée de Simmel que ne le faisait cette critique même. Autrement dit, l'anti-philosophisme de l'*Einleitung* n'implique en aucune manière le refus

1. Cf. *Philosophie des Geldes*, p. VI.

de reconnaître à la philosophie une sphère de spéculation relative à la vie morale : il vise uniquement à séparer de cette sphère celle de la science morale exacte, et à mettre un terme à leur confusion. A ce point de vue, l'idée maîtresse de l'*Einleitung* pourrait se formuler ainsi : « Il faut séparer la science de la Morale de la philosophie, mais la philosophie, dans sa sphère, reste possible et nécessaire ; comme théorie de la connaissance, elle prépare la science morale et, comme philosophie de la vie, elle l'achève. » Aussi serait-on fondé à prétendre que, loin de se contredire, les deux démarches, celle de l'*Einleitung*, dont l'objet est de délimiter, à part de la philosophie, le domaine de la morale scientifique, et celle de la *Philosophie des Geldes*, dont l'objet est de délimiter, à part de la science économique, la sphère proprement philosophique de la théorie de la valeur, — se rejoignent et se complètent mutuellement. L'assertion selon laquelle toute science se prolonge nécessairement, en deçà et au delà, en philosophie, vaut pour la science de la morale comme pour la science économique; et, quoiqu'elle n'ait pas été explicitement formulée dans l'*Einleitung*, elle en exprime après coup une des tendances les plus profondes.

Ce qui est nouveau, dans la *Philosophie des Geldes*, c'est la netteté avec laquelle l'orientation générale de cet effort philosophique se trouve définie. C'est un effort de réflexion et d'approfondissement, qui vise à mettre en lumière, à propos de l'échange économique, pris comme exemple et comme type, « les relations qui existent entre les phénomènes les plus extérieurs, les plus concrets, les plus accidentels, et les puissances les plus idéelles de l'être, les courants les plus profonds de la vie individuelle et de l'histoire [1] ». « De la surface des événements économiques, écrit encore Simmel, la Philosophie de l'argent tracera une ligne droite jusqu'aux valeurs et aux sens fondamentaux de tout ce qui est humain [2]. » En mettant le phénomène particulier et superficiel en relation avec la substance intime de la vie, elle montrera en lui le symbole, l'expression de cette dernière : elle lui attachera la totalité de son sens, que les sciences particulières, et la science économique comme les autres, sont loin d'épuiser. Ainsi, comme l'*Einleitung* le faisait déjà pressentir, cette philosophie sera essentiellement une philosophie de la vie, de la vie profonde et riche de sens, sous-jacente aux phénomènes vécus, du

1. Cf. *Ph. des Geldes*, p. VII.
2. Cf. *ibid.*, p. VII.

tout de la vie, commandant et conditionnant la diversité de l'expérience. Par là le relativisme s'éloigne définitivement de sa phase critique et négative, où il paraissait, tout en dépassant ce but, s'être donné pour unique objet de confondre les prétentions des concepts à l'absolu ; et il entre délibérément dans sa phase positive, où il visera désormais à mettre en lumière les relations réciproques des couches superficielles et des couches profondes de la vie, à faire la synthèse du concret et de l'idéel, du matériel et du formel, des symboles et de leur sens.

*
* *

La détermination des conditions qui donnent à l'argent son sens et sa valeur est commandée par une théorie de la valeur en général, qui fait pendant à une théorie de la connaissance déjà ébauchée dans l'*Einleitung*, marquée ici de traits plus nets, mais qui ne trouvera sa forme définitive que dans les *Vorlesungen ueber Kant*. De même que les catégories morales ont été définies dans leur corrélation aux catégories de la connaissance, la valeur, comme catégorie de la pensée pratique en général, va être située par rapport aux catégories d'être, de sujet et d'objet; le processus au terme duquel elle arrive à exprimer un sens objectif sera suivi à partir de la confusion primitive, dans la conscience psychologique, du sujet et de l'objet; son caractère relatif sera mis en lumière; enfin la subjectivité et l'objectivité pratiques qui lui sont propres seront définies par leur corrélation à la subjectivité et à l'objectivité du connaître. Les conditions qui régissent la détermination et la genèse de la valeur en général s'appliqueront ensuite directement à la détermination et à la genèse de la valeur économique.

De même que nous accentuons les contenus de nos représentations selon leur réalité, nous les accentuons selon leur valeur. De ces deux modes d'accentuation résulte l'établissement de deux séries distinctes : la série scientifique, où les représentations sont rangées en tant que constituant des connaissances, et la série pratique, où elles sont rangées en tant que constituant des valeurs. Distinctes, en ce sens qu'il n'y a entre elles ni interférences, ni parallélisme (ce qui a le plus de valeur peut être en effet ce qui est le moins réel, et inversement), elles ne s'opposent pourtant pas absolument : leurs relations sont dues au hasard. « Tantôt la nature nous présente les objets auxquels nous attribuons une valeur, tantôt elle nous les

refuse, mais toujours avec la même indifférence, de sorte que l'harmonie fortuite des deux séries, la réalisation des exigences de la série des valeurs par la série des réalités, ne révèle pas moins que ne le ferait le cas opposé, l'absence complète de tout principe dans un rapport de ce genre[1]. » Cette indépendance de principe des deux séries n'empêche pas que l'évaluation, comme processus psychologique réel, fasse partie intégrante du monde naturel, et par conséquent rentre, en ce sens, dans la série scientifique; mais le sens conceptuel de l'évaluation, la forme sous laquelle les choses sont pensées en tant que valeurs, est quelque chose d'absolument indépendant de ce monde, d'absolument extérieur à cette série. Si on considère l'évaluation, non dans sa réalité comme fait psychologique, mais dans son sens, dans « ce qu'elle veut dire pour nous », loin d'être partie intégrante du monde naturel, elle constitue, au contraire, un point de vue extérieur à ce monde, et d'où ce monde tout entier est envisagé. La conscience accentue tous ses contenus selon la valeur; elle n'est jamais un miroir indifférent de la réalité, puisque même la connaissance objective ne peut s'acquérir que par une évaluation de ce genre; « elle vit dans le monde des valeurs, lequel embrasse tous les contenus de la réalité dans un ordre complètement autonome[2] ».

La valeur est donc en quelque sorte « le pendant de l'être[3] » : elle est, comme lui, une forme universelle, une catégorie embrassant l'image du monde. Pas plus que, comme l'a démontré Kant, l'être n'est une qualité des choses, la valeur n'en est une détermination objective. « Opposées au monde des concepts purs, des qualités et des déterminations objectives, il y a les catégories de l'être et de la valeur, formes universelles qui prennent leurs matériaux dans le monde des contenus purs. Toutes deux ont pour caractère commun la fondamentalité, c'est-à-dire l'impossibilité d'être réduites l'une à l'autre ou à des éléments plus simples. C'est pourquoi l'être d'une chose quelconque n'est jamais démontrable logiquement d'une façon immédiate; au contraire, l'être est une forme primordiale de notre représentation, qui est ressentie, vécue, reconnue pour vraie, mais qui ne peut être déduite par celui qui ne la connaissait pas encore... La régression d'une réalité à une autre doit avoir un terme ultime

1. Cf. *Ph. des Geldes*, p. 4, et *Mélanges de Philosophie relativiste* (trad. Guillain) p. 40.
2. *Ibid.*, p. 5, et *Mélanges*, p. 42.
3. Cf. *Ph. des Geldes* et *Mélanges*, *ibid.*

dont l'existence ne peut être révélée que par le sentiment immédiat d'une reconnaissance, d'une conviction, d'une affirmation, ou, plus exactement, par le fait seul qu'elle est donnée comme telle. Le même rapport existe entre la valeur et les objets... : ce que nous considérons comme preuve de valeur n'est jamais que la translation d'une valeur existante sur de nouveaux objets... Mais le fait qu'il y ait une valeur est un phénomène primordial [1]. » Aussi, pas plus que le devoir, auquel l'*Einleitung* a, par la même méthode, découvert les mêmes caractères, l'être et la valeur, catégories purement formelles, faits primordiaux et fondamentaux, réalités psychologiques irréductibles, ne sauraient être définis en eux-mêmes : les comprendre, c'est les vivre, sans plus.

Par là s'affirme à nouveau, peut-être plus nettement encore, une des tendances caractéristiques de la pensée simmélienne, qui se dégageait déjà de l'analyse de l'*Einleitung*, la tendance à traduire les catégories, dont la nature et le rôle étaient conçus par Kant comme purement théoriques, en des réalités psychologiques vécues, à les bannir de la région idéale où elles conditionnaient l'information du donné, pour les plonger dans le courant de la conscience, et pour faire se rejoindre et se pénétrer intimement la théorie et la vie. A la dualité kantienne du donné sensible, manifestation de la chose en soi, et des catégories de la pensée, se substitue ainsi une relation plus complexe entre trois facteurs corrélatifs : le divers des contenus, la pluralité des catégories, et l'unité de l'âme. « Au-dessus de la valeur et de la réalité, il y a ce qui leur est commun, les contenus, c'est-à-dire en définitive ce que Platon a voulu dire par les « Idées », le définissable, le qualitatif, tout ce qui peut se transformer en concepts dans la réalité et dans nos évaluations, tout ce qui peut également se soumettre à l'un ou à l'autre de ces deux ordres. Mais au-dessous de la valeur et de la réalité, il y a l'âme, à laquelle elles appartiennent toutes deux, l'âme qui, dans sa mystérieuse unité, absorbe ou produit indifféremment l'une et l'autre [2]. » Réalité et valeur sont deux synthèses différentes des contenus, en eux-mêmes impensables, de la vie, et comme deux langues en lesquelles ils sont traduits : deux synthèses qui seront peut-être comprises un jour « dans une unité métaphysique, que le langage ne pourrait

1. Cf. *Ph. des Geldes*, p. 6, et *Mélanges*, p. 43-44.
2. *Ibid.*, p. 7, et *ibid.*, p. 45.

exprimer par des mots, et pour laquelle il faudrait recourir à des symboles religieux [1] ».

Ce sera l'objet d'ouvrages ultérieurs, que de préciser cette conception métaphysique de l'unité de la vie : qu'il nous suffise pour l'instant d'avoir indiqué que la *Philosophie des Geldes* en contient déjà une première ébauche, grâce à laquelle les catégories, et en particulier les catégories de réalité et de valeur, se trouvent exactement situées dans l'ensemble du système simmélien.

Par là se définit en même temps la relation de la catégorie de valeur avec les catégories de subjectif et d'objectif. En effet, puisque la valeur est une catégorie fondamentale, et bien que le sujet semble être le seul fondement de l'évaluation, il est bien évident que ce qu'on entend par la subjectivité de la valeur n'a rien à voir avec la subjectivité des représentations, telle que la conçoit l'idéalisme subjectif. Représentations et valeurs, produits de l'information des contenus par des catégories distinctes, ne sauraient avoir le même genre de subjectivité. Le sujet, en tant qu'il évalue, oppose les valeurs aux objets ; il lui est indifférent que ceux-ci soient, ou non, réalisés hors de lui. Ce qu'on veut dire, lorsqu'on parle de la subjectivité de la valeur, c'est seulement qu'elle n'est pas une qualité sensible, attachée aux objets de la même façon que la couleur ou la température, mais qu'elle est un jugement sur eux, et un jugement enfermé dans le sujet. Toutefois la valeur n'est pas pour cela quelque chose d'arbitraire : elle comporte une signification objective profonde, et, du point de vue de cette signification objective, sa subjectivité n'apparaît plus que comme provisoire.

Subjectivité et objectivité ne sont pas, en effet, deux choses aussi radicalement distinctes et opposées qu'on le croit communément. Dans le domaine théorique aussi bien que dans le domaine pratique, les deux catégories de sujet et d'objet commencent, à l'origine du développement psychologique, par être indifférenciées, et leur scission n'est due qu'à une évolution ultérieure. Dans le domaine théorique, d'abord, la conscience commence, chez l'enfant, par être remplie par divers contenus de représentation, sans opposition du moi à ces représentations. Cet état primitif n'apparaît comme subjectif que par opposition avec l'objectivité dont la notion ne se forme que plus tard. Alors seulement se fait jour cette corrélation

1. Cf. *Ph. des Geldes*, p. 7, et *Mélanges*, p. 45.

fondamentale de la vie, qui fait que le sujet réclame l'objet, et réciproquement. Alors seulement entre en jeu la faculté, que nous possédons, de penser les contenus comme indépendants de l'acte d'être pensés. Alors seulement il apparaît que le contenu d'une représentation ne coïncide pas avec la représentation de ce contenu. Aussi bien, à prétendre que le contenu pur des représentations est quelque chose d'objectif, y aurait-il la même erreur qu'à soutenir que la pénétration de la conscience par la représentation d'un objet est quelque chose de subjectif : ces deux choses, le contenu pur d'une part, et d'autre part la pénétration de la conscience par le contenu, sont situées au delà du sujet et de l'objet, sont antérieures au sujet et à l'objet, catégories corrélatives, qui prennent naissance simultanément, en s'opposant l'une à l'autre. Il en est de même dans le domaine pratique. A la pénétration immédiate de la conscience par une représentation, qui est l'état primitif de la connaissance, correspond, dans la pratique, la jouissance, où le sujet et l'objet sont encore indifférenciés et se confondent absolument. La jouissance immédiate, étant antérieure à l'opposition du sujet et de l'objet, est un état de désintéressement. C'est seulement à un stade ultérieur du développement psychologique, et par suite de l'opposition du sujet et de l'objet, que la jouissance d'un contenu apparaît, d'une part, comme l'état d'un sujet faisant face à l'objet, et, d'autre part, comme l'impression produite sur le sujet par un objet qui lui fait face. De cette distance qui, dès lors, sépare le sujet de l'objet, de cette impénétrabilité de l'un par l'autre, résulte la tension du premier vers le second, qui se produit dans le désir. La valeur naît donc de cette distance, de cette séparation du sujet de son contenu, en tant qu'objet du désir; et, loin que nous désirions les choses parce qu'elles ont de la valeur, elles ont de la valeur parce qu'elles provoquent et entravent à la fois notre désir. Et ainsi, si c'est au terme d'un processus psychologique, entièrement enfermé dans la conscience d'un sujet, que la valeur prend naissance, elle n'en possède pas moins, sitôt constituée, une signification objective, de tous points semblable à celle de l'objet représenté, qui a d'ailleurs pris naissance au terme d'un processus analogue.

Ce n'est là, toutefois, qu'un aspect, et le plus superficiel, de l'objectivité de la valeur. De même que, dans le domaine théorique, les contenus possèdent une « dignité idéelle » et une validité toute spéciales, indépendamment du fait d'être réalisés dans le monde

objectif, et de celui de vivre en nous sous forme de représentations subjectives, — validité qui se rattache à la disposition immanente de leurs éléments, — de même, dans le domaine pratique, les valeurs possèdent une dignité idéelle et une validité du même genre, indépendamment du fait qu'elles aient un support dans le monde réel et de celui qu'elles pénètrent dans notre conscience. Ainsi des concepts comme celui de triangle, d'organisme, de causalité, ou de gravitation, possèdent par eux-mêmes un sens logique et une portée objective : et il en va de même pour des valeurs comme celle que nous attribuons aux belles convictions morales; il importe peu que ces dispositions intérieures se réalisent, ou non, par des actes extérieurs, ou que celui qui les possède réfléchisse, ou non, sur elles avec le sentiment de leur valeur; elles tiennent d'elles-mêmes et d'elles seules leur sens idéel et leur portée objective. « C'est même, écrit Simmel, dans un passage que nous croyons devoir citer tout entier en raison de son importance, c'est même précisément cette indifférence vis-à-vis du fait d'être appréciées et de pénétrer la conscience, qui constitue la coloration distinctive de ces valeurs : nous considérons l'énergie intellectuelle, et nous voyons comment, par elle, se font jour en notre conscience les forces et les combinaisons les plus occultes de la nature; nous envisageons cette puissance, ce rythme des sentiments, qui, renfermés dans les limites étroites de l'âme de l'individu, ont cependant une valeur infiniment supérieure à tout ce que nous présente le monde qui nous entoure, — valeur qui ne diminuerait même pas, si les pessimistes avaient raison en nous parlant de l'excédent de la souffrance —; nous voyons qu'au delà de la vie humaine le cours de la nature ne sort pas des limites qui lui sont tracées par des normes à jamais certaines; nous observons que la multiplicité des formes de la nature n'empêche pas une unité profonde du tout, que son mécanisme ne se soustrait pas à l'interprétation par les idées et ne se refuse pas non plus à produire la beauté et la grâce : devant tout cela nous nous représentons un monde plein de valeurs, et peu importe si ces valeurs sont saisies ou non par la conscience. Et ceci s'applique jusqu'à la quantité de valeur que nous attribuons à un objet d'échange, même si personne n'est prêt à en donner le prix équivalent, oui, même s'il ne se présente ni demandeur ni acheteur. Dans ce sens-là aussi la capacité fondamentale de l'esprit se fait valoir : il se représente des contenus tout en les détachant de lui et en les considérant comme s'ils étaient

indépendants du fait d'être représentés. Il est certain que chaque valeur que nous sentons être telle est, par là même, un sentiment; seulement ce que nous *voulons dire* est un contenu significatif en lui-même et par lui-même; bien que réalisé psychologiquement par le sentiment, il ne lui est pas identique, et il ne s'épuise pas avec lui. Évidemment, cette catégorie se place en dehors du point de controverse sur l'objectivité ou la subjectivité de la valeur, parce qu'elle décline sa corrélation avec le sujet, sans laquelle un « objet » n'est pas possible; il est plutôt un troisième élément, quelque chose d'idéel, qui, bien qu'il ne fasse partie de ces deux ordres de faits, n'en est pas absorbé. Comme le domaine auquel elle s'applique est celui des actions humaines, il lui est donné une forme particulière, par laquelle elle entre en relation avec le sujet, forme qui fait défaut au contenu de nos représentations théoriques, vu que ce contenu reste toujours à une certaine distance du sujet, puisqu'il n'est valable que d'une façon abstraite. *On peut désigner cette forme comme étant une prétention ou un postulat. La valeur qui est attachée à une chose, une personne, un rapport, un événement quelconques exige qu'on la reconnaisse. Cette exigence ne se rencontre naturellement comme événement qu'en nous, le sujet; seulement, lorsque nous lui faisons droit, nous éprouvons que nous ne satisfaisons pas par là tout simplement à une exigence que nous nous posons à nous-même, et que nous n'obéissons pas davantage à une détermination de l'objet.* Quelque chose de matériel ayant revêtu le caractère d'un symbole propre à évoquer en nous des sentiments religieux, l'exigence morale impliquée dans une situation particulière de notre vie, et qui nous pousse à développer ou à contrecarrer cette situation, le sentiment impératif qui nous pousse à ne pas rester indifférents devant de grands événements, mais à leur opposer ce qu'il y a de plus intime en nous, le droit qu'ont les choses de nous demander de ne pas nous borner à constater exclusivement leur existence, mais de les ranger, de façon à pouvoir les apprécier, dans un ordre esthétique : tout cela, ce sont des exigences que nous ressentons, que nous réalisons en nous-mêmes, sans que, en tant qu'objets, elles puissent nous offrir un pendant ou un point d'attache de nature à nous les faire envisager comme fondées dans leur nature même, mais qui, en tant qu'*exigences*, ne peuvent pas être rangées comme faisant partie du moi, pas plus qu'elles ne peuvent faire partie des objets. *Une exigence de ce genre peut paraître subjective si on la con-*

sidère du point de vue de l'objectivité naturelle : en réalité c'est une troisième catégorie, que l'on ne peut pas composer par la combinaison des deux autres; elle est en quelque sorte placée entre nous et les choses... Cette fonction est une demande impérative qui, comme telle, n'existe pas en dehors de nous, mais qui, d'après son contenu, provient cependant d'un domaine idéel; elle ne réside pas en nous; elle n'est pas attachée aux objets de l'évaluation comme une qualité; mais ce qui la constitue, c'est bien plutôt l'*importance significative* qui leur est attribuée selon la place qu'ils occupent, dans l'ordre de cet empire idéel, pour nous en tant que sujet. *Cette valeur que nous concevons comme indépendante du fait d'être appréciée par nous, ou non, est une catégorie métaphysique : comme telle, elle est située au delà du dualisme du sujet et de l'objet, tout autant que la jouissance immédiate était située en deçà de ce dualisme. La jouissance immédiate représente l'unité du fait concret auquel ces catégories, qui, elles, créent des différences, ne sont pas encore appliquées; la valeur indépendante, en soi, est l'unité abstraite ou idéelle dont la signification, se suffisant en quelque sorte à elle-même, a pour effet de faire disparaître ce dualisme*[1]. Et ainsi se trouve définie, au delà de cette première objectivité, qui s'attache à la valeur par l'effet de son opposition empirique au sujet, une seconde objectivité toute différente, une objectivité idéelle de la valeur, qui fait pendant à l'objectivité logique des concepts, et qui réside tout entière dans le caractère qu'elle possède de dépasser infiniment, par son sens, la sphère du sujet, dans l'exigence d'être reconnue, dans l'impératif dont elle est accentuée. En elle se laisse saisir, dans sa nudité, la pure exigence spirituelle, la pensée sans objet et sans sujet, la substance métaphysique une, antérieure à sa traduction en la langue du subjectif et en celle de l'objectif, ou, si l'on veut encore, la première et suprême catégorie.

Mais il est bien évident que cette seconde objectivité de la valeur, qui l'élève dans les régions métaphysiques, n'est point celle qui s'applique aux valeurs que présente la vie journalière, et en particulier aux valeurs économiques. Il ne saurait s'agir, pour ces dernières, que du premier genre d'objectivité, de celui qui naît de la séparation, à une distance plus ou moins grande, l'un de l'autre, de l'objet et du sujet. C'est de l'accroissement ou de la diminution

1. Cf. *Ph. des Geldes*, p. 14 et suiv., et *Mélanges*, p. 56 et suiv.

de cette distance que résultent les différences dans l'accentuation de la valeur, qui font que nous la désignons comme subjective ou objective. Ce que nous appelons valeur subjective, c'est l'instinct ou le besoin encore indéterminé et indifférencié, poursuivant non un objet, mais sa seule satisfaction, et avec n'importe quel objet. A ce stade, la conscience n'est pas encore orientée vers l'objet : elle ne s'oriente vers lui que lorsqu'une voie seulement paraît ouverte pour atteindre la satisfaction du besoin, ce qui a pour effet de faire ressortir l'objet du désir par opposition à tous les autres, et de différencier les besoins, jusqu'à ce qu'ils apparaissent comme déterminés par les objets. A partir de ce moment, le sentir pratique cesse d'être dirigé par son *terminus a quo*, pour être dirigé par son *terminus ad quem*. Cette évolution est corrélative à l'affaiblissement du besoin, qui fait que la représentation de l'objet s'objective et s'oppose davantage au moi; à l'épanchement de ce besoin par le langage, qui l'apaise, et qui projette en même temps son objet hors de nous; enfin à l'intervention d'obstacles plus ou moins difficiles à surmonter, entre la conscience que nous en avons et sa satisfaction. Ainsi se produit le recul qui est nécessaire dans la vie pratique comme dans la connaissance, pour que l'image devienne distincte; ainsi, par l'atténuation de la violence du besoin primitif, se trouve facilitée la prise de conscience du moi, comme d'une zone neutre susceptible de recevoir divers contenus et indépendante d'eux, conscience du moi à laquelle la représentation de l'objet et la valeur sont corrélatives. La valeur dépend donc du désir, mais ne prend naissance, comme telle, qu'à partir du moment où il cesse d'être une impulsion intégrale.

Toutefois, la distance qui s'établit ainsi entre le moi et la valeur ne saurait jamais atteindre une quantité infinie : elle est toujours relative. A une distance infinie du moi, la valeur s'évanouirait. Aussi, si la rareté est un des éléments constitutifs de la valeur, c'est à la condition de n'être pas absolue. La rareté ne constitue la valeur que lorsqu'elle est éprouvée comme corrélative à une abondance au moins relative. En réalité la valeur est située dans un certain milieu entre la rareté et la non-rareté. L'abondance fait franchir aux choses le seuil de la valeur; la rareté plus ou moins grande crée ensuite, entre elles, des différences de valeur.

Cette définition de la valeur ne s'applique pas seulement aux valeurs économiques, mais aussi aux valeurs esthétiques, morales,

pratiques. La valeur esthétique a pris naissance lorsque le sentiment de plaisir attaché aux représentations utiles à l'espèce s'est, en se détachant de ces représentations, érigé en une forme indépendante de tout contenu déterminé, c'est-à-dire au terme d'un processus d'objectivation caractérisé par l'établissement d'une distance de plus en plus grande, entre l'origine subjective immédiate de l'évaluation de l'objet et le sentiment actuel qu'il provoque en nous. L'*Einleitung* a montré qu'il n'en était pas autrement des valeurs morales. Quant aux valeurs pratiques, comme celle d'un objet aimé, elles ne prennent naissance, non plus, qu'en fonction d'un éloignement qui n'est lui-même rendu possible que par un rapprochement simultané. Aussi est-ce fort justement que Platon a défini l'amour un milieu entre la possession et la non-possession. « L'éloignement et le rapprochement sont dans le domaine pratique des idées équivalentes : chacune d'elles présuppose l'autre; et, à elles deux, elles constituent les deux côtés de notre relation avec les choses; relation que nous appelons notre désir si nous l'envisageons du point de vue subjectif, et que nous appelons valeur si nous l'envisageons du point de vue objectif. Nous devons éloigner de nous l'objet dont nous jouissons afin de pouvoir le désirer de nouveau; mais si l'objet est loin de nous, le désir représente la première étape de notre rapprochement, le commencement d'une relation idéelle qui nous unirait à lui[1]. » L'éloignement s'accroît au cours de l'histoire par le développement même de la civilisation, qui élargit la sphère de nos intérêts; mais un rapprochement s'opère simultanément. Proximité et distance ne sortent de l'état d'indifférenciation que pour rentrer en réciprocité d'action. L'homme moderne doit faire de plus grands efforts que l'homme primitif; mais il est aussi en état d'attirer plus de choses à lui.

Ainsi la question de la subjectivité ou de l'objectivité de la valeur est une question mal posée. La conception subjectiviste est surtout erronée : prétendre que la valeur est subjective, c'est confondre subjectivité et individualité. En réalité, dès l'instant où l'objet est évalué, il est posé à une distance objective de nous, du moins au point de vue pratique, sinon au point de vue de la représentation : deux sphères que la conception subjectiviste a tort de confondre, car l'être que nous aimons n'est pas le même que celui que nous

1. Cf. *Ph. des Geldes*, p. 24, et *Mélanges*, p. 73.

nous représentons, et sous chacune des deux catégories, être et valeur, l'opposition du sujet et de l'objet a d'autres causes et d'autres effets. Dans le domaine économique, l'objectivation pratique de la valeur est d'ailleurs assurée d'une façon toute particulière, du fait que le contenu du sacrifice ou du renoncement, qui s'interpose entre l'homme et l'objet de son désir, y devient l'objet du désir d'un autre, et qu'une valeur doit être abandonnée pour qu'une autre soit acquise. Par là, les valeurs économiques se déterminent les unes les autres et entrent en réciprocité d'action objective : ce qui achève de constituer leur objectivité. Le moi se retire de la valeur pour l'abandonner au va-et-vient de l'échange, de même que la puissance divine s'est retirée de l'univers après l'avoir créé. Mais aussi, de même que Dieu, en abandonnant l'univers à l'empire du déterminisme, a choisi le moyen le plus efficace en vue d'atteindre les fins qu'il y poursuit, de même le but de l'échange reste toujours subjectif, à savoir la jouissance. En sorte que l'objectivité pratique de la valeur reste toujours corrélative à une certaine subjectivité pratique.

L'application de la théorie de la valeur en général à l'étude des valeurs économiques conduit Simmel à analyser d'une façon plus précise les conditions de l'échange économique, dans lequel elles s'objectivent en entrant en réciprocité d'action. L'économie politique courante définit la valeur d'argent par ces deux caractères, utilité et rareté. L'utilité serait ce qui ferait franchir aux objets le seuil de la valeur, la rareté ce en fonction de quoi se déterminerait la quantité de leur valeur. Il ressort immédiatement de l'analyse précédente qu'il y a lieu de corriger cette définition, surtout pour ce qui concerne l'utilité comme base de l'évaluation. Ce qui constitue la valeur ce n'est pas l'utilité, mais la désirabilité. Il y a des objets utiles qui, n'étant pas désirés, ne sont pas non plus évalués; et inversement il y a des objets désirés, et par suite évalués, qui ne présentent aucune utilité. Mais il est clair aussi que la désirabilité, qui fait franchir aux objets le seuil de la valeur, n'est jamais que relative : les objets ne sont point désirés à tout prix, mais seulement pour un prix. « La valeur économique n'est jamais une valeur absolue, mais toujours, dans son essence et dans son concept, une quantité déterminée de valeur; cette quantité ne naît que de la mesure de deux intensités de désir par rapport l'une à l'autre; la forme dans laquelle cette mesure se produit dans le monde économique est celle de l'échange

du sacrifice et du gain; par là enfin l'objet économique ne possède pas, de par sa désirabilité, une valeur absolue, ainsi qu'il apparaît à une analyse superficielle, mais c'est seulement comme fondement ou comme matière d'un échange, réel ou imaginé, que cette désirabilité entraîne l'attribution d'une valeur à l'objet[1]. » La valeur économique est donc fonction, non seulement de la désirabilité, mais de l'échange : elle s'identifie, dans son concept, avec le prix. Et ce qui commande l'échange, ce n'est pas l'égalité objective des valeurs de deux objets, mais leur inégalité subjective, inverse chez les deux sujets, dont chacun donne une valeur moindre, pour lui, en échange d'une valeur plus grande, pour lui.

Que l'échange économique n'est point conditionné par la représentation préexistante d'une égalité objective de valeur entre les objets, c'est ce qui ressort encore de l'observation de ses formes originelles, chez l'enfant et chez l'homme primitif. Ni l'un ni l'autre ne considèrent, lorsqu'ils échangent, la valeur objective des objets : ils veulent ceci à un moment donné; ils donnent cela, quittes à le regretter par la suite. Leurs échanges ne sont conditionnés que par leurs désirs subjectifs, sans qu'intervienne la représentation d'une commune mesure objective entre les objets. La représentation de cette commune mesure objective ne se fait jour qu'à partir du moment où l'estimation sociale des valeurs s'oppose à leur estimation individuelle : la première apparaît alors comme objective, tandis que la seconde apparaît comme subjective. Ici, comme dans le domaine moral, l'objectif naît du social. Et, dès cet instant, l'échange, en même temps qu'il se régularise, devient plus fréquent. L'homme primitif échange peu et travaille peu, parce que, n'ayant pas de règle objective d'évaluation, il redoute d'être trompé par les hommes ou par la nature, et de leur donner davantage qu'il n'en recevra. Il faut qu'un prix objectif soit fixé par l'accord général des individus, pour que cette défiance instinctive, perdant toute raison d'être, s'évanouisse. Ce qui prouve bien la réalité de cette évolution du subjectif à l'objectif, c'est la persistance, dans nos sociétés modernes, de nombreuses formes d'échange intermédiaires entre la pure subjectivité et la pure objectivité de l'évaluation des objets d'échange. C'est ainsi que, chez beaucoup de peuples, persiste l'idée qu'on ne doit accepter un présent qu'à la condition d'y répondre

1. Cf. *Ph. des Geldes*, p. 49.

par un autre; c'est ainsi encore qu'en bien des contrées, au moment de la moisson et de la vendange, les voisins travaillent gratuitement, et réciproquement, les uns chez les autres; c'est ainsi enfin qu'aujourd'hui encore, en Italie et dans diverses régions du Midi, il n'y a pas de prix fixes. Dans tous ces cas, l'appréciation de l'équivalence des objets d'échange reste subjective, quoiqu'il y ait déjà, comme fondement de l'évaluation, échange objectif et réciprocité d'action. Seule l'initiative sociale, en taxant légalement le prix des denrées, a permis l'évaluation objective, qui a fini, lorsqu'elle s'est produite, par s'imposer aux individus, comme un contenu pour leur vie. Il en est donc de l'objectivité de la valeur comme de tous les objectifs : son origine est sociale, c'est-à-dire inter-individuelle. Et de là vient que la valeur, tout en conquérant l'objectivité, reste néanmoins une réalité concrète : c'est, en effet, le privilège de la société d'être une formation (*Gebilde*) supra-individuelle, sans être pour cela une formation abstraite. « Par elle, le cours de la vie échappe à l'alternative de ne pouvoir s'écouler, ou qu'en de purs individus, ou qu'en des généralités abstraites : elle est le général, mais un général qui, pour être tel, n'en possède pas moins une vie concrète[1]. » En élevant au-dessus de la singularité la signification de la chose particulière, l'échange économique la porte, non dans la sphère de l'abstraction, mais dans celle de la réciprocité d'action vivante.

Il suit de là que la valeur de l'argent réside essentiellement dans le rôle qu'il remplit comme régulateur de l'échange : c'est une valeur fonctionnelle, non une valeur substantielle. On objecte, il est vrai, qu'une mesure doit nécessairement être de même nature que les objets qu'elle sert à mesurer : une mesure pour les longueurs doit être longue, et une mesure pour les poids pesante. Une mesure pour les valeurs devrait donc être par elle-même une valeur. Mais il n'y a là qu'une fausse apparence. Pour qu'il puisse s'établir une commune mesure entre deux objets, leur communauté de nature n'est nullement indispensable : il suffit qu'il existe une relation constante entre les quantités de la première et celles de la seconde, de telle façon que les proportions de la substance mesurante se réfléchissent dans les proportions de la substance mesurée. C'est sur une relation de ce genre que, à défaut de toute communauté de nature entre

1. Cf. *Ph. des Geldes*, p. 60.

l'âme et le corps, se fonde la possibilité de procéder à des mesures psycho-physiques. Ce qui est identifié, en pareil cas, ce ne sont pas deux choses qualitativement différentes, mais deux proportions de ces deux choses. Par là tombe l'impossibilité logique devant laquelle échouerait, prétend-on, la conception de l'argent comme valeur purement fonctionnelle : et il devient possible, logiquement, que l'argent n'ait aucune valeur substantielle. Pour passer de cette possibilité logique à la réalité, il suffit d'admettre l'existence d'une corrélation entre la totalité de la provision de denrées et la totalité de la provision d'argent, corrélation que rendent suffisamment manifeste, d'une part la hausse des prix lorsque la provision d'argent s'accroît, et d'autre part la baisse des prix lorsque s'accroît au contraire la provision de denrées. Chaque denrée particulière étant partie déterminée de la quantité totale des denrées existantes, si on désigne par a cette quantité, la denrée particulière se définira par le rapport $\frac{1}{m}a$. Le prix en sera une quantité d'argent particulière qui sera, avec la quantité totale de l'argent existant, dans le même rapport où la denrée particulière est avec la quantité totale des denrées : en sorte que, si on désigne par b la quantité totale de l'argent existant, la somme d'argent particulière, prix de $\frac{1}{m}a$, s'exprimera par le rapport $\frac{1}{m}b$. De là vient que l'unité naturelle (une vache, un buffle, un hoyau) soit d'abord choisie comme unité de monnaie : le rapport entre les unités est senti comme l'expression au moins symbolique du rapport entre les totalités. Puis, lorsque la relation denrée-argent s'établit, non plus seulement entre l'unité-denrée et l'unité-monnaie, mais entre des pluralités de denrées et de monnaies, elle devient exprimable par l'égalité suivante :

$$\frac{n}{A} = \frac{a}{B},$$

dans laquelle n désigne la pluralité de denrées considérée, A la somme totale des denrées existantes, a la somme partielle d'argent qui constitue le prix de n, et B la somme totale de l'argent existant.

Mais, dans cette égalité, A et B allant de soi, et pouvant être sous-entendus sans inconvénient pratique, se trouvent rejetés hors du champ de la conscience claire en raison de son étroitesse et de l'éco-

nomie de l'intérêt, de sorte que les deux numérateurs, n et a, restent seuls conscients, et que, pratiquement, l'égalité prend la forme :

$$n = a$$

En effet, si c'est le propre de la pensée théorique et de la spéculation métaphysique de s'intéresser à des ensembles ou à des totalités comme A ou B, ou encore, dans d'autres sphères, comme l'être ou le devenir, c'est au contraire le propre de la pensée pratique de s'intéresser exclusivement aux singularités. C'est ainsi que la famille, dans son ensemble, dénominateur commun des différences individuelles qui séparent tous ses membres, ou l'humanité, dans son ensemble, dénominateur commun de toutes les particularités humaines, deux facteurs gros de sens pour la pensée théorique, ne sont généralement pas pris en considération par la pensée pratique. Mais aussi, de ce que ces ensembles, dénominateurs communs de nos valeurs, constantes des jugements d'égalité que nous établissons entre elles, *a priori* de notre pensée pratique, ne font pas partie du champ de la conscience claire, il ne s'ensuit pas qu'ils n'aient aucune efficacité psychologique. Bien au contraire, ils sont la condition essentielle de toutes nos évaluations : comme la connaissance, la vie pratique est commandée par des *a priori*.

Il n'est donc pas logiquement nécessaire, pour que l'argent remplisse sa fonction de mesure des valeurs, qu'il soit lui-même une valeur. Mais ce n'est pas à dire que, en fait, et dans son développement historique, il n'ait jamais été une valeur. Pour n'être pas la condition théorique de son rôle actuel, l'existence d'une valeur substantielle de l'argent n'en a pas moins été, à l'origine, sa condition historique. Il a d'abord fallu qu'il fût immédiatement senti comme une valeur, pour qu'il pût devenir, par la suite, le symbole des valeurs. Le développement de l'argent comme instrument, en lui-même dépourvu de valeur, d'échange entre les valeurs, n'a été possible que parallèlement au développement intellectuel des individus et à l'organisation du groupe social. Personne n'a jamais été assez fou pour échanger une valeur contre un objet sans être sûr de pouvoir convertir cet objet en valeur : aussi l'échange primitif n'a-t-il pu être qu'un échange en nature. Dans cet échange en nature, c'est évidemment ce qui apparaissait comme le plus nécessaire et comme ayant le plus de valeur qui a tendu à s'ériger en monnaie : nécessité et valeur qui ne doivent pas s'entendre dans un sens physiologique,

mais comme un accent que le sentiment de l'homme primitif attachait, sans justification, à ses contenus. C'est le besoin de briller, le goût de l'ornement et de la parure qui a conduit à considérer l'argent métal comme la chose la plus nécessaire, et, par conséquent, comme la valeur-type. Mais il est clair que cette accentuation de l'argent comme valeur par soi n'a pu se maintenir que tant que les métaux précieux ont été peu abondants. D'ailleurs la parure a cessé assez rapidement d'être pour l'homme une nécessité vitale. Dès lors la valeur substantielle de l'argent est passée au second plan, tandis que sa valeur fonctionnelle se développait avec l'essor de la circulation monétaire, et se rapprochait de celle du papier, dont la valeur substantielle est presque nulle. Tout d'abord, dans les civilisations primitives, une relation sensible immédiate a dû servir de support à l'assimilation de la valeur de l'objet et de celle de la monnaie. Puis, grâce au développement des représentations économiques, cette relation sensible immédiate a cessé d'être nécessaire : au lieu que ces valeurs soient mesurées directement l'une par l'autre, elles ne l'ont plus été qu'indirectement, par leur rapport à une troisième, à savoir l'argent, dont la valeur est ainsi devenue purement symbolique. En effet, si l'évolution historique nous affranchit de plus en plus des symboles dans le domaine de la connaissance, elle nous les rend de plus en plus nécessaires dans le domaine de la pratique, ce qui a pour effet de donner à l'intelligence un rôle de plus en plus considérable dans la conduite de la vie.

Ce processus de désubstantialisation de leur valeur d'argent, au terme duquel l'argent n'est plus qu'un moyen, un instrument pour la mesure des valeurs économiques — processus que Simmel analyse dans le détail — est corrélatif à un processus inverse, au terme duquel l'argent cesse d'être un moyen pour devenir une fin en soi. Considérée au point de vue de la pratique, la vie n'apparaît plus comme une série de causes et d'effets, où les antécédents déterminent les conséquents, mais comme une série de moyens et de fins, où les conséquents déterminent les antécédents. Dans cette série téléologique, le rôle de l'argent est tout d'abord de servir d'intermédiaire à l'échange : il commence par être un moyen en vue de nos fins, c'est-à-dire en vue de l'appropriation de valeurs plus grandes en échange de valeurs moindres. Cette appropriation, en effet, n'est possible que si l'objet b, que je serais disposé à donner en échange de l'objet a que je désire, a un attrait pour le possesseur de a, et s'il

y a entre *a* et *b* une commune mesure. Or l'argent, en s'introduisant dans la série téléologique à la place de *b*, a précisément pour effet de provoquer un attrait pour le possesseur de *a*, qui, en abandonnant *a* pour une somme d'argent, pourra ensuite échanger cette somme d'argent contre une certaine quantité de *c* qu'il désire. L'argent *b* devient ainsi la commune mesure entre *a* et *c*. D'une façon générale, il peut être échangé contre tout, et tout peut s'échanger contre lui. Cette possibilité d'échanger une somme d'argent contre une diversité infinie d'objets donne à cette somme d'argent une valeur supérieure à la marchandise dont elle constitue le prix. Car il est bien évident que la faculté de choisir contre quel objet on l'échangera a, elle-même, une valeur, qui vient s'ajouter à la valeur d'échange. Ce surcroît de valeur est naturellement d'autant plus considérable qu'on est libre de le réaliser à tel ou tel moment : aura donc le plus de valeur ce qui pourra être toujours réalisé, sans qu'on soit jamais contraint de le réaliser. Et c'est ainsi que l'argent, en pénétrant dans la série téléologique, finit par devenir une valeur en soi. Pour être libre de réaliser à tel ou tel moment, il faut disposer de plus d'argent que n'en exigent les besoins courants de la vie. De là naissent des sentiments comme l'ambition et l'avarice, qui tiennent l'argent pour une fin en soi et lui attribuent une valeur absolue.

Nous ne suivrons pas G. Simmel dans l'analyse de ces sentiments, ni dans l'étude, pourtant si originale et si riche, qu'il entreprend dans la seconde partie de la *Philosophie des Geldes*, des effets de l'argent sur la vie. L'ensemble de ces recherches constitue un chapitre de psycho-sociologie relativement indépendant de l'ensemble de son système : l'occasion se présentera d'ailleurs, à propos de sa sociologie et de sa conception générale de l'unité de la vie, d'en définir brièvement les méthodes et les directions essentielles.

Il importe davantage de dégager, dans ses traits généraux, la conception générale du relativisme à laquelle Simmel aboutit dès la *Philosophie des Geldes*, et qui trouvera dans les *Vorlesungen ueber Kant* sa formule définitive. Dans cet ensemble systématique, la relativité de la valeur va se trouver définie corrélativement à la relativité de la connaissance.

III. — La Relativité de la connaissance.

Si le premier mouvement de la pensée l'a poussé à rechercher, dans la substance ou dans l'absolu, un point d'appui contre ses propres oscillations, et une base fixe où se soustraire à l'écoulement de ses contenus, la connaissance scientifique a dû réagir contre cette tendance, pour concevoir les phénomènes comme des mouvements s'enchaînant les uns avec les autres dans une série indéfinie, et susceptibles seulement d'une détermination quantitative, c'est-à-dire relative. C'est en vain qu'on invoquera la nécessité, pour la science ainsi conçue, d'admettre l'existence d'un absolu comme corrélat conceptuel de la relativité des choses. La science se passe fort bien de ce corrélat. Tandis que le scepticisme, après en avoir démontré la nécessité, comme condition de toute vérité possible, en nie la réalité, le relativisme en proclame hautement l'inutilité. Du point de vue relativiste, qui est celui de la science moderne, les vérités ne sont telles que par rapport les unes avec les autres. Et il en va de même des normes pratiques, aucune d'elles ne portant en elle-même sa justification, mais toutes tenant leur valeur de leurs rapports avec d'autres normes. Ainsi, pour la démonstration des vérités, pas d'autres moyens que le diallèle à l'infini ou le cercle vicieux, dont la théorie relativiste de la connaissance, étayée par la psychologie et l'histoire, peut seule reconnaître la valeur pratique et l'efficacité logique, incomprises des purs logiciens. Car, à condition que la chaîne de la démonstration soit assez longue pour que le retour au point de départ soit inconscient, on ne saurait nier, ni que le cercle vicieux soit le procédé le plus ordinaire de la démonstration logique, toujours réduite à accepter comme démontrés des principes indémontrables, ni que ce procédé de démonstration soit réellement apte à emporter la conviction. La connaissance est une corrélation de jugements s'appuyant mutuellement les uns sur les autres; et *la vérité est un concept de rapport* (*Verhaeltnissbegriff*). Qu'on n'objecte pas que, s'il en est ainsi, notre représentation du monde « restera en l'air[1] » (*in der Lùft schwebt*) : le monde n'y reste-t-il pas lui-même?

1. Cf. *Ph. des Geldes*, p. 68.

Cette corrélation réciproque des éléments de la connaissance a pour support la corrélation des intérêts théorétiques et des intérêts pratiques de la vie. « Les représentations du réel sont fonctions d'organisations physico-psychiques, qui ne reflètent nullement le réel d'une façon mécanique. Aucune de ces organisations, dans aucune espèce vivante, ne décrit en son objectivité réelle le contenu extra-psychologique de l'univers[1]. » Nos représentations ne sont que des directions pour notre action pratique. Certaines d'entre elles, conduisant notre activité au succès, c'est-à-dire à la satisfaction de nos intérêts, nous apparaissent comme vraies, tandis que d'autres, la conduisant à des échecs et à des déceptions, sont dites fausses. Et cela est vrai de toutes les espèces. « Si une action, déterminée par une représentation, a des conséquences utiles pour son auteur, cela ne résulte pas du contenu de cette représentation, qui peut tout aussi bien être ou ne pas être objectif : cela résulte bien plutôt de la valeur pratique de cette représentation comme processus réel de l'organisme, dans sa réciprocité d'action avec les autres forces physico-psychologiques, et dans son rapport avec les exigences de la vie spéciale, à cet organisme[2]. » La représentation n'est pas utile parce qu'elle est vraie : elle est vraie parce qu'elle est utile. Aussi y a-t-il des vérités différentes pour les différentes organisations biologiques. Ce qui est vrai pour l'insecte ne l'est pas pour l'aigle, et réciproquement. Ce sont les représentations utiles pour un type particulier d'organisation qui, se fixant par l'habitude, deviennent, pour ce type, le monde vrai de la représentation.

Cette conception relativiste, pragmatiste et biologico-psychologique de la vérité s'applique immédiatement à la connaissance des objets. Connaître un objet, c'est sans doute saisir une unité dans le divers de l'intuition; mais cette unité n'est que la corrélation fonctionnelle d'impressions particulières, et elle n'a pas de réalité en dehors des éléments qui la constituent. De même, la société est faite de la corrélation des individus agissant et réagissant mutuellement les uns sur les autres, et la vérité d'une œuvre d'art exprime la corrélation de ses éléments, l'harmonie de son tout, réalisant, pour le spectateur, l'auditeur ou le lecteur, les promesses qu'a faites spontanément une de ses parties, indépendamment de toute correspondance à un objet réel.

1. Cf. *Ph. des Geldes*, p. 68.
2. *Ibid.*, p. 69.

Dans le relativisme ainsi défini, les principes constitutifs de l'être des choses deviennent des principes régulateurs de la connaissance, des points d'appui pour son développement. Au lieu de dire « les choses sont ainsi », le relativisme professe que c'est, pour notre connaissance, une nécessité pratique que de procéder comme si elles étaient ainsi. Les hypothèses relatives au fondement de l'être se transforment en principes heuristiques. Les certitudes dogmatiques se dissolvent dans les processus fluides et mouvants de la connaissance, qui en assurent l'unité réelle. Plus de principes qui s'opposent et se contredisent, mais des points de vue qui s'appellent et se complètent. D'une part, toutes les différences et toute la diversité des choses tendent à se réconcilier dans un concept unique, qui apaise notre besoin d'unité; mais, d'autre part, ce concept a besoin d'être fondé au moins par un autre, en sorte que le monisme conduit fatalement au dualisme, puis de là au pluralisme. Le développement de l'esprit humain est ainsi conditionné par une incessante oscillation de l'unité à la pluralité et de la pluralité à l'unité, que l'on ne constate point seulement dans le domaine théorique, mais aussi dans la vie morale, où la tendance à l'individualisme et la tendance à l'unification sociale de la vie se renvoient mutuellement la balle, ainsi que l'a montré l'*Einleitung*.

Si on considère, non plus le processus général de la connaissance des objets, mais les processus spéciaux de la représentation, on saisit encore le jeu d'un grand nombre de corrélations analogues. On ne connaît le présent que par rapport au passé, et réciproquement : chaque fait historique, pour être compris, doit être rattaché à un autre, celui-là à un troisième, et ainsi de suite à l'infini. Nous ne connaissons les sentiments des autres hommes que par analogie avec nous-mêmes; et inversement ce n'est qu'à la lumière de notre connaissance d'autrui que nous nous connaissons nous-mêmes. Pareillement, si, pour l'idéalisme moderne, la conscience crée l'univers, il est également vrai de dire que l'origine de la conscience doit être cherchée dans le monde physique : deux assertions qui, prises dogmatiquement, seraient contradictoires, mais qui, prises dans un sens heuristique, se concilient en réciprocité d'action, rien ne s'opposant à ce qu'on essaie de dériver de conditions psychologiques un phénomène de l'univers, et ces mêmes conditions psychologiques de faits cosmiques, historiques et sociaux. De même encore, en économie politique, l'opposition apparente entre l'explication

historique par les causes et l'explication sociologique par des lois générales, peut se résoudre en une corrélation réciproque analogue : car, d'une part, chaque phénomène est né des causes historiques, et, d'autre part, sa production est conforme à des lois; en sorte que les deux méthodes, la méthode historique et la méthode sociologique, peuvent se concilier comme deux principes heuristiques corrélatifs. Il n'en va pas autrement de l'opposition la plus générale de toutes, celle de l'*a priori* et de l'expérience. Nous savons qu'il y a des *a priori*, mais nous ne savons pas avec la même certitude quels ils sont. Il en est qui, tenus pour *a priori* à certaines époques, ont été reconnus, à d'autres époques, pour des données de l'expérience et de l'histoire. D'où la double nécessité, d'une part, de rechercher les *a priori* et, d'autre part, de déterminer leur genèse. Car, si l'exigence aprioriste et l'exigence empirique s'opposent radicalement du point de vue dogmatique, elles se concilient parfaitement comme méthodes heuristiques corrélatives. Si chacune de ces deux méthodes est subjective en elle-même, toutes deux conquièrent l'objectivité par leur corrélation, ainsi que le font les valeurs; et ce n'est pas le moindre mérite du relativisme que d'assurer par cette corrélation des contraires leur objectivité, qui, hors de là, reste précaire.

La vérité consiste donc, en définitive, soit dans une construction indéfinie analogue au diallèle des sceptiques, soit dans une corrélation mutuelle, impliquant un cercle. Le relativisme a-t-il à choisir entre ces deux conceptions? Simmel ne le croit pas. Car ces deux mouvements de la pensée, le diallèle et le cercle, sont eux-mêmes corrélatifs. Le premier s'applique aux processus de la conscience, le second à ses contenus. D'une part, les processus conscients s'écoulent dans une continuité indéfinie, et, d'autre part, les contenus de la conscience se meuvent en cercle, dans une corrélation réciproque et incessante. La corrélation des contenus et des processus de la conscience se ramène ainsi à la corrélation de deux mouvements de la pensée, la régression à l'infini et le cercle, c'est-à-dire, en définitive, à la corrélation, non de deux choses, mais de deux fonctions. Cette corrélation mouvante, que Simmel retrouvera dans les *Vorlesungen ueber Kant* constitue le terme dernier de son analyse; elle est la corrélation fondamentale sur laquelle s'échafaude tout son relativisme.

Les avantages que ce relativisme présente sur le dogmatisme, le

scepticisme et le criticisme se trouvent très heureusement définis par Simmel dans une page essentielle de la *Philosophie des Geldes*.

« Les grands principes de la théorie de la connaissance, écrit-il, rencontrent continuellement cette difficulté que, dans la mesure où ils sont déjà eux-mêmes des connaissances, ils doivent subordonner leur propre contenu au jugement qu'ils portent sur la connaissance en général, et que par là, ou bien ils tombent dans le vide, ou bien ils se suppriment eux-mêmes. Le dogmatisme a beau fonder la certitude de la connaissance sur un critérium, comme sur un rocher : mais sur quoi repose le rocher? Le fait que la connaissance est susceptible de certitude doit d'abord être présupposé pour déduire de cette aptitude ce critérium. La thèse de la certitude de la connaissance présuppose la certitude de la connaissance. — De la même façon, le scepticisme a beau installer dans leur absolue irréfutabilité l'incertitude et les chances d'erreur de la connaissance, et affirmer l'impossibilité d'une vérité, la contradiction interne du concept du vrai : à cette incertitude à laquelle conduit la réflexion de la pensée sur elle-même, il doit aussi soumettre l'affirmation sceptique elle-même. Ici se produit le cercle funeste : si toute connaissance est erronée, le scepticisme l'est donc nécessairement lui aussi. Et par là le scepticisme se détruit lui-même. — Le criticisme, enfin, a beau déduire toute objectivité, toute forme réelle des contenus de la connaissance, à partir des conditions de l'expérience : que l'expérience elle-même est quelque chose de valable, cela il ne peut le démontrer. La critique qu'il exerce sur tout le transcendant et le transcendantal repose sur une présupposition à laquelle la même critique ne peut s'appliquer sans enlever au criticisme lui-même tout sol où s'appuyer. Ainsi les principes de la connaissance paraissent ici menacés d'un danger typique. Pendant que la connaissance se met elle-même à l'épreuve, elle devient en fait son propre juge, elle a besoin d'un point d'appui au delà d'elle-même, et elle s'expose à cette alternative, ou de soustraire sa propre critique à la nécessité d'une épreuve et à la régulation qu'elle établit sur tous les autres contenus de la connaissance (et par là de conserver sur son dos le défaut de la cuirasse), — ou de se subordonner elle-même à ces règles, de soumettre son processus aux résultats auxquels il a été conduit lui-même (et par là de rencontrer un cercle destructeur, comme le met en lumière la négation de lui-même à laquelle aboutit nécessairement le scepticisme). — Le principe relativiste de la con-

naissance est le seul qui ne réclame pour lui-même aucune exception à lui-même : il n'est pas détruit du fait qu'il ne vaut lui-même que relativement. Car il a beau, historiquement, en fait, et psychologiquement, ne valoir que corrélativement à d'autres principes absolutistes et substantialistes, et en les contre-balançant : cette relation est elle-même relative à son propre corrélatif. L'heuristique, qui n'est que la conséquence ou l'application du principe relativiste aux catégories de la connaissance, peut convenir sans contradiction qu'elle est elle-même un principe heuristique[1]. »

Ainsi la *Philosophie des Geldes* contient déjà, nettement formulé, et systématiquement ordonné, le relativisme total, dont l'*Einleitung* ne constituait qu'un premier essai, en quelque sorte avant la lettre, dans le domaine de la vie morale. Et dès l'instant où la thèse de la relativité de la connaissance se trouve énoncée dans toute sa rigueur, la théorie de la valeur que nous avons analysée apparaît comme une application, parallèle à celle que contient la théorie de la connaissance, des principes généraux de ce relativisme. Car, d'une part, une valeur est toujours relative à une autre valeur; et, d'autre part, c'est par cette corrélation même que la valeur, comme la vérité, conquiert l'objectivité. Le rôle de l'argent est d'assurer cette réciprocité d'action, en servant, dans l'échange économique, de commune mesure entre les valeurs, de pont entre les objets. Cette objectivation de la valeur par l'argent n'est, comme on l'a vu, qu'une des formes de ce symbolisme général de la vie psychologique, qui attache, du seul fait de leur corrélation, un sens à tous les contenus de la vie.

*
* *

Ce relativisme se précise encore, dans les *Vorlesungen ueber Kant*, au contact de la doctrine kantienne.

Les *Vorlesungen ueber Kant* ne sont pas, en effet, une simple analyse de la pensée kantienne. Aux contenus de l'histoire de la philosophie, Simmel applique la même méthode qu'il a déjà appliquée aux contenus de la vie morale, de la vie économique, et de la connaissance en général. Isolant les théories kantiennes des circonstances historiques dans lesquelles elles ont été formulées, et les abstrayant de leurs relations avec la personnalité de Kant, il s'efforce

1. Cf. *Ph. des Geldes*, p. 81-82.

d'en dégager la signification intemporelle pour la vie. « Les doctrines philosophiques, écrit-il, ont leur valeur intemporelle, non dans les vérités qu'elles expriment sur les choses, mais dans l'exactitude et la profondeur avec laquelle leurs assertions, si souvent erronées, expriment le rapport interne de l'âme à la réalité, c'est-à-dire expriment, non la réalité des objets, mais, sur le chemin qui conduit à celle-ci, la réalité des sujets[1]. » Cette conception d'une sorte de masse intellectuelle, ou, comme dit encore Simmel, de « dot » de l'humanité, où les philosophes puisent les éléments de leurs doctrines, trouvera plus tard, dans les *Hauptprobleme der Philosophie*, son expression la plus achevée : elle apparaît, dès à présent, comme une des conséquences du relativisme, qui proclame l'immanence des idées à la vie et leur relativité à l'humanité, à son organisation biologique, à ses fonctions mentales, à ses besoins pratiques. De même que la *Philosophie des Geldes* s'efforçait de mettre les phénomènes économiques particuliers et superficiels en relation avec la substance intime de la vie, et, en montrant en eux le symbole et l'expression de cette dernière, de leur attacher la totalité de leur sens; de même que la théorie relativiste de la connaissance s'efforçait de mettre en lumière la signification profonde et la valeur que certaines idées ou théories particulières tiennent de leur rapport avec les exigences fondamentales, théoriques ou pratiques, de la vie : de même les *Vorlesungen ueber Kant* feront ressortir, sur un exemple typique, les conditions fondamentales de la pensée philosophique, dont l'originalité consiste « à sentir un des éléments de la pensée si fortement, et en liaison si immédiate avec les racines de la vie, qu'il puisse prétendre à être le fondement et la signification du tout ». Aussi les *Vorlesungen ueber Kant* sont-elles moins un ouvrage d'histoire de la philosophie qu'une introduction à la philosophie. L'étude de Simmel sur *Schopenhauer et Nietzsche* s'inspirera de la même tendance à mettre en lumière, indépendamment des circonstances historiques où elles se sont fait jour, et dans leur rapport avec la vie humaine et ses conditions subjectives, les idées fondamentales que ces philosophes ont puisées dans le fonds commun de la pensée humaine.

Tandis que Schopenhauer et Nietzsche ont senti avec une force particulière le facteur actif et volontaire de la vie, c'est le facteur

1. Cf. *Kant*, p. 2.

intellectuel qui a surtout été senti par Kant. Simmel s'élève contre les interprétations volontaristes du kantisme, qui, s'appuyant sur la théorie du primat de la raison pratique, en faussent à son avis le sens et en exagèrent la portée. Ce qui, selon lui, caractérise essentiellement la pensée kantienne, c'est l'intellectualisme, qui s'étend non seulement à la théorie de la connaissance, mais à la morale même, dont l'originalité consiste à faire du principe de non-contradiction le critère de la valeur des maximes pratiques. Dans la théorie même de la connaissance, l'intellectualisme de Kant s'affirme non seulement par ce fait qu'il isole la connaissance de ses conditions biologiques et psychologiques, et la détermine exclusivement par ses conditions théoriques, mais encore par l'attitude de juge impartial qu'il prend entre la tendance rationaliste et la tendance empiriste, liées toutes deux à l'intellectualisme.

La théorie kantienne de la connaissance repose tout entière sur l'idée qu'il existe des conditions subjectives *a priori* de la pensée, dont le rôle est de mettre en forme les données de l'intuition sensible.

Or, remarque Simmel, sous la forme que cette idée prend chez Kant, elle soulève plusieurs difficultés.

La première difficulté est relative au caractère conceptuel et conscient que revêtent les catégories kantiennes. En effet, « l'*a priori*, qui constitue en nous réellement l'expérience, est une force objective, une réalité efficace en nous, qui n'est exprimable qu'après coup en concepts et en formules conscientes. Personne ne soutiendra que la loi de causalité agisse en nous comme principe conscient, quand nous interprétons d'après elle nos perceptions... La formule dans laquelle la loi de causalité nous est connue n'est, comme toute loi de la nature, que l'interprétation réfléchie de cette réalité mentale qui est en nous, et qui exerce réellement la fonction de mettre l'expérience en forme. C'est donc cette dernière — la fonction — qui est réellement l'*a priori*, et non la loi de causalité conceptuelle et consciente, qui exprime seulement son image réfléchie à travers notre conscience, et sa perception sujette à erreur. Nous savons donc avec une certitude parfaite qu'il doit y avoir un *a priori* valable en général, s'il doit y avoir une connaissance; mais cet *a priori* n'est qu'une notion abstraite et qui reste toujours abstraite; il n'est à proprement parler qu'un postulat : car, de quelle nature sont, pris isolément, les contenus de cet *a priori*, nous ne le pouvons en aucune manière savoir

avec certitude[1].... » Ainsi, la nécessité, vivement sentie par Simmel dès l'*Einleitung*, d'assouplir le formalisme kantien, trouve ici son expression la plus nette. Il n'y a pas un nombre fixe et déterminé une fois pour toutes, de formes de la pensée, et ces formes de la pensée ne doivent pas être conçues comme des catégories inertes et immobiles, qui n'en sont que le reflet conceptuel, mais comme des fonctions mouvantes et indéterminables dans leur immédiateté. Replonger l'*a priori* dans le courant de la vie psychologique, le faire participer à sa fluidité et à son indétermination conceptuelle, réagir contre l'intellectualisme kantien, qui n'aperçoit la fonction informante de la pensée qu'à travers les concepts dans lesquels elle se traduit pour la réflexion : telles sont les tendances dont s'inspire cette première objection.

Il est vrai, remarque Simmel, que Kant échappe à cette objection parce qu'il croit posséder un critère pour la rectitude des formes de la connaissance, à savoir l'arrondissement systématique (*die systematische Abrundüng*) de son architectonique. Mais l'insuffisance de ce critérium est aujourd'hui manifeste. Le fait que Kant a pensé à y recourir n'en est pas moins significatif et d'une haute portée. En réalité, comme Simmel l'a déjà montré dans la *Philosophie des Geldes*, il y a deux tendances opposées et corrélatives qui exercent une action décisive sur la mise en forme de nos connaissances : ce sont la tendance systématique et la tendance progressive. La première conçoit la connaissance parfaite comme un cercle, c'est-à-dire comme un tout dont chaque partie renvoie à chaque partie, la seconde la conçoit comme une ligne se prolongeant à l'infini, sans jamais pouvoir être achevée. Or, remarque Simmel, « la conception kantienne de l'expérience mise en forme par des concepts *a priori* amène ces deux tendances à une synthèse imprévue. L'univers, qui se présente à nos expériences sensibles, n'est assurément pas un système : il ne peut être saisi d'ensemble (*unuebersehbar*), et sa connaissance est un processus indéfini. Mais l'esprit, dont la structure interne peut être saisie d'ensemble (*uebersehbar*), est une unité fermée, systématique. L'univers obtient cohérence et constance du fait que les principes les plus généraux avec lesquels notre entendement informe ses impressions en expériences — c'est-à-dire les lois qu'il leur impose — constituent un système architectonique,

1. Cf. *Kant*, p. 20-21.

intérieurement symétrique, le système de notre pensée. Mais la connaissance de l'univers, en elle-même, ressemble à une ligne se prolongeant à l'infini, parce qu'elle n'est pas seulement issue de l'intériorité, cohérente en soi, de l'esprit, mais est aussi le produit de la synthèse de cette dernière avec les impressions infiniment changeantes et variables de la réalité. Or, le produit d'un facteur constant et d'un facteur variable doit évidemment être lui-même variable. Par là est assurée à la nature et à l'expérience leur entière illimitation, et l'ensemble de la réalité s'affranchit de toute systématique limitative. Et pourtant le tout (*das Ganze*) est apporté par le système des fonctions du connaître... La tendance systématique, qui atteignait autrefois dans la réalité objective une satisfaction illusoire, s'est rabattue sur l'esprit, et abandonne la réalité objective à la tendance progressive [1]. » C'est dans cette première restriction apportée à l'application de la tendance systématique, et dans cette première extension de la sphère propre à la tendance progressive, que réside, sur ce point, la portée de la solution kantienne. Comme Simmel l'a déjà indiqué dans la *Philosophie des Geldes*, il y a lieu d'aller plus loin encore dans cette voie, et d'exclure l'esprit lui-même du champ d'application de la tendance systématique, pour l'entraîner, avec la nature, dans le courant d'une évolution indéfinie. Et, ainsi, la correction apportée au relativisme kantien ne consiste pas seulement à l'assouplir, mais encore à l'étendre et à le généraliser. Le tort de Kant n'est pas seulement d'avoir conçu l'*a priori* sous la forme de concepts rigides et immobiles, mais aussi d'avoir limité son rôle, dans l'information du donné sensible, à la seule connaissance de la nature. Ce rôle s'étend pareillement à la connaissance de l'esprit. L'*a priori* n'intervient pas moins en psychologie, en histoire, en morale, dans le droit, l'esthétique et la religion, que dans les mathématiques et dans la physique.

La seconde difficulté que rencontre la théorie kantienne de la connaissance est celle-ci : étant donné que les catégories ne fonctionnent pas toujours, Kant considère que, lorsqu'elles ne fonctionnent pas, il n'y a pas de connaissance et d'expériences valables. — Mais, objecte Simmel, d'où savons-nous qu'une expérience est valable, sinon de ce que les *a priori* s'y appliquent? Il y a là un cercle vicieux, l'intervention des *a priori* servant, d'une part, de critérium de la

1. Cf. *Kant*, p. 23.

valabilité de l'expérience, et la valabilité de l'expérience servant, d'autre part, de critérium de l'intervention des *a priori*. Le sens commun évite ce cercle en admettant l'existence de deux moyens de connaître, la raison et l'apparence sensible : car ces deux modes de connaissance se contrôlent mutuellement l'un par l'autre. Chez Kant au contraire, qui conçoit la connaissance comme constituée par la collaboration de l'entendement et de la sensibilité, cette collaboration supprime tout critérium de la vérité. Nous savons seulement que les normes *a priori* sont appliquées dans certains cas, et dans d'autres non. Mais que les premiers de ces cas aient une valeur particulière, une signification logique de vérités supérieure à leur signification psychologique, nous ne pouvons le décider qu'en postulant que, dans ces cas, les normes sont valables : en sorte que les *a priori* sont juges dans leur propre procès, et que le concept de vérité tourne dans un cercle.

Il est vrai encore que, pour éviter ce cercle, Kant fait une autre tentative. Ce serait l'unité des représentations qui garantirait la vérité; elles ne constitueraient des connaissances objectives que dans le cas où elles s'accorderaient, dans leur diversité, pour former un objet, une proposition, une image du monde douée d'unité. — Mais, objecte Simmel, comment distinguons-nous si les représentations possèdent de l'unité? Uniquement parce que nous constatons qu'elles sont régies par ces catégories informantes, pour lesquelles précisément nous cherchons une confirmation. L'origine de cette difficulté à trouver une légitimation des conditions *a priori* de la connaissance réside dans l'erreur commise par Kant, lorsqu'il a pris pour fondement de toute recherche sur l'essence du connaître la connaissance mathématique et la connaissance expérimentale existantes. L'analyse du connaître a atteint son but, à ses yeux, lorsqu'elle a mis en lumière les conditions de la science constituée. Sans doute, il doit y avoir, pour chaque ordre de recherches scientifiques, un point extrême qui ne puisse être mis en question, et dont la solidité porte tout l'édifice. Mais, puisque c'est le rôle des sciences fondamentales de reculer toujours plus loin ce point, et de dissoudre toute certitude dogmatique provisoire par la découverte de principes toujours plus profonds, on ne saurait fonder les premiers principes du domaine de la connaissance à moins de dépasser ce domaine même, pour atteindre soit un domaine pratique, soit un domaine biologique, soit un domaine religieux. Chercher

dans la connaissance même les fondements de la connaissance, c'est fatalement tourner dans un cercle. Ce cercle est l'inévitable conséquence du caractère exclusivement théorétique de la philosophie kantienne, que n'a point pénétrée la tendance dominante de la philosophie contemporaine à faire dépendre le savoir des autres forces qui régissent la vie. Le relativisme — c'est là la conclusion dernière de cette discussion — ne saurait se maintenir qu'en abandonnant le point de vue, trop étroit, de l'intellectualisme, pour celui, beaucoup plus large et plus compréhensif, de l'humanisme et du pragmatisme. Telle était déjà la conclusion à laquelle, dans l'*Einleitung*, Simmel s'était trouvé conduit par l'examen critique du formalisme moral de Kant. La profonde unité de sa doctrine s'affirme par le parallélisme de sa morale et de sa théorie de la connaissance.

La conception kantienne de l'expérience soulève encore une troisième difficulté, mais qui est plus aisée à résoudre. L'expérience n'est pas seulement, pour Kant, une succession d'impressions sensibles : il faut encore que les catégories de l'entendement donnent à la succession de ces impressions, qui ne constituent que la matière de la connaissance, la forme de l'unité dans un jugement. Il faut qu'à ces deux impressions successives : « Je vois la lumière du soleil, et je sens, ensuite, l'échauffement de la pierre », se substitue ce jugement : « Le soleil échauffe la pierre ». — Mais, objecte Simmel, y a-t-il bien dans ce changement de forme de l'expérience une révolution aussi profonde que le prétend Kant? En réalité, ce qui vient s'ajouter de nouveau à l'impression sensible pour former le jugement objectif, consiste uniquement dans la garantie que cette impression se reproduira toujours, pour moi et pour les autres hommes, si les mêmes conditions se reproduisent. « Si radicalement, écrit Simmel, que Kant distingue la proposition « A est la cause de B » de la proposition « A précède B dans le temps », je ne vois pourtant pas comment cette causation objective peut se distinguer de l'assertion que, dans tous les cas qui se produiront, B suivra A dans le temps pour l'aperception sensible [1]. » En réalité l'objectivité et la nécessité des jugements d'expérience sont des concepts réciproques. Leur objectivité n'est que le nom de cette fixation et de cette consolidation des rapports qui s'établissent entre les impressions sensibles, fixation et consolidation par lesquelles se trouve

1. Cf. *Kant*, p. 30.

garantie leur répétition dans toutes les circonstances semblables, et qui résulte du simple jeu de la synthèse mentale. Entre le jugement de perception et le jugement d'expérience il n'y a nullement, comme le croit Kant, une distance infranchissable, mais une zone ouverte à l'activité unifiante et informatrice du moi, qui fixe et consolide progressivement, à des degrés divers, sans qu'ils conquièrent jamais une apriorité absolue, mais aussi sans qu'ils soient jamais de purs donnés sans l'intervention d'*apriori*, les contenus de la conscience. Simmel trouve donc chez Kant le germe de sa conception relativiste, que nous avons déjà dégagée de l'*Einleitung*, et qui fait se mouvoir la connaissance, comme la pratique, entre deux limites idéales jamais atteintes en fait, l'expérience pure et le pur *a priori*, et qui, au lieu de représenter l'esprit, soit comme une pure réceptivité, soit comme une pure contemplation, en fait une activité synthétique et vivante, oscillant entre ces deux pôles corrélatifs.

C'est, selon Kant, parce que la conscience constitue un moi, c'est-à-dire une forme une et unifiante, que cette objectivation progressive des données sensibles est possible. L'unité de l'objet devient ainsi le pendant et le corrélat de celle du sujet. Les éléments infiniment divers de la réalité, sortes d'atomes distincts les uns des autres, trouvent leur organisation synthétique dans l'âme, où leurs rayons se coupent comme dans un foyer. Simmel insiste fortement sur la haute portée que présente pour la psychologie moderne cette conception. Ce qui constitue pour nous un objet est ce qui nous paraît exister par soi et dont les qualités et les lois sont indépendantes de notre subjectivité et de notre vouloir, ce qui, en somme, comme l'a mis en lumière la *Philosophie des Geldes* à propos des valeurs, se place en face de nous à une certaine distance, distance dont le sentiment nous est donné par ce fait que toutes les parties qu'il comprend se rapportent à un centre intérieur, qui les maintient unies. Aussi, pour prendre un exemple particulièrement significatif, c'est parce que l'œuvre d'art a acquis la forme et l'unité de l'âme même, qu'elle s'offre à nous comme une île sacrée et intangible, comme un objet extérieur à nous, et cependant intimement parent à ce qu'il y a en nous de plus profond. Il en est de même de tous les objets : l'objectivité qu'ils nous paraissent posséder par rapport à notre âme réside uniquement en cette unité que notre âme leur prête, et par laquelle ils réfléchissent sa forme. La haute

portée de cette conception vient de ce que Kant, après avoir radicalement distingué, du point de vue théorique, le subjectif et l'objectif, les infléchit l'un vers l'autre, au point de vue de la pratique et du fonctionnement du connaître, dans une réciprocité d'action mouvante, et comme deux corrélatifs, fonctions l'une de l'autre. Sur cette *interprétation psychologiste du kantisme, qui renvoie au second plan l'analyse théorique des conditions de la connaissance, pour mettre au premier plan l'analyse de son fonctionnement*, s'édifie immédiatement le relativisme total, que Simmel a appliqué déjà à la vie morale, à la vie économique, et à la connaissance en général, et qu'il appliquera par la suite à la connaissance historique, à la vie sociale, à la vie esthétique et à la vie religieuse.

L'opposition absolue que la métaphysique dogmatique établit entre le sujet et l'objet se résolvant ainsi en une corrélation vivante, l'objet véritable de la recherche philosophique ne saurait plus être ni la pure objectivité du réalisme, ni la pure subjectivité de l'idéalisme, mais la vie, mais l'activité intellectuelle, dans son fonctionnement dynamique et dans ses oscillations. Et par là, si le monde de la représentation perd quelque chose de l'objectivité que lui attribue le dogmatisme, le moi conquiert en retour une objectivité au moins relative. « Il est faux, écrit Simmel, de prétendre que Kant ait subjectivé le monde. Le contraire serait plus juste, à savoir que Kant a objectivé le moi, en le résolvant entièrement dans le monde, qui, en tant que connaissable, est son œuvre. Kant se soustrait à l'opposition d'une âme essentielle et d'une chose substantielle : cela, c'est de la métaphysique, qui a sa justification dans les besoins qui se trouvent en dehors de la connaissance. Pour celle-ci, unité ne signifie rien de plus qu'action réciproque des parties d'une existence, que relation dynamique par laquelle les éléments du monde deviennent des jugements, des causes et des effets, des systèmes pourvus de sens. *Ainsi le monde est un système de facteurs qui se supportent mutuellement, et le moi est l'activité qui amène les éléments sensibles dans ces réciprocités d'action, c'est-à-dire dans leur unité, mais qui n'a pas son origine en eux. Le moi est la vie même du monde dans sa constitution progressive, qui résulte de l'unification des éléments sensibles par un entendement constituant des objets et informant le chaos de la sensibilité*[1]. »

1. Cf. *Kant*, p. 49-50.

*
* *

Ainsi, en définitive, la théorie kantienne de la connaissance apparaît bien, ainsi que l'*Einleitung* le faisait déjà pressentir, comme un des éléments principaux sur lesquels s'est appuyée la réflexion de G. Simmel dans la conception de son relativisme.

Ce qui paraît décisif à Simmel dans l'analyse kantienne, c'est l'idée que la connaissance objective est le produit de l'activité synthétique et unifiante du moi, conçu non comme une réalité substantielle, mais comme une pure forme. Interprétant en termes psychologiques cette conception que Kant avait établie abstraitement et théoriquement, et abandonnant le point de vue de la détermination des conditions de la connaissance pour en considérer le fonctionnement progressif, Simmel replonge tout d'abord les catégories dans le cours de la vie. Il se trouve ainsi conduit, d'une part à assouplir le formalisme kantien, qui n'a vu les *a priori* qu'à travers les déformations que leur fait subir la réflexion abstraite, et qui par suite les a immobilisés et figés dans un système architectonique; et d'autre part à l'élargir, en faisant rentrer dans le champ d'application des formes de la pensée, non seulement la connaissance de la nature, mais encore celle de l'esprit et de son activité. Cet assouplissement et cet élargissement du formalisme kantien entraînent cette conséquence importante d'effacer les barrières et de rapprocher les distances qui le séparaient du pur empirisme. Les catégories étant conçues comme des fonctions, au moins partiellement indéterminées par elles-mêmes, leur détermination progressive devient en effet œuvre de la vie et fonction de ses contenus, et la corrélation entre l'*a priori* et le donné sensible devient une corrélation réciproque, l'*a priori* régissant l'information du donné sensible, et le donné sensible commandant la détermination de l'*a priori*. Mais, surtout, c'est en réagissant contre l'intellectualisme kantien que Simmel corrige et étend le relativisme dont le Kantisme a donné le premier la formule. La pensée théorique, en effet, ne constitue pas un tout indépendant : elle est corrélative à la pensée pratique; et, si l'on veut atteindre ses premiers principes, c'est dans la constitution biologique, dans les besoins pratiques, dans les tendances religieuses de l'humanité qu'il faut les rechercher. Psychologisme, génétisme ou évolutionnisme et pragmatisme : telles sont donc, en

dernière analyse, les trois tendances dont s'inspire la pensée de G. Simmel dans son travail d'assouplissement et d'extension du relativisme kantien. C'est grâce à ces corrections apportées au Kantisme que le relativisme a pu s'appliquer, à l'encontre de Kant, à la vie morale et à la théorie de la valeur. C'est grâce à elles également qu'il va pouvoir s'appliquer à la connaissance historique, à la vie sociale, esthétique, religieuse, et à la vie philosophique elle-même.

(*A suivre.*) A. MAMELET.

DISCUSSIONS

UNE DÉFINITION GÉNÉTIQUE
DU PLAN ET DE LA LIGNE DROITE
D'APRÈS LEIBNIZ ET LOBATCHEVSKY

A la base de la géométrie métrique se trouve l'axiome de la conservation de certaines grandeurs, à titre de condition de la possibilité de toute expérience, réelle ou idéale. S'il s'agit d'ailleurs de l'étude des figures remplissant un espace *isogène*, selon l'expression de Delbœuf, ou *identique à lui-même*, comme disait Calinon, cet axiome se complète pour devenir la définition d'un tel espace : les figures peuvent y être déplacées sans aucune altération intrinsèque; c'est l'axiome de libre mobilité.

Cette définition n'est pas génétique, et il serait purement chimérique de chercher une définition première qui fût telle; mais on définit d'ordinaire la ligne droite et le plan également au moyen de propriétés caractéristiques : l'une sera, par exemple, la ligne telle qu'il n'en passe qu'une par deux points donnés; l'autre sera une surface isogène et retournable. De telles définitions posées, il faut ou admettre l'existence de telles figures à titre d'axiomes ou de postulats, ou démontrer leur existence, et, pour la droite au moins, c'est le premier parti que l'on prend généralement[1].

Or Leibniz, puis Lobatchevsky, qui du reste a adopté simplement l'idée fondamentale du premier, sont parvenus, nous semble-t-il, à

1. M. Russell pose l'axiome de la distance en le décomposant en deux parties : 1° Deux points déterminent une grandeur unique; 2° Cette grandeur est donnée par une ligne unique déterminée par ces deux points (voir la traduction de son *Essai sur les fondements de la géométrie*, p. 208 et suiv.).

échapper à ce défaut. Cette idée fondamentale est celle de la possibilité de définir des distances égales sans déterminer une ligne sur laquelle on puisse mesurer ces distances, ou mieux, selon l'expression de Leibniz, c'est la définition de la congruence avant celle de l'égalité de distance. « Puncta duo (A et B) eundem inter se situm habent quam duo alia puncta C et D, si priora æque ac posteriora in duo ejusdem continui puncta LM cadere possunt... Hinc dico situm punctorum A et B congruum esse situi punctorum C et D. »

Et Leibniz ajoute, dit M. Couturat, que, si l'on a dès maintenant la congruence :

$$A.\ B \equiv C.\ D,$$

ce n'est que plus tard qu'on pourra écrire l'*égalité* (de grandeur) :

$$AB = CD\ ^{1}.$$

La seule condition de cette définition de la congruence, c'est l'isogénéité de l'espace, car elle suppose simplement que deux points sont liés par un continu invariable, quel que soit d'ailleurs ce continu.

On lira avec le plus grand intérêt les développements empruntés à divers écrits de Leibniz, notamment à une lettre adressée à Huygens le 8 septembre 1679; mais, comme il arrive souvent, le grand philosophe a jeté de côté et d'autre des aperçus très pénétrants plutôt qu'il n'a établi une théorie complète, et l'exposé de M. Couturat apparaît même comme une systématisation plus cohérente que les morceaux divers dont elle s'inspire. Au contraire, Lobatchevsky, partant de l'idée fondamentale de Leibniz, en a donné un développement régulier, qui forme le point de départ de ses *Nouveaux principes de la Géométrie*, traduits par M. Mallieux [2]. Nous allons résumer ce développement.

La position relative de deux points s'appelle *distance*, et nous venons de voir quand deux distances sont égales. La *sphère* est un corps ayant une surface extérieure, nommée surface sphérique, dont tous les points sont à des distances égales d'un point intérieur, le *centre*. Conformément à l'usage actuel, nous appellerons sphères les surfaces sphériques. Le *rayon* de la sphère est la distance de son centre à un quelconque de ses points, sans d'ailleurs que cette distance soit jusqu'ici mesurable.

1. *La Logique de Leibniz*, p. 418, note 2. La citation est empruntée aux inédits que M. Couturat a publiés en 1903, p. 541.
2. Bruxelles, Hayez éditeur, une brochure in-8° de 132 pages et IX planches, 1901.

Sans vouloir donner la suite complète des théorèmes, nous donnerons l'énoncé des principaux.

Les sphères dont les rayons sont égaux sont identiques. Des sphères concentriques, mais de rayons différents, ne peuvent avoir de points communs et s'enferment par suite l'une l'autre; est *plus petit* le rayon d'une sphère intérieure comparé à celui d'une sphère qui l'enferme.

Il ne peut y avoir qu'un seul centre situé à l'intérieur de la sphère.

Faisons au sujet de cet énoncé une remarque que nous aurions pu faire à l'occasion de la définition même de la sphère : Lobatchevsky admet qu'une sphère divise l'espace en deux parties, l'une intérieure et l'autre extérieure, infinie, écartant ainsi la géométrie riemannienne, suivant laquelle l'espace à trois dimensions est fini tout en étant sans limite, et est partagé par une sphère en deux parties qu'on ne saurait dire ni extérieures ni intérieures, ainsi que cela a lieu d'une sphère partagée en deux parties par un cercle. Il est exact d'ailleurs, dans le cas de l'espace riemannien, qu'il n'y a qu'un centre dans chacune des parties de l'espace que détermine une sphère.

« On nomme *plan* la surface engendrée par l'intersection de surfaces sphériques égales, dont les centres, nommés pôles, sont fixes. » Les points communs à deux de ces sphères égales appartiennent à une *circonférence* (nous dirons un *cercle*).

Le plan, en se prolongeant à l'infini, partage l'espace en deux parties. Nous n'insisterons pas sur l'exclusion arbitraire des espaces de Riemann.

Vient maintenant un théorème d'importance capitale :

Un plan se recouvre lui-même, soit qu'il y ait substitution de face, soit qu'il y ait rotation autour des pôles. C'est la propriété de retournabilité, du moins dans la première partie de l'énoncé, la seconde formulant en partie celle d'isogénéité. La démonstration de la première partie est du reste fort simple : « Quand les pôles échangent leurs places, les surfaces sphériques qui les entourent passent d'un côté du plan à l'autre, et chacune recouvre celle qui lui est égale. »

Par deux points de l'espace, on peut faire passer un plan.

Nous appelons origine des cercles qui engendrent le plan un point tel qu'il ne peut y en avoir qu'un de cette espèce dans le plan et que ses distances à tous les points de chaque circonférence sont égales.

Comme pour la sphère, la distance de ce *centre* à chaque point de chacune des circonférences est leur *rayon*.

Quand les pôles échangent leurs places, tandis qu'un point d'une circonférence garde la sienne, il existe sur cette circonférence un autre point qui reste également à sa place et qu'on dit *opposé* au premier. Ici se place la définition du *diamètre* comme intersection du plan d'un cercle avec un plan ayant deux points opposés pour pôles et passant par les pôles du cercle.

Cette ligne n'est pas une *droite* par définition, pour Lobatchevsky, mais il démontre qu'elle en est une si l'on définit celle-ci comme étant la ligne qui entre deux points se couvre elle-même dans toutes ses positions. On remarquera que cette définition, conforme à l'usage, n'est pas génétique, mais on vient de voir que Lobatchevsky prouve qu'une ligne définie génétiquement jouit de la propriété caractéristique de la droite. Il serait plus conforme à la marche suivie pour le plan, de définir la droite comme étant le diamètre d'un cercle (avec ses prolongements, bien entendu) ou l'intersection de deux plans.

Viennent ensuite une série de théorèmes qui généralisent les définitions du plan et de la droite. *On peut prendre pour nouveaux pôles au même plan, sur la droite qui joint deux pôles, deux points situés à égale distance de l'origine des circonférences.*

Des droites coïncident dès qu'elles passent par deux mêmes points.

On peut considérer tout point extérieur au plan comme un pôle auquel correspond un autre point du côté opposé.

Tout point du plan peut être pris pour origine de circonférences.

Il nous paraît superflu d'aller plus loin dans notre analyse, ce qui précède donnant une idée assez complète de la marche suivie par Lobatchevsky. Malheureusement la *Société des Sciences* de Liége, qui a inséré dans ses *Mémoires* la traduction de M. Mallieux, n'a pas cru devoir le faire intégralement, en sorte que la partie où doit se trouver la mesure des lignes autres que la droite fait défaut. Néanmoins cette publication présente le plus haut intérêt, et on y trouve un exposé de la *géométrie générale* (selon l'expression que Lobatchevsky y emploie lui-même, concurremment avec l'expression malheureuse de *géométrie imaginaire* qui lui est plus habituelle), que nous préférons à l'exposé beaucoup plus connu dont on doit la traduction à Houel.

G. LECHALAS.

SUR LES NOMBRES DE M. RUSSELL

On se rappelle la fameuse « définition logique du nombre » que M. Bertrand Russell a donnée dans ses *Principles of Mathematics* [1] et qui, pendant de longues années, fut l'objet d'une discussion fort vive, pour ne pas dire d'un combat acharné entre les partisans de la logistique — notamment B. Russell et L. Couturat, et ses adversaires, brillamment représentés en France par M. Poincaré. Malheureusement, ce combat, comme d'ailleurs presque tous les combats de ce genre n'eut aucun résultat positif.

Il est vrai qu'on écrivit et publia une quantité presque innombrable d'articles en une dizaine de langues différentes, et que certains problèmes relatifs à la logique et à la philosophie des mathémathiques furent traités avec une profondeur et une finesse admirables — je n'ai que besoin de mentionner les articles de M. Poincaré, publiés dans cette *Revue* même — mais à la fin des fins personne ne fut persuadé, et comme c'étaient les logisticiens qui se défendaient et leurs adversaires qui attaquaient, ce fut même une bataille gagnée par les premiers, perdue par les derniers.

Dans les années qui suivirent ce combat, la définition en question, que M. Russell lui-même a toujours conservée — voir son récent ouvrage [2] — trouva un accueil bien cordial parmi les arithméticiens du monde entier, de sorte qu'elle est à l'heure actuelle presque universellement adoptée.

Si je me suis décidé à reprendre cette question discutée dans tant d'écrits et d'en augmenter le nombre par une nouvelle critique de cette définition célèbre, c'est pour des raisons bien graves :

1° Les arguments que je me propose d'exposer me semblent décisifs;

2° Bien que parfaitement simples — ou peut-être à cause de cette

1. Cf. *Principles of Mathematics*, p. 115, 372.

2. *Principia Mathematica*, Cambridge 1910, en collaboration avec M. Whitehead, § 52. The number one is the class of all the unit classes.

simplicité même? — ils ne furent pas discutés dans la littérature concernant ce problème, du moins dans celle que je connais.

Je serai d'ailleurs très bref.

Voici la définition[1] : « The number of a class is the class of all classes similar to the given class[2] ».

Il s'ensuit que : 1° chaque nombre est un ensemble[3] qui se contient lui-même comme élément de second ordre.

2° Chaque nombre est un ensemble paradoxal.

Qu'il me soit permis d'introduire quelques symboles pour abréger la démonstration. Nous désignerons les « nombres » de M. Russell, c'est-à-dire les ensembles de tous les ensembles ne contenant qu'un, deux, trois, etc., éléments par N_1 N_2 N_3, etc.

1° Prenons maintenant N_1. Par définition c'est un objet unique, c'est-à-dire il existe un ensemble — désignons-le par (N_1), — dont N_1 est le seul élément. Cet ensemble-là (N_1) doit être un élément de N_1, car, dans le cas contraire N_1 ne contiendrait pas tous les ensembles se composant d'un (1) élément. Il serait donc faux de dire : « il n'y a qu'un seul nombre 1 », car d'après M. Russell[4] le sens de cette proposition se réduit à l'inclusion d'un ensemble dans N_1. Il est bien clair que la même chose peut se dire de chaque autre « nombre ». Par exemple N_3 doit se contenir lui-même, car l'ensemble $(N_1\ N_2\ N_3)$ est tout aussi bien un ensemble à trois éléments que chaque autre, donc, par définition, contenu dans N_3.

Il s'ensuit que chaque nombre contient en lui tous les autres, tout en étant lui-même contenu dans chacun des autres, et, ce qui est pire, ce n'est pas une seule fois qu'il y est contenu, mais toute une infinité!

2° Il est très facile de démontrer que chacun des ensembles N_1 N_2.... est équivalent à l'ensemble de tous les objets, of all things; nous désignerons cet ensemble par P.

Pour démontrer l'équivalence de deux ensembles, nous n'avons besoin que de démontrer l'existence d'une relation biuniforme entre ces ensembles, ou bien entre chaque ensemble et un sous-ensemble

1. Cf. *Principles of Mathematics*, p. 115.

2. Comme l'a judicieusement remarqué M. Couturat, *Principes des Mathématiques*, p. 46, cette définition est à peu près équivalente à celle de M. G. Frege *Grundlagen der Arithmetik*, p. 79. Par conséquent nos objections sont valables contre l'une aussi bien que contre l'autre.

3. Comme les expressions « classe » et « ensemble » signifient la même chose chez M. Russel, je ne parlerai plus bas que des ensembles.

4. *Principles of Mathematics*, cap. XI.

de l'autre [1]. L'existence de cette relation est évidente pour N_1. Il suffit de coordonner chaque objet à l'ensemble dont il est l'élément unique. Il est presque aussi simple d'établir la relation pour tous les autres N. Par exemple, pour N_2 nous mettons chaque objet en rapport avec l'ensemble qui n'est formé que de cet objet même et le nombre zéro; le nombre zéro pourrait être coordonné à l'ensemble (1, 2) ou à quelque autre de ce genre. De cette manière nous avons établi une relation biuniforme entre P et un sous-ensemble de N_1. Comme N_1 est lui-même un sous-ensemble de P, l'équivalence est démontrée, d'après le théorème de M. Bernstein [2].

Il est évident que l'on peut établir une relation analogue pour chaque N.

L'ensemble P étant paradoxal [3], il s'ensuit que les N le sont aussi. Je crois que de ce qui précède se dégage bien nettement cette conclusion : que la définition de M. Russell, étant paradoxale, ne saurait servir de base à la mathématique, que ses nombres, n'existent pas, et par conséquent ne sont pas les nombres ordinaires de l'arithmétique. Le problème de la définition du nombre, et même de la possibilité d'une telle [4] doit donc être considéré comme parfaitement irrésolu.

1. Cf. Emile Borel, *Leçons sur la théorie des fonctions*, note 1.
2. Cf. Hessemberg, *Grundbegriffe der Mengenlehre*. Zermelo, *Untersuchungen über die Grundlagen der Mengenlehre*.
3. D'après un théorème de M. G. Cantor, l'ensemble des sous-ensembles d'un ensemble donné est d'une puissance plus haute que l'ensemble donné. Cela ne pourrait être vrai pour P, car il est évident qu'aucun ensemble ne peut avoir une puissance plus haute. Ce théorème devrait également être faux pour chaque N, car, un ensemble plus puissant que N_n devrait être aussi plus puissant que P, ce qui est absurde.
4. M. Peano préférait poser les nombres comme indéfinissables, comme concepts primitifs, et je ne crois pas qu'il eût tort!

ALEXANDRE KOYRÉ.

RÉPONSE A M. KOYRÉ

Les arguments de M. Koyré contre la définition logique du nombre cardinal[1] resteraient définitifs si l'on ne tenait pas compte des types logiques. Cependant si l'on ne tenait pas compte des types logiques, les ensembles que M. Koyré ne veut pas appeler des nombres subsisteraient quand même, et seraient tout aussi paradoxaux que quand on ne les laisse pas sans nom. Ce n'est pas en refusant de parler d'un semble paradoxal qu'on peut résoudre le paradoxe. Mais, par le moyen des types logiques, on trouve la réponse aux deux thèses de M. Koyré (p. 723).

Il faut observer d'abord qu'il y a une infinité de nombres deux ou d'un nombre quelconque. Définissons « deux » « la classe de toutes les classes semblables à la classe dont les seuls membres sont Socrate et Platon ». Ces classes semblables ne peuvent former une seule classe que si on les restreint à un seul type. Par exemple, tous les couples d'individus formeront un exemplaire du nombre deux; tous les couples de classes d'individus formeront un deuxième exemplaire; tous les couples de relations entre individus formeront un troisième exemplaire, et ainsi de suite. Il n'existe pas de classe formée de la somme de deux de ces classes, puisqu'on ne peut former une somme de classes de divers types. J'ai déjà expliqué l'application de la théorie des types aux nombres dans mon article « Mathematical Logic as based on the theory of types[2] », où j'ai dit (p. 257) :

« Il faut observer d'abord que, selon les définitions qu'on vient de donner, 0 et 1 et tous les autres nombres cardinaux sont des symboles ambigus, ... et possèdent autant de significations qu'il y a de types. A commencer par 0 : la signification de 0 dépend de celle de $\bigwedge$, et la signification de $\bigwedge$ est différente selon le type dont $\bigwedge$ est

1. Cette définition est de Frege, non pas de moi; voir *Die Grundlagen der Arithmetik*, Breslau, 1884, § 68 (p. 79); *Principles of Mathematics*, p. 519.
2. *American Journal of Mathematics*, Vol. XXX, n° 3.

la classe nulle. Donc il y a autant de 0 que de types; et il en est de même de tous les autres nombres cardinaux. Pourtant, si deux classes α, β sont de types différents, on peut dire qu'elles ont le même nombre cardinal, ou que l'une a un nombre plus grand que celui de l'autre, puisqu'une relation bi-univoque peut avoir lieu entre les membres de α et les membres de β, même quand α et β sont de types différents [1]. »

Il s'ensuit de ces remarques qu'un nombre ne se contient pas lui-même comme élément de second ordre; par exemple, appelons 1 (I) le nombre 1 qui s'applique aux individus; alors le nombre 1 auquel 1 (I) appartient comme élément de second ordre ne sera pas 1 (I), c'est-à-dire ce ne sera pas un nombre qu'on peut appliquer aux classes d'individus; ce sera un nombre qu'on ne peut appliquer qu'aux classes de classes de classes d'individus.

Quant à la démonstration que chaque nombre est équivalent à la classe de tous les objets, il faudra naturellement déterminer le type du nombre et le type des objets. Il pourra alors se trouver que le nombre (comme classe) contient le même nombre d'objets que la classe de tous les objets, ou bien qu'il en contient moins, ou bien qu'il en contient plus. Cela dépend de la détermination qu'on donne aux symboles de type ambigu.

Les deux arguments de M. Koyré ne réussissent donc pas à ruiner la définition logique du nombre, si l'on tient compte des types; et si l'on ne tient pas compte des types, les deux arguments montrent que certains ensembles mènent à des paradoxes, également si l'on s'abstient de donner à ces ensembles le nom de « nombres cardinaux ». On peut donc, et on doit, accepter tout le détail des arguments de M. Koyré, mais la conclusion qu'il faut en tirer c'est, non pas qu'il faut abandonner la définition du nombre, mais que la logique ne peut se passer de la théorie des types.

1. On trouvera le développement de l'arithmétique selon ce point de vue dans le deuxième volume de *Principia Mathematica*.

B. Russell.

QUESTIONS PRATIQUES

ESTHÉTIQUE, MORALE, POLITIQUE

En une série d'études parues ici même [1] nous avons été amené à envisager les rapports de la science et de la politique. Et nous nous en étions tenu à la distinction, aujourd'hui classique, de la science et de l'action. La politique, disions-nous, ne peut pas être une science, pas plus que la morale ou que l'esthétique. Il n'y a pas de science des goûts, des préférences politiques, des volontés morales, de tout ce qui en un mot est *fin* subjective, choisie en dernière analyse par la sensibilité plus ou moins pénétrée de raison, mais essentiellement individuelle; il n'y a de science que des *moyens*, des techniques propres à réaliser ces fins qui échappent à toute détermination scientifique. Ou encore il n'y a de science que des faits et des lois. En ce sens, mais en ce sens seulement, les idéaux politiques, esthétiques, moraux, considérés en tant que produits individuels ou collectifs propres à une race, à un peuple ou à une classe, dans des conditions sociales données et à un certain moment du temps, ces idéaux peuvent être objets de science et ils doivent être étudiés par les méthodes des sciences expérimentales. En un mot il peut et il doit y avoir une sociologie scientifique, englobant une science très positive des mœurs, des goûts, des partis pris politiques en tant que faits; il ne peut pas y avoir une morale, une esthétique, une politique proprement scientifiques, parce qu'il ne peut y avoir une science positive des *fins* [2].

Ce sont là des conclusions qui semblent aller à contresens non seulement des travaux des sociologues qui veulent plus ou moins

1. *Le Procès de la Démocratie*, *Revue de Métaphysique*, 1910, réunies en volume chez Colin, 1911.
2. Ouvrage cité, deuxième partie, chap. IV et V.

absorber la morale, l'esthétique, la politique dans la sociologie pure, mais aussi des recherches des moralistes ou des esthéticiens qui, tout en distinguant très soigneusement la morale ou l'esthétique de la sociologie, entendent cependant garder dans leurs recherches une attitude scientifique. Toute l'œuvre de Rauh, par exemple, a pour but d'assimiler « l'expérience morale » à l'expérience scientifique, et les hypothèses de l'« honnête homme », du « témoin » éprouvé, de « la conscience qui compte » aux hypothèses du savant scrupuleux en présence des faits. D'autre part les esthéticiens rompus aux règles de la méthode sociologique entendent rapprocher très étroitement les procédés de l'esthétique de ceux de la science positive [1]. Enfin affirmer simplement, sans expliquer sa pensée, que ni la morale, ni l'esthétique, ni la politique ne peuvent être des sciences, semblerait faire croire qu'on s'en remet uniquement, dans ces matières, à l'arbitraire des goûts individuels, à l'anarchie de fantaisies ou de caprices ayant tous même valeur ou même absence de valeur. La conclusion serait excessive! On nous permettra donc de revenir sur ce sujet, pour situer plus exactement notre position, et aussi pour compléter quelques-unes des considérations que nous avons présentées sur les rapports de la science et de la politique.

I

Nous serons bref sur la conception même de la science, qui n'est pas l'objet propre de cette étude. Qu'il nous suffise de remarquer que la principale objection que nous avions faite aux morales purement sociologiques se trouve déjà dans Rauh. « Ma conscience, disait-il dans une séance de la *Société de philosophie*, n'a pas à s'incliner nécessairement devant une réalité. » Même dans les époques « organiques », quand la conscience individuelle semble subir presque fatalement la poussée de la conscience collective, même dans ce cas éminemment favorable aux sociologues « s'intercale un consentement en quelque sorte infinitésimal de la conscience individuelle ». En un mot « la sociologie traite des choses, la morale des consciences qui les font [2] »; cette formule très heureuse fait entrevoir d'une façon saisissante l'abîme qui existe entre le domaine des choses mortes,

1. Voir Ch. Lalo, *Introduction à l'esthétique*, Paris, Colin, 1912.
2. *Études de morale*, Préface, p. VII et VIII.

susceptibles d'être entièrement épuisées par la science, et celui des activités vivantes et libres.

Ce facteur personnel, l'intervention du sujet sentant, pensant et voulant, ne saurait non plus être éliminé de l'esthétique. « Le dogmatisme le plus intransigeant, dit M. Lalo, professe que nos convictions esthétiques se posent dans notre conscience comme éminemment personnelles, quelle que soit leur généralité, qui est, du moins à nos propres yeux, extrinsèque et, pour ainsi dire, postérieure[1]. » Il faut enfin étendre le même raisonnement à nos jugements politiques. Le caractère philosophique le plus clair de la démocratie est précisément que chaque citoyen doit être appelé à se prononcer, suivant sa conscience, sur l'orientation que donnent les gouvernants à la chose publique. Même s'il était possible de déterminer scientifiquement cette orientation il faudrait encore, pour qu'elle fût efficace, que chaque citoyen lui eût donné son adhésion. Et si l'on refuse au citoyen le droit de suffrage, si l'on ne veut pas des gouvernements d'opinion, si l'on prétend qu'un seul ou que quelques-uns seulement sont compétents en matière de politique comme en matière d'esthétique ou de morale, on ne peut pas empêcher que la foule des incompétents ne donne un consentement au moins tacite à ce que décident les compétents. A ce point de vue, — l'observation est devenue banale, — il y a dans tout gouvernement, quelle que soit sa forme, une démocratie de fait. Les acclamations enthousiastes qui élevaient le chef franc sur le pavois ou qui accueillaient le roi de France à son sacre; les acclamations qui accueillent encore, devant même que les chandelles soient allumées, le « compte rendu de mandat » du député-roi dans sa circonscription, ou la harangue du délégué de la Confédération du Travail dans une réunion de grève; les acclamations moins bruyantes et plus polies qui approuvent, sans en demander plus, la gestion de tous les conseils d'administration par toutes les assemblées générales de toutes les sociétés du monde, ces acclamations aussi spontanées que peu renseignées ne sont que la manifestation instinctive et collective des sentiments qui s'expriment d'une façon théoriquement plus froide, plus individuelle, plus abstraite mais plus réfléchie, par le bulletin de vote. Et l'on peut préférer l'instinct à la raison, les poussées collectives à la réflexion solitaire, on peut tenir pour

1. Ouvrage cité, p. 35.

néfaste la provocation de tout un peuple à la vie politique réfléchie; mais même si l'on espère maintenir les formes inférieures de la vie politique on n'empêchera jamais qu'entre la volonté des gouvernants et la passivité des dirigés ne s'intercale, comme dirait Rauh, le consentement infinitésimal des consciences individuelles.

Voilà donc qui est acquis : il faut bâtir en morale, en esthétique, en politique, sur le roc de la conscience. Il faut constituer la science de la volonté droite, du goût sûr, du choix politique le meilleur. Matières essentiellement subjectives. En résulte-t-il qu'il n'y ait dans ces sciences aucune espèce d'objectivité? S'il fallait aboutir à cette conclusion on ne verrait pas en quoi consiste le caractère scientifique de ces disciplines, le caractère incontesté de la science étant d'être objective. Aussi, pour échapper à l'arbitraire, veut-on revêtir la morale et l'esthétique, comme sans doute aussi la politique, de l'objectivité scientifique. Seulement cette objectivité ne consistera pas dans l'accord de la pensée avec une réalité extérieure qu'il est impossible de connaître substantiellement, et qui, d'ailleurs, lorsqu'il s'agit de choix, n'a aucun sens; elle consistera seulement dans l'accord de tous les sujets pensants. « C'est un caractère extrinsèque de la vérité, dit Rauh, que l'accord avec les autres consciences[1]. » Et pour M. Lalo l'objectivité des lois du « dogmatisme esthétique le plus décidé » « n'est que la généralité d'impressions individuelles ». « Cette généralité, ajoute-t-il, ne saurait atteindre l'universalité absolue, parce qu'une classification commode d'impressions est en évolution perpétuelle[2]. » Nous-même, s'il nous est permis de nous citer, avions cru pouvoir conclure le chapitre où étaient étudiés les rapports de la science et de la politique en affirmant « qu'il n'y a pas, en dehors de la science positive, d'autre critérium que le consentement plus ou moins universel des opinions, qui est affaire de vie et de discipline[3] ».

Ainsi accord plus ou moins général entre les consciences, voilà en quoi consiste l'objectivité scientifique pour le nouveau dogmatisme. Encore faut-il avoir soin de mettre l'accent sur ce *plus ou moins* général. Ce dogmatisme esthétique, moral ou politique est *relativiste*. Il ne se vante pas d'atteindre à l'universel, car les milieux sociaux sont trop divers, et les impressions que donne leur étude

1. Ouvrage cité, p. XIII.
2. Ouvrage cité, p. 240.
3. Ouvrage cité, p. 207-208.

sont, comme dit M. Lalo, en « évolution perpétuelle ». Rauh a soin de remarquer qu'on n'est en présence que d'un accord de fait, et qu'il pourrait peut-être se produire, entre consciences également informées et sincères, un désaccord irréductible, auquel cas le verdict individuel reste le « critère ultime ». Néanmoins ce ne sont là que des cas hypothétiques ou extrêmes. Rauh se défend de préconiser un individualisme absolu. « Je prétends que si nous appliquons en toute modestie et sincérité la méthode expérimentale dont j'ai voulu donner l'idée.... nous arriverions plus souvent qu'on ne pense à un accord positif et réel[1]. » Et M. Lalo a précisément écrit son livre pour se tenir à égale distance de l'ancien dogmatisme esthétique, purement métaphysique, et d'un impressionnisme par trop fantaisiste et individualiste. Le *dogmatisme relativiste* est la meilleure attitude scientifique, en esthétique comme en morale.

Et que ce soit bien là une attitude *scientifique*, c'est à quoi tiennent par-dessus tout les penseurs que nous étudions. En morale, en esthétique ils retrouvent les procédés ordinaires de la science. « Je crois, dit Rauh, que dans les sciences positives mêmes, indépendamment des solutions objectives qui s'imposent de plus en plus à tout le monde, il y a des points sur lesquels il n'existe qu'un accord entre les sentiments des savants compétents et familiers avec les choses[2]. » M. Lalo s'autorise expressément des conceptions d'Henri Poincaré sur l'objectivité de la science, qui serait à base essentiellement subjectiviste. « Qu'on se place au point de vue moral, esthétique ou scientifique, c'est toujours la même chose. Rien n'est objectif que ce qui est identique pour tous[3]. » Et son commentateur conclut triomphalement, en paraphrasant le vocabulaire de l'auteur de la *Science et l'hypothèse*. « Point par point le relativisme scientifique et le relativisme esthétique se correspondent, bien que les nuances qui les distinguent soient infinies, ce qui est le propre de toutes les nuances du monde. Et l'esthéticien, comme le savant, répugnera à nommer *hasard* la *commodité* de ses hypothèses. Il osera donc parler, lui aussi, de *lois*. Il pourra, il devra le faire, sans présomption, simplement parce qu'il comprend ce que c'est que « la valeur de la science », même dans l'art[4]! »

1. Ouvrage cité, p. XIV.
2. *Ibid.*, p. XIII.
3. H. Poincaré, *la Valeur de la Science*, p. 264; cité par Lalo, p. 233.
4. *Ibid.*, p. 240.

Soit, ne nous demandons pas si l'auteur de l'*Introduction à l'Esthétique* ne joue pas quelque peu sur le sens du mot objectivité, et s'il ne force pas, pour en tirer parti, la définition d'Henri Poincaré. Rauh a bien soin de réserver, dans les sciences positives, les « solutions objectives qui s'imposent de plus en plus à tout le monde », parce qu'elles correspondent à des réalités. Et il resterait à savoir si ce qui, pour Poincaré, « est identique pour tous », l'est pour les mêmes raisons dans l'esthétique et dans la science, et si les rapports des *choses*, qui constituent pour Poincaré la seule réalité objective, peuvent être entièrement assimilés aux rapports des *valeurs* qui sont l'objet de l'esthétique, comme de la morale ou de la politique. Nous laissons aux savants le soin d'en décider. Sans doute il y a, en histoire ou en sociologie, une « nature des choses » d'où dérivent, comme disait Montesquieu, des « rapports nécessaires ». C'est en vertu de lois déterminées ou déterminables que les sociétés ou les nations vivent, s'agrandissent, tombent en décadence, meurent. L'objet de la sociologie positive est de découvrir ces lois, et l'objet de la politique expérimentale ou positive est de les appliquer à la vie d'un pays, comme l'objet de la morale positive est d'appliquer les règles de l'art de bien vivre déterminées par la science des mœurs. Mais nous avons montré que dans l'application cette objectivité théoriquement incontestable est bien fragile, car les jugements de valeur viennent à chaque instant altérer la constatation froide et méthodique des faits. Pour les uns, par exemple, dont nous sommes, le mouvement démocratique, dans les conditions économiques et politiques des sociétés occidentales, au XXe siècle, est essentiellement de la « nature des choses »; pour d'autres cette soi-disant nécessité n'est qu'aberration! Nous n'insistons pas sur des points que nous avons longuement traités.

Et sans doute aussi ces jugements de valeur, un idéal, un goût, un vouloir, en tant que faits, sont des choses. M. Durkheim a montré qu'il n'y a pas, à ce point de vue, de différence essentielle entre les jugements de réalité et les jugements de valeur[1]. Tout idéal est dans la nature, et la fonction de juger est une. Mais enfin M. Durkheim distingue entre nos idéaux ceux « dont le rôle est uniquement d'exprimer les réalités auxquelles ils s'appliquent, de les exprimer *telles qu'elles sont* », et ceux, « au contraire, dont la fonction est de

1. Les jugements de valeur et les jugements de réalité, *Revue de Métaphysique*, juillet 1911.

transfigurer les réalités auxquelles ils sont rapportés », afin d'enrichir la réalité d'un « aspect nouveau [1] ». Volontiers dirions-nous, en paraphrasant à notre tour la dernière ligne de *la Valeur de la Science*, que c'est cette transfiguration qui est tout, car elle nous transporte du domaine de l'actuel dans celui du possible, du domaine des choses dans celui de la conscience et de l'action. N'oublions pas d'ailleurs que Poincaré a toujours refusé d'identifier la morale à la science, pour une simple raison qu'il appelle « purement grammaticale ». Tous les principes de la science, dit-il, les postulats de la géométrie comme les vérités expérimentales, sont à l'indicatif. « A la base des sciences il n'y a, il ne peut y avoir rien autre chose. Dès lors le dialecticien le plus subtil peut jongler avec ces principes comme il le voudra, les combiner, les échafauder les uns sur les autres : tout ce qu'il en tirera sera à l'indicatif. Il n'obtiendra jamais une proposition qui dira : Fais ceci ou ne fais pas cela; c'est-à-dire une proposition qui confirme ou qui contredise la morale [2]. » Il en serait de même des propositions qui diraient : « Aime ceci ou n'aime pas cela; préfère ceci ou préfère cela », de tous les jugements à l'impératif.

Encore une fois nous n'insistons sur ces réserves que par scrupule méthodologique. Il ne nous semble pas, malgré tout, qu'il soit entièrement légitime d'appeler la morale, l'esthétique, la politique, au sens exact du mot, des sciences. C'est méconnaître la spontanéité, l'irréductible originalité des sentiments, des goûts, des vouloirs, bref des consciences humaines. C'est oublier que tout l'avenir n'est pas dans le présent, et que nous sommes, comme le dit Nietzsche, des êtres faits pour nous surmonter. Mais, ces réserves faites, nous avons hâte de reconnaître la part de vérité contenue dans les thèses précédentes. Oui, si nous ne voulons pas juger par caprice ou par fantaisie il faut nous soumettre à une discipline. Il y a, comme le dit Rauh, une « *attitude* morale scientifique », et aussi une *attitude* esthétique ou politique scientifique, car « dans tous les domaines de la pensée humaine une attitude scientifique est possible [3] ». Nous allons essayer de préciser ce que peut être une telle attitude en ce qui concerne la politique. Que maintenant on appelle cette attitude *scientifique*, c'est aux savants à dire jusqu'à quel point on est en

1. *Loco citato*, p. 451-452.
2. La morale et la science, *La Revue*, 1er juin 1910.
3. Rauh, *L'Expérience morale*, p. 235 (2e édition).

droit de le faire; il nous semble seulement qu'il serait plus modeste, et peut-être plus vrai, de la nommer une attitude *réfléchie* ou *critique*.

II

Porter des jugements de valeur sur les choses, c'est-à-dire les apprécier et vouloir parfois les changer, telle est, en dehors de l'analyse scientifique de ces jugements en tant que réalités déterminées, la première démarche commune à ces trois disciplines normatives qui s'appellent spécifiquement l'esthétique, la morale, la politique. Ces trois disciplines sont distinctes par leur objet; la valeur esthétique n'est pas identique à la valeur morale, ni celle-ci à la valeur politique; nous ne songeons pas à nier les différences profondes qui les séparent. Mais elles ont des caractères communs. Ce sont ces caractères qui fixeront ici notre attention.

Juger, formuler un idéal, affirmer une croyance relativement à ces fins qui s'appellent le beau, le bien politique, le bien moral, c'est essentiellement faire un choix. L'âme — servons-nous de ce mot vague qui est ici le seul juste, car il indique bien que les jugements de valeur n'émanent pas d'une seule de nos facultés, mais de toutes, — l'âme est en présence de plusieurs conceptions; entre ces diverses conceptions elle choisit celle qui s'accorde le mieux à ses aspirations et à ses goûts, et ce choix mesure son degré de culture, de délicatesse, d'élévation. Les âmes qu'unissent de secrètes affinités se reconnaissent à la conformité de leurs choix.

Si tout repose sur la conscience il faut poser tout d'abord en principe que tout esprit, si humble ou si borné qu'il soit, émet des jugements de valeur. Ces jugements sont contemporains des jugements de réalité. Dès la première apparition de la vie consciente, en même temps qu'on s'efforce de connaître on s'efforce de juger; on peut même dire qu'on se risque à juger avant d'être sûr de bien connaître, car l'action n'attend pas la connaissance positive. La sensibilité s'éveille avant l'intelligence, les jugements qualitatifs précèdent les froides mensurations des quantités. Avant de savoir de science certaine on a quelque intuition du beau ou du laid, du bien ou du mal, si grossières d'ailleurs ou si rudimentaires que soient parfois ces intuitions, et surtout sans prétendre, à la façon de Rousseau, qu'elles sont infaillibles. On ne songera pas à comparer les conceptions esthétiques ou morales d'un Papou ou d'un *outlaw*

à celles d'un héritier de vieilles civilisations raffinées; elles ont pourtant ceci de commun avec elles, qu'elles existent.

En politique cette universelle faculté de porter des jugements de valeur, qui fait de tout individu un citoyen, est, on le sait, la justification du suffrage universel et la base de la démocratie. Certes ne parlons pas d'égalités chimériques; ne songeons pas à comparer les conceptions politiques d'un Richelieu ou d'un Talleyrand aux vagissements d'un illettré; il y a pourtant ceci de commun entre les citoyens d'un même pays qu'ils sont des hommes, soumis aux mêmes lois. Proudhon allait jusqu'à dire que la raison chez tous diffère en quantité, non en qualité, ce qui est une façon de répéter que le bon sens est la chose du monde la mieux partagée. Si l'on estime cette théorie trop métaphysique on ne peut du moins nier que tous les hommes ont en commun la vie, avec un minimum de biens à défendre. Cette vie, la patrie peut en disposer; à ce minimum d'obligation correspond un minimum de droit. Si l'on veut condamner le suffrage universel il faut, comme les positivistes orthodoxes, nier l'idée même de droit, la tenir pour une survivance « métaphysique », absorber l'individu dans une conception bio-sociologique de la famille et de la cité. Mais si l'on pense qu'un sain réalisme politique ne peut pas plus nier la réalité de l'individu que celle de la société, on est aussitôt conduit à tenir pour positive l'idée de droit, expression de ce fait que l'individu, même le plus misérable, possède au moins sa vie et le pouvoir d'en disposer. C'est ce qu'un des maîtres des théoriciens contre-révolutionnaires, mais sur ce point profondément libéral, Taine, a exprimé avec énergie : « Que je porte une blouse ou un habit, que je sois capitaliste ou manœuvre, personne n'a le droit de disposer, sans mon consentement, de mon argent ou de ma vie. Pour que cinq cents personnes réunies dans une salle puissent justement taxer mon bien, ou m'envoyer à la frontière, il faut que, tacitement ou expressément, je les y autorise; or la façon la plus naturelle de les autoriser est de les élire. Il est donc raisonnable qu'un paysan, un ouvrier, vote tout comme un bourgeois ou un noble; il a beau être ignorant, lourd, mal informé; sa petite épargne, sa vie sont à lui et non à d'autres; on lui fait tort quand on les emploie sans le consulter, de près ou de loin, sur cet emploi[1]. »

1. *Du suffrage universel et de la manière de voter*, dans les *Derniers Essais*, p. 151. On sait que cette brochure a été écrite au lendemain de la guerre, sur la fin de 1871.

A ce minimum de droit doit correspondre, pour que la démocratie ne soit pas rationnellement une absurdité, un minimum de compétence. Cette compétence existe-t-elle ? Taine trace un tableau effarant de la misère intellectuelle des paysans et des ouvriers qui constituaient, qui constituent encore, les trois quarts des électeurs. Il les montre ahuris, bornés, entièrement démunis d'information et de culture, prêts à tous les emballements et à toutes les suggestions, proie désignée de tous les maîtres chanteurs. De tels déchets humains sont évidemment incapables de concevoir une idée générale, la vie politique nationale et mondiale n'est pour eux qu'une algèbre fatigante. Aussi Taine ne veut-il pas leur permettre de décider par eux-mêmes de ces questions où ils n'entendent rien ; il est un adversaire très décidé du scrutin de liste, précisément parce que ce scrutin porte sur « des idées » et que les trois quarts des électeurs français n'ont pas d'idées; il est un partisan non moins résolu du scrutin d'arrondissement, parce qu'il porte sur des hommes, et que l'électeur, qui n'entend rien aux programmes, connaît les hommes. « Il faut donc que l'électeur nomme un seul député et ne soit pas obligé d'en nommer une bande[1]. » Taine est, comme nous dirions aujourd'hui, très « arrondissementier ». Mieux encore, il trouve l'arrondissement lui-même trop vaste et il borne la compétence directe de l'électeur aux choses de sa commune (ses disciples actuels ajoutent : son syndicat), car dans ce cercle restreint « son intelligence et son information peuvent agir avec discernement et certitude[2] ». Hors de la commune, tout le rôle du citoyen doit être de nommer des électeurs plus compétents que lui, parce que plus éclairés et plus indépendants; Taine pense, comme Montesquieu, que le peuple, qui est incapable de décider par lui-même, est admirable pour nommer les magistrats qui décideront. Bref, ce qui pour l'auteur des *Origines* est exécrable ce n'est pas le suffrage universel, c'est « la manière de voter », et la bonne manière de voter ne consiste pas dans le suffrage direct, mais dans le suffrage restreint.

On sent ici un curieux effort pour concilier des aspirations sincèrement libérales avec un tempérament foncièrement conservateur. Et certes l'idée est louable de proportionner le droit du citoyen à sa compétence. Mais Taine se fait-il une idée très exacte de ce défaut

1. *Ibid.*, p. 154.
2. *Ibid.*, p. 171.

de compétence et le tableau qu'il brosse, à supposer qu'il fût vrai sans réserves il y a quarante ans, l'est-il encore entièrement aujourd'hui? Taine écrivait à une époque où ni l'extension des chemins de fer et des tramways, ni l'instruction primaire et le service militaire obligatoires, ni la diffusion de la presse et des conférences populaires n'avaient encore produit ou seulement commencé leur plein effet. Aujourd'hui, dans les campagnes, tout le monde ne s'intéresse certes pas dans le détail aux questions politiques, et tout le monde n'est pas apte à les bien comprendre, mais tout le monde en a entendu parler, et chacun en juge à un point de vue sentimental qui est bien étranger aux discussions techniques, mais qui est souvent le cœur de la question, son aspect proprement *politique* et non administratif. Toutes les grandes questions politiques finissent en dernière analyse, grâce aux efforts mêmes des conférenciers, des journalistes, des représentants pour les adapter à leur public, par se présenter sous une forme de plus en plus simple et dépouillée, qui en est le ressort profond et que les électeurs saisissent parfaitement.

Quand est venue en discussion, par exemple, la séparation des Églises et de l'État, la question à poser aux électeurs, s'ils avaient été spécialement consultés, eût été très simple : « Voulez-vous, oui ou non, que les prêtres continuent à être des fonctionnaires? » et il n'eût pas été difficile de broder sentimentalement sur ce thème. S'agit-il de l'impôt sur le revenu, les deux thèses sont également claires : « Voulez-vous la justice fiscale, avec les précautions nécessaires pour empêcher la fuite des capitaux? » « N'êtes-vous pas au contraire indignés par la menace de l'inquisition fiscale, pouvez-vous supporter qu'on ouvre vos livres et qu'on se mêle de vos affaires? » Lors de la campagne des retraites ouvrières, même netteté dans les thèses antagonistes : « Aimez-vous mieux cinq sous par jour, pour commencer, que cinq belles phrases? » « Allez-vous vous laisser duper par des retraites pour les morts? » Dans la campagne qui s'annonce pour la Proportionnelle, on voit se dessiner aussi distinctement les positions contraires : « Voulez-vous la justice dans la représentation des partis? », « Voulez-vous l'affaiblissement de la majorité républicaine et peut-être l'écrasement de la République? » C'est en ces termes essentiellement concrets, quoique très simplifiés, que finissent par se résumer les savantes discussions techniques. Ils ne sauraient viser à les remplacer, mais

ils en indiquent l'orientation. Prétendra-t-on qu'ils sont inexacts, ou qu'ils ne sont pas accessibles à la majorité des électeurs?

Il n'est pas jusqu'aux questions de politique étrangère qui ne se laissent ainsi réduire à des alternatives élémentaires. Certes ici plus que partout ailleurs la prudence s'impose, car il y va de l'existence nationale. Il importe de faire confiance, pour les « dessous » que nous ne connaissons pas, aux hommes d'État responsables, aux spécialistes, aux diplomates. On comprend donc très bien que l'opinion publique ne puisse et ne doive pas intervenir dans le détail des négociations, des traités publics ou secrets, des alliances; elle n'est pas qualifiée pour s'en occuper, c'est l'affaire des hommes compétents. Mais ceux-ci n'ont pas un pouvoir absolu; ils doivent eux aussi rendre des comptes à l'opinion, ils doivent lui soumettre les fins auxquelles tend leur diplomatie. Et en définitive les mêmes questions simples, brûlantes et terribles réapparaissent. « Voulez-vous la revanche ou vous résignez-vous au *statu quo* ? Voulez-vous que le patrimoine territorial de la France s'agrandisse par tous les moyens, conquêtes politiques et entreprises économiques comprises, ou voulez-vous que cette extension territoriale n'entraîne pas la diminution du patrimoine moral de la patrie du droit? Voulez-vous la France forte ou la voulez-vous grande? » Et tout à la fin la question suprême, qui brûle les lèvres : *Voulez-vous la guerre ou la paix?* Nous sommes au point névralgique. Le paysan en blouse, l'ouvrier en bourgeron, le petit bourgeois ratatiné se redresse comme mû par un ressort. Il ne sait pas s'il faut faire alliance avec la Russie ou avec l'Angleterre, il lit sur son journal avec une indifférence gouailleuse les visites des souverains, il « s'en bat l'œil », comme il dit. Mais quand on lui pose la question pour lui vitale : *Veux-tu te faire tuer?* tout de suite il comprend et se passionne. Et c'est ici qu'apparaît vraiment la pierre de touche du sentiment civique. L'homme ardemment patriote, le nationaliste avant tout, entretenu dans sa foi par les journaux chauvins et les spectacles militaires, acceptera le risque de se faire tuer par que son pays vive et soit respecté; le révolutionnaire, l'homme habitué par la propagande socialiste et syndicaliste à ne voir dans les guerres que leur aspect économique et « capitaliste », refusera de marcher contre des « frères » pour enrichir des « exploiteurs », et parlera de répondre à la déclaration de guerre par l'insurrection ou la grève générale. Pour l'un il ne faut la guerre à aucun prix, pour l'autre la guerre

n'est pas le pis. Or, qu'on s'en afflige ou qu'on s'en réjouisse, c'est un fait que les protestations internationales contre la guerre commencent à s'organiser, et bien qu'officiellement les chefs d'État ou les diplomates affectent de ne pas les prendre en considération il serait peut-être excessif de prétendre que ces « impondérables » ne commencent pas à peser sur la politique extérieure des États.

Ainsi, qu'il s'agisse de politique intérieure ou de politique extérieure, qu'elles soient soutenues par des partis permanents ou par des ligues temporaires, comme le voudrait M. Ostrogorski [1], toutes les grandes questions présentent un aspect simple, à la fois abstrait et concret [2], *et fondamental*, par quoi elles sont accessibles à la grande majorité des citoyens. C'est en vue de ces fins proprement politiques, de ces fins qui engagent l'avenir national et qui — on le comprend peut-être mieux maintenant — ne sont pas objets de science, que les spécialistes de la politique intérieure ou étrangère doivent orienter leur technique.

Ces fins élémentaires, ces « idées », sont accessibles par leur nature à l'intelligence la plus fruste, à la sensibilité la plus grossière, parce qu'elles intéressent ces biens élémentaires sur lesquels précisément Taine s'appuyait pour accorder à tout individu [3] le droit de vote : sa vie et sa propriété, auxquelles il faut ajouter son idéal plus ou moins généreux. Le développement de la culture générale, du sentiment civique, des solidarités nationales et internationales fortifiera et affinera sans doute ce minimum de compétence, et on ne saurait trop répéter qu'il n'y a pas de démocratie véritable sans l'éducation du citoyen; mais ce minimum existe dès maintenant chez tous; il préexistait à l'institution du suffrage universel; il suffit pour accorder à tout citoyen, non seulement le droit de nommer des représentants ou des « magistrats », mais le droit de se prononcer lui-même sur les questions vitales de la politique nationale. Il justifie théoriquement le suffrage direct, le referendum, l'initiative populaire, l' « action directe », — la démocratie. Et il faut bien voir que si l'on refuse à l'électeur, sous prétexte d'incompétence

1. Nous avons esquissé une critique de la thèse principale de M. Ostrogorski dans la *Correspondance* de l'*Union pour la vérité*, 1er août 1912.

2. Qu'il peut y avoir une morale sociale, à la fois abstraite et vivante, c'est ce qu'a bien montré Rauh, *l'Expérience morale*, 2e édition, p. 138-139.

3. Exception faite, bien entendu, des criminels de droit commun et des dégénérés, c'est-à-dire de ceux qui ne sont pas ou ne sont plus citoyens.

absolue, la faculté de prononcer lui-même sur des *idées*, on ne veut pas de démocratie.

III

Voilà le point de départ. Il est évident, cependant, qu'on ne peut s'en tenir à ce minimum. Il serait fou de soutenir que tous les jugements se valent en politique, en morale ou en esthétique. Ils ont une valeur qui peut varier du tout au tout, suivant qu'ils émanent de personnes plus ou moins qualifiées ou qu'ils ont été portés dans des circonstances différentes. D'autre part il ne suffit pas d'envisager les questions politiques sous cet aspect très général et sentimental; il faut entrer dans le détail, mais là le vulgaire voit trouble et se perd; il faut donc qu'il nomme des représentants qualifiés pour contrôler, au point de vue politique, le travail des fonctionnaires compétents, et s'assurer qu'il est bien conforme aux fins voulues par l'opinion publique [1]. Bref, il faudra ici que l'électeur ignorant ou pressé avoue son impuissance à aller plus loin que l'affirmation des principes élémentaires, et qu'il charge un mandataire de le suppléer et de remplir la fonction à laquelle il se reconnaît impropre. En vertu des mêmes considérations le représentant même le plus zélé et le plus compétent ne peut se flatter d'exercer un contrôle *réel* sur toutes les parties du travail parlementaire; pratiquement il porte son attention sur celles qu'il estime les plus importantes on qu'il connaît le mieux, et il s'en remet pour les autres à l'opinion de ceux de ses collègues qu'il estime les plus qualifiés.

Comment reconnaître en politique l'homme compétent, le témoin qualifié, la conscience qui compte, pour nous servir des expressions de Rauh? S'il y a en politique comme en morale ou en esthétique une *attitude* scientifique, ou mieux critique, par quels traits pourra-t-on essayer de la caractériser? Les recherches des esthéticiens ou des moralistes vont naturellement nous servir, à condition de ne pas perdre de vue la spécificité de ces recherches.

Tout d'abord il est une condition élémentaire, valable pour toutes

1. Rappelons d'ailleurs que ce contrôle *politique* a pour contre-partie, dans notre pensée, un contrôle *technique* exercé par les supérieurs hiérarchiques et les conseils compétents, et qui ne doit pas être altéré, autant que possible, par l'intervention de la politique.

les disciplines, et dans chacune d'elles pour tous les individus qui veulent juger : pour se placer dans une attitude d'esprit critique il faut commencer par *réfléchir*. Cela paraît un truisme, c'est cependant une de ces banalités qu'il est nécessaire d'affirmer. N'a-t-on pas soutenu, en effet, non sans quelque apparence de raison, qu'il ne faut pas briser par la réflexion individuelle et solitaire la poussée collective de l'instinct ou de la passion, seule créatrice d'enthousiasme ou seule capable d'opérer les destructions nécessaires? La réflexion, répète-t-on souvent, est abstraite, froide, impuissante; elle dissout toutes les forces vitales; elle donne accès à toutes les lâchetés; il n'y aurait rien de tel qu'un vote individuel et secret, dans la cabine d'isolement, pour briser l'élan d'une grève ou d'un peuple qui veut la guerre. Il y a longtemps qu'on a constaté que la réflexion trop prolongée paralyse l'action. Ce sont là des faits qui nous ont pour notre part beaucoup préoccupé. Nous n'en nions pas la réalité, et nous n'avons pas la prétention de soumettre toute la vie comme toute l'histoire aux opérations de la raison réfléchie. Il y a des moments pour réfléchir et des moments pour agir, comme des moments pour aimer. Nous disons seulement que la pensée et l'action, bien comprises et disciplinées, loin de se nuire se commandent l'une l'autre, et que s'il est parfois nécessaire d'utiliser d'abord la force de l'instinct il devient de plus en plus indispensable, dans nos sociétés démocratiques, d'y ajouter ou d'y substituer la force de la réflexion[1].

Donc d'abord réfléchir, tel est l'état indispensable dans lequel il faut se mettre pour éprouver sa croyance, comparer sainement les thèses en présence, et faire un choix qui reposera sur de solides raisons. La raison n'exclut pas la passion ; elle ne tarit, comme nous le disons ailleurs, qu'un filet déjà languissant; elle alimente au contraire le flot puissant de raisons excitantes. Par la réflexion, l'animal instinctif devient homme et transforme son impulsion brute en une croyance humaine. Par la réflexion, l'homme qu'emporte le torrent de l'action s'arrache à ses tourbillons et se place, autant qu'il le peut, dans une attitude momentanément impersonnelle et désintéressée, avant de retourner à l'action volontaire, purifiée par ce choix. Pour se former un jugement juste, en politique comme en morale ou en esthétique, il faut d'abord instituer une délibération

1. Voir, pour le développement de ces vues, *le Procès de la Démocratie*, p. 297-302, et surtout notre *Philosophie syndicaliste*, p. 110-134 (Paris, Bernard Grasset).

nourrie de faits et d'idées. On peut dire de l'honnête politique ou de l'honnête esthéticien ce que Rauh dit de l'honnête homme : « Le véritable honnête homme est celui qui après enquête *situe sa croyance*[1] ». Là est la première condition de l'*expérience* politique comme de l'expérience morale.

Voilà qui fait descendre à un degré inférieur, non seulement l'homme d'impulsion brutale, asservi à ses instincts ou à ses passions irraisonnées, mais aussi l'homme superficiellement cultivé, qui promène sur toutes choses un regard amusé ou simplement curieux, sans vouloir jamais, par nonchalance, dédain ou impuissance, fixer fortement sa pensée sur un objet donné et y faire converger un double faisceau de faits précis et de sérieuses raisons : le dilettante, l'amateur, l'impressionniste. Voilà mises à leur vraie place les incompétences gracieuses ou spirituelles, les pirouettes des talons rouges, les ébats papillotants des brillantes mouches à miel, ou à vinaigre, poudrées et musquées, « bien parisiennes », qui se posent légèrement sur tous les sujets sans faire entrer nulle part la pointe de l'aiguillon — parce qu'elles n'ont point d'aiguillon. M. Lalo dénonce à bon droit « le despotisme odieux de l'amateur sur l'artiste » et des sentiments « anesthétiques » sur la « conscience esthétique » proprement dite[2]. Mais il faut s'entendre, et ne pas confondre les fantaisies de jeunes snobs avec les badinages d'esprits sérieux. M. Lalo va jusqu'à traiter M. Jules Lemaître d'être « dans la critique un artiste à demi manqué » et M. Anatole France, à cause de son impressionnisme, un « critique manqué »[3]. M. Lalo exagère! Il y a plus de vraie critique *littéraire*, plus de jugement réfléchi et sûr, plus de goût, et plus, au fond, de vrai respect de la science dans telle page en apparence cavalière de Jules Lemaître ou d'Anatole France que dans telle construction massive de Brunetière; on ne saurait reprocher à ces délicieux artistes d'être incompétents en *esthétique*. Mais ont-ils en *politique* l'autorité qu'on leur attribue? Il semble que Rauh les récuse sans les nommer, eux et bien d'autres à la fois, quand il écrit : « Surtout je tiendrai pour nulles les consultations sociales de l'homme de lettres, journaliste, chroniqueur ou professeur, s'il n'est que cela. On ne voit pas bien ce qu'avoir écrit des vers ou des critiques théâtrales peut donner par soi-même d'au-

1. *L'Expérience morale*, p. 128. Cf. p. 152 et *Études de morale*, p. 128.
2. Ouvrage cité, p. 34.
3. *Ibid.*, p. 228.

torité pour résoudre des problèmes de morale économique[1]. » Or la morale économique, c'est une partie de la politique. Peut-être Rauh exagère-t-il. On ne peut tenir pour négligeable rien de ce qui émane d'un puissant, original ou subtil esprit, dans quelque domaine que ce soit; mais de telles impressions éclairent beaucoup plus, en général, la psychologie de l'auteur qui les laisse tomber négligemment que la matière à propos de laquelle elles sont jetées par occasion. Il faut, pour donner autorité à un jugement en politique, une direction habituelle de l'esprit qui concentre la réflexion sur les choses sociales.

Ni l'absence de réflexion, ni la réflexion superficielle sur une matière dont on ne fait pas sa préoccupation habituelle ne permettent donc de porter un jugement éprouvé; mais il ne faut pas croire, d'autre part, que l'habitude de la méditation intellectuelle, même très approfondie, suffise à donner à celui qui s'y livre un brevet d'autorité en matières sociales. Tout dépend des objets dont se nourrit cette méditation. Un métaphysicien, un théologien, un docteur ès sciences abstraites est certes, de par ses habitudes d'esprit et la qualité de la réflexion, tout le contraire d'un dilettante; son jugement en sciences sociales pourra cependant être également récusé. Les choses sociales — sauf dans l'hypothèse d'une croyance révélée qui d'avance répond à tout — ne supportent pas l'*a priori* ni les spéculations transcendantes; elles veulent être traitées dans un esprit prudemment et patiemment expérimental; elles exigent une réflexion constamment braquée sur les faits et nourrie par eux. Rauh encore a bien marqué l'impuissance en politique du méditatif pur. « Sur les questions de cet ordre les philosophes, en tant que philosophes, sont aussi ignorants et incompétents que le plus modeste des électeurs[2]. » Par « philosophes, » il faut entendre, d'une part les métaphysiciens qui raisonnent *a priori*, en dédaignant l'expérience, et d'autre part sans doute les intellectuels qui n'ignorent pas qu'on doit traiter la politique dans un esprit expérimental, mais qui ne peuvent l'étudier que d'une façon purement spéculative, sans mettre la main à la pâte, sans pratiquer une expérience concrète, sans *agir*. On connaît le dédain des praticiens pour les faiseurs de systèmes ou les assembleurs de généralités. Peut-être aussi faut-il entendre par ce mot les moralistes purs, consciences scrupuleuses et guides parfaits de

1. *L'Expérience morale*, p. 70.
2. *Ibid.*, p. 67.

la vie privée, mais que leur délicatesse même rend impropres à certaines besognes nécessaires de la vie publique. C'est un gros problème, et que nous n'entendons pas traiter ici[1], que celui des rapports de la morale et de la politique. Nous ne disons pas qu'elles n'ont rien de commun, nous croyons au contraire qu'elles tendent à se confondre — comme une asymptote et sa courbe. Mais dans l'état présent et non dans l'infini, dans l'*état de guerre*, comme disait Renouvier, force nous est de reconnaître qu'elles sont distinctes et qu'un grand politique n'est pas toujours un saint[2]. Les exemples n'en sont que trop nombreux et fameux.

Est-ce donc, en dernière analyse, à ces praticiens, à ces spécialistes engagés dans l'action qu'il faudra se confier sans réserves? Certes on vient de voir l'immense avantage qu'ils présentent sur les intellectuels purs; ils peuvent situer leur croyance, ils peuvent l'éprouver dans des milieux qu'ils connaissent bien. Chacun de leurs conseils est lourd d'expérience vécue, chacune de leurs paroles est comme trempée dans la sueur, le fiel, le sang d'une lutte constante et sans merci, d'un effort acharné pour édifier ou pour détruire. Mais ces incontestables qualités deviennent souvent, à un point de vue plus général, des défauts. L'arbre risque de masquer la forêt; les haies, les fossés, les « barricades » ou les quatre murs qui enclosent le milieu où l'on s'agite, empêchent de voir ce qui se passe de l'autre côté de ces barrières. « Peut-être sur les questions sociales, dit Rauh, trouverai-je à m'éclairer plutôt auprès de tel chef ouvrier, de tel secrétaire de syndicat, de coopérative, assez près de la souffrance populaire pour la réfléchir, libre cependant de la misère et de l'ignorance qui font les impulsifs[3]. » Sans doute un tel témoignage sera précieux; mais trop souvent aussi le chef ouvrier ne voit que son syndicat, le coopérateur que sa coopérative, comme d'une façon plus générale le créateur ne voit que son œuvre et l'érudit que ses fiches. Or il ne suffit pas de comprendre ce que l'on fait, il faut encore comprendre ce que les autres font, pour assigner à sa propre fonction sa valeur équitable. Il y a des moments où il faut sortir de soi et de sa chose pour s'intéresser à la vie générale d'un pays. C'est ce que ne font pas volontiers les spécialistes. Ils sont plus ou

1. Voir ce que nous en avons dit dans notre *Philosophie nationaliste*, p. 166-173.
2. Cf. Rauh, *l'Expérience morale*, p. 72.
3. *Ibid.*, p. 71.

moins mono-idéistes. L'inaptitude de quelques-uns des « meneurs » du mouvement ouvrier à comprendre la politique, ou même toute autre forme de lutte distincte de la leur, l'acharnement qu'ils mettent à la nier, l'ingénuité déconcertante avec laquelle ils résolvent d'un trait de plume ou d'un cri de haine les questions difficiles et complexes qu'essaient d'envisager dans toute leur étendue les hommes d'État, tous ces traits bien connus des syndicalistes purs n'en font pas, au point de vue politique, des témoins impeccables, des consciences éprouvées. Les syndicalistes donnent un témoignage de premier ordre sur leur classe et sur leur métier, mais leur classe n'est pas toute la cité [1].

On dira peut être qu'il n'y a pas grand mal à cela, et que cette incompétence est même bonne, puisqu'elle empêche des ignorants de se mêler des affaires de l'État. Il suffit, ajoutera-t-on, que d'autres spécialistes plus compétents, mieux éduqués, formés par une science plus vaste quoique toujours expérimentale, et une culture plus générale, s'occupent de politique proprement dite. Et tout sera pour le mieux, finira-t-on par dire, si en définitive la politique se trouve entre les mains d'un seul spécialiste, gardien suprême par intérêt, par éducation, par position, de l'intérêt général. On reconnaît des thèses qui nous sont familières. Nous ne les exposerons ni ne les discuterons de nouveau. Rappelons seulement que nous avons essayé de montrer qu'aucun spécialiste, si informé qu'il soit, de si bonne volonté qu'il s'efforce d'être, ne peut se flatter d'atteindre à l'impartialité absolue. Tout comme le plus obscur des illettrés, à son insu souvent et de très bonne foi, il est soumis lui aussi à l'influence de son milieu, à des suggestions de classe, de caste, de parti, de métier, d'éducation, qui ne lui font voir l'intérêt général qu'à travers le prisme de ces intérêts particuliers [2]. On ne peut considérer comme des spécialistes purs et des autorités inattaquables en politique ni le sage platonicien, dédaigneux du monde sensible, ni les savants positivistes auxquels Comte assigne la fonction d'être le pouvoir spirituel suprême de la nation, ni le roi héréditaire et absolu que les théoriciens néo-monarchistes opposent à l'incompétence

1. Rauh note lui-même les excès de la spécialisation scientifique (*ibid.*, p. 74). M. Lalo remarque également que l'artiste, uniquement plein de son œuvre et d'une technique, n'est pas le meilleur théoricien de l'art (ouvr. cité, p. 34).

2. Voir *le Procès de la Démocratie*, p. 209 et suiv.

démocratique. Toute compétence politique, comme toute compétence esthétique ou morale, ne peut être que très relative.

Résumons cette discussion et serrons de plus près les caractères du témoin véritablement compétent en politique. Si nous rassemblons, pesons et comparons les divers caractères que nous venons d'analyser, nous voyons que le meilleur juge en politique sera l'homme qui réfléchit habituellement, gravement, profondément, sur les affaires de la cité, mais qui ne s'absorbe pas dans cette méditation au point de perdre de vue les contingences humbles, locales, terrestres dont est tissée la vie de tous les jours; l'homme qui n'est pas un spéculatif pur, qui est un homme d'action, et d'une action précise qu'il aime à réfléchir, mais qui ne s'enferme pas tout entier dans une technique étroite et s'efforce d'en bien posséder ou d'en bien sentir plusieurs autres, voisines de la sienne; l'homme enfin qui a la pleine intelligence de quelques intérêts particuliers, mais qui, muni d'une forte culture, l'esprit amplifié par l'incessante comparaison de plusieurs disciplines, et le cœur assez large pour bien aimer ceux qui le touchent et pour respecter ceux qui sont loin, sait situer son effort particulier dans des cercles concentriques de plus en plus vastes, dans l'esprit général d'une époque et d'un pays. Bref l'homme qui sait joindre à l'expérience concrète et à l'action précise, base solide de tout effort utile, l'effort de réflexion abstraite, généralisatrice et comparatrice sans quoi on ne sait pas penser. Ce témoin, nous semble-t-il, dans ces conditions, grâce à ces efforts, saura choisir en politique. Et il nous semble que les mêmes dispositions, *mutatis mutandis*, sont requises pour porter un jugement qualifié en esthétique ou en morale [1].

En second lieu, si ces qualités, même réunies dans le même homme à un degré éminent, ne suffisent pas à donner à cet homme une compétence absolue et indiscutable en politique, si par quelque côté son témoignage reste sujet à caution, il en faut conclure que le seul moyen de neutraliser ce qu'il y a de trop subjectif dans ces témoignages particuliers est de les frotter les uns aux autres, dans des assemblées ou des conseils où, par l'élimination raisonnée des

1. Les nombreuses citations de Rauh que nous avons données le montrent, pensons-nous, suffisamment pour la morale. Quant à l'esthétique, M. Lalo écrit : « Le juge idéal sera celui qui possède assez intelligemment plusieurs techniques, et qui se trouve ainsi à égale distance de l'amateur, qui n'en possède aucune, et de l'artiste, qui en possède une seule » (ouvr. cité, p. 35).

raisons individuelles, se dégagera ce que Proudhon aimait à nommer la « raison collective ». C'est la conclusion à laquelle nous étions déjà arrivé [1]. Que ces assemblées ou ces conseils aient un rôle simplement consultatif, ou qu'ils soient souverains, c'est une question que nous avons aussi examinée, et qui dépend du caractère plus ou moins technique des décisions à prendre, du genre de responsabilités engagées, de l'éducation plus ou moins poussée des collaborateurs que l'on consulte, du caractère plus ou moins normal ou au contraire critique des périodes que l'on traverse. Il y a des moments et des circonstances où il faut délibérer et décider à la majorité, et il y a des moments où l'action énergique, brutale, autoritaire, non empêtrée de parlementarisme, l'action d'un seul, peut seule sauver une situation. Tout l'art de la politique consiste à déterminer ces circonstances et ces moments, et c'est ici encore affaire d'intuition bien plus que de science.

Il est curieux de constater que ces conclusions auxquelles nous étions arrivé en ce qui touche la politique sont également celles auxquelles aboutissent de leur côté les esthéticiens. M. Ch. Lalo, après avoir essayé de dresser la hiérarchie des « sujets » compétents en esthétique, analyse la curieuse tentative de M. Ernest Lichtenberger pour constituer en art une « critique impersonnelle, collective, objective [2] ». Cette critique, commence par dire l'auteur, ne nie pas les critiques personnelles; elle s'appuie au contraire sur elles et n'existe que par elles; elle est simplement « la synthèse de toutes les opinions les plus diverses exprimées sur une certaine œuvre d'art par les juges les plus compétents ». Ces solutions « typiques » que donnent ces juges sont énumérées et classées avec sagacité, et finalement c'est le « suffrage universel, mais avec vote plural », qui décide. « Nous considérons, dit en propres termes M. Lalo, le patrimoine esthétique de l'humanité comme le domaine d'une sorte de souveraineté nationale : le jugement le plus pleinement « humain » sera celui où chaque fraction de l'humanité sera représentée pour sa part. » Le vote plural — que nous avons d'ailleurs reconnu théoriquement juste en politique, quoique d'une application bien arbitraire — ne prétend pas à autre chose dans la pensée de MM. Lalo et Lichtenberger, qu'à une « approximation lointaine » de la valeur

1. Cf. *le Procès de la Démocratie*, p. 245.
2. Cf. Lalo, ouvrage cité, p. 309-314. M. Lichtenberger fait l'application de cette méthode au *Faust* de Gœthe.

de tel juge plus compétent. Il n'est pas surprenant, dans ces conditions, que cette tentative d'esthétique démocratique ait prêté flanc aux mêmes critiques que celles qui accueillent tout essai de justification de la démocratie politique : « compilation inintelligente », « renoncement du critique à tout jugement personnel », et enfin « scepticisme le plus complet ». Comment peut-on porter ces accusations, répond M. Lalo, « alors que l'auteur, bien au contraire, pèse soigneusement tous ses matériaux; que son opinion personnelle, loin de s'effacer, se met modestement, mais justement, au même rang que toutes les autres; qu'enfin son prétendu scepticisme n'est qu'un relativisme bien informé »[1]?

Enfin les mêmes réflexions s'appliquent à la croyance morale. Pour Rauh, les temps étaient venus où non seulement les spécialistes, « les porteurs d'une idée morale étroite et puissante », mais aussi les grands créateurs et les grands génies devaient tenir grand compte de l'opinion commune, de la conscience collective, « non seulement parce qu'elle est une force, mais parce qu'elle est une lumière ». Et c'est pourquoi Rauh définissait la démocratie, « en quelque ordre que ce soit », comme « le régime où aucune raison ne se reconnaît le droit de se passer des autres, où toutes les raisons se contrôlent réciproquement[2] ». De la consultation de toutes les consciences éprouvées, par la méthode que Rauh appelle si joliment non « linéaire », mais *en éventail*, résulte la croyance morale la plus sûre d'une époque. Cette croyance morale, « aboutissant de voies nombreuses et diverses », est un *résidu*, mais Rauh a bien soin d'ajouter que résidu ne signifie pas nécessairement *moyenne*, pas plus que synthèse n'est compilation[3]. Il y a entre ces deux opérations l'abîme qui sépare toute œuvre vivante, intelligente, libre, tout acte de l'esprit créateur, d'une besogne purement mécanique.

Et en définitive, — il faut le répéter pour la morale, comme pour la politique, comme pour l'esthétique, — ces verdicts du suffrage universel en des matières où l'on ne peut pas parler de vérité scientifique, peuvent bien être des nécessités de l'action politique ou de la vie en société; pour la conscience vivante et agissante ils ne sont que des indications. C'est à elle, en tout état de cause, qu'appartient le dernier mot. Qu'elle approuve ou qu'elle blâme, qu'elle accueille

1. Lalo, *ouvr. cité*, p. 313.
2. *L'Expérience morale*, p. 125-126.
3. *Études morales*, p. 129. Cf. *l'Expérience morale*, p. 182-183.

ou qu'elle repousse, qu'elle se fonde, avec la joie d'une ineffable communion, dans le sentiment commun actuel ou qu'elle croie nécessaire de s'en séparer, pour s'identifier par la pensée avec l'opinion commune d'un avenir espéré et préparé, c'est en elle en dernière analyse que se trouvent la décision, la responsabilité, la vie. Il est très remarquable que plus on fait une large part au sentiment collectif, plus on croit nécessaire de le consulter, et plus on se trouve en même temps ramené, par une sorte de choc en retour, au sentiment individuel.

Que maintenant on considère, comme fait expressément M. Lalo pour l'esthétique, cette façon de comprendre la morale, la politique, l'esthétique « comme une introduction, à la fois très modeste et très ambitieuse, des méthodes et des points de vue de la sociologie scientifique [1] », dans ces trois disciplines normatives, encore une fois nous le voulons bien. Il n'est que de s'entendre. Comme M. Jourdain faisait de la prose sans le savoir, nous faisions de la « politique scientifique » en niant que celle-ci fût possible.

*
* *

Nous avons essayé au cours de ces pages de déterminer — scientifiquement ou non — les traits de l'homme compétent, de la conscience qui compte en politique. Nous avons fait le portrait du candidat idéal. Suivant qu'il se rapprocherait plus ou moins de ce type l'électeur incompétent et occupé aurait plus ou moins de joie à faire de ce candidat son représentant. Il n'abdiquerait pas, mais il aurait plaisir à faire confiance. C'est en ce sens qu'il faudrait orienter l'éducation de la démocratie.

GEORGES GUY-GRAND.

1. Ouvrage cité, p. 313.

L'éditeur-gérant : MAX LECLERC.

Coulommiers. — Imp. PAUL BRODARD.

SUR LES PREMIÈRES CONCEPTIONS PHILOSOPHIQUES

DE MAINE DE BIRAN

Maine de Biran n'a eu sans doute une pensée philosophique véritablement constituée que vers le moment où il a entrepris de répondre à la question proposée par l'Institut, en octobre 1799, sur l'*influence de l'habitude*. Quel qu'ait été son apport personnel à la doctrine qu'il a alors présentée, il l'a conçue, d'après ses déclarations les plus catégoriques, sous l'influence prépondérante des idéologues. Avant cette époque cependant, il n'avait pas été sans réfléchir et sans s'essayer sur divers sujets; bien mieux, il avait déjà fait émerger de ses observations sur lui-même le problème qui fut toute sa vie le centre de ses analyses et de ses recherches. Seulement il était bien loin d'être en possession d'un ordre d'idées rigoureusement défini et suivi; il cherchait son chemin dans tous les sens, et n'était même pas fermement engagé dans la voie qui devait l'amener aux théories et aux méthodes de Destutt de Tracy et de Cabanis. L'insuffisance des documents [1] n'est donc pas la seule cause qui empêche de retracer, pour cette période, une formation régulière de sa pensée. On doit se borner, en se reportant à certains de ses écrits qu'il est possible de lire ou de consulter, à tâcher d'y apercevoir, sans trop vouloir les coordonner, ses premières tendances philosophiques. Cette tentative, si limitée et si peu systématique qu'elle soit, n'est pourtant pas sans intérêt. Elle permet au moins de découvrir que l'adhésion de Maine de Biran à Condillac ne fut pas, même dès le début, sans réserve et sans critique, qu'elle laissa subsister et coexister en lui des façons de voir et des dispositions d'esprit qui manifestèrent plus tard contre la philosophie de

1. Outre que nous n'avons pas pu avoir en entier, comme l'on verra, l'un de ces documents, il se peut que d'autres documents se découvrent, dont nous ignorons l'existence. Par conséquent la présente étude ne doit être considérée que comme une esquisse qui pourra être retouchée et complétée.

Condillac, et aussi contre celle des idéologues, toute leur originalité et toute leur énergie.

*
* *

C'est pendant la période révolutionnaire que Maine de Biran, incertain de tout avenir, et parfois peu rassuré sur le présent, sans aucune occupation de carrière qu'il pût avoir ou se promettre, se remit à l'étude, selon ses propres expressions, « avec une sorte de fureur », et « passa d'un saut de la frivolité à la philosophie »[1]. Aussi bien que les penchants impérieux de sa nature, les formidables événements qui étaient en train de s'accomplir lui interdisaient de prendre la philosophie pour une simple affaire de curiosité; il inclina immédiatement à la concevoir comme une source de sagesse autant que de science. C'est par des lectures très variées et même assez dispersées qu'il se fit son éducation philosophique. Ajoutons qu'il se la fit surtout par cette faculté de réflexion qui, éveillée de si bonne heure et si fortement développée chez lui, l'empêchait d'accepter les notions tirées des livres sans leur imposer un contrôle attentif ou leur imprimer sa marque. Il s'intéressa donc aux mathématiques, aux sciences naturelles, aux auteurs classiques[2], et par là peut-être il donna un heureux contrepoids à la tendance qui l'eût porté à s'enfermer en lui pour se rendre compte à lui-même uniquement de lui. Il comprit quelles questions, d'une portée plus universelle, s'étaient imposées et pouvaient s'imposer encore aux intelligences. Il s'attacha surtout, pour entendre ces questions, aux écrivains du XVIIIe siècle, qui lui communiquèrent certaines de leurs maximes les plus importantes; mais il resta en contact avec des écrivains d'autres époques, en particulier avec des écrivains du XVIIe siècle, et il se préserva ainsi d'un assujettissement servile à la philosophie régnante. En tout cas il fut sérieusement préoccupé de l'influence que peuvent avoir les idées sur les mœurs, et il demeura pendant ce temps non seulement étranger, mais encore résolument hostile aux expressions négatives et aggressives de l'incrédulité[3].

1. Ernest Naville, *Maine de Biran, sa vie et ses pensées*, 3e éd., p. 11.
2. *Ibid.*, p. 15.
3. *Ibid.*

*
* *

Un des témoignages les plus anciens — peut-être le plus ancien — que nous ayons de l'état de ses convictions et de ses idées est sa *Méditation sur la mort près du lit funèbre de sa sœur Victoire*, écrit qui porte la date du 29 juillet 1793 [1].

La mort de sa sœur, en l'affectant douloureusement, le porte à méditer sur la question de la vie future. Cette croyance à l'immortalité, que la nature suscite en nous, que la religion confirme, le vulgaire l'admet sans réfléchir, et le philosophe chrétien, qui incline sa raison, l'admet sans comprendre; l' « aveugle athée qui a dit dans son cœur, avec une impudence mensongère : il n'y a pas de Dieu » la relègue parmi les fables; celui qui, privé des lumières de la révélation, se fie uniquement à sa raison, n'ose ni la prendre à son compte ni la rejeter. Maine de Biran, qui dans cette épreuve en sent toute la vérité et toute la puissance de consolation, s'applique à montrer qu'avec les seules lumières naturelles nous n'arrivons sur ce sujet qu'à d'insolubles difficultés. Et il vise avant tout les explications qu'ont données des phénomènes psychologiques Ch. Bonnet avec son *Essai analytique sur les facultés de l'âme* et Condillac avec son *Essai sur l'origine des connaissances humaines*.

Assurément, aux yeux de Maine de Biran, la façon dont Bonnet « en physicien », et Condillac « en métaphysicien » expliquent le jeu de la mémoire, des sensations, des idées, des passions, constitue un ensemble d'hypothèses « assez satisfaisantes »; et il est juste de reconnaître que la plupart des phénomènes psychologiques tels que les liaisons des idées, l'origine des habitudes, etc..., sont bien éclairés par la supposition de fibres du cerveau s'ébranlant réciproquement en vertu de la réaction de l'âme dans l'ordre où elles ont été primitivement ébranlées, soit par la présence des objets, — ce qui constitue l'imagination, — soit par les signes de ces objets et les circonstances qui les ont accompagnés, — ce qui constitue la mémoire. « Mais quand même les expériences physiologiques, muettes jusqu'à présent sur ces hypothèses, parviendraient à les confirmer, qu'y gagnerait-on? On connaîtrait les ressorts de la machine, mais la puissance motrice en serait-elle mieux

1. Publié par M. le Chanoine Mayjonade dans ses *Pensées et Pages inédites de Maine de Biran*, 1896, p. 35-46.

connue? Expliquerait-on mieux comment le mouvement d'une fibre ou d'un assemblage de fibres peut exciter une sensation? Connaîtrait-on mieux comment, de plusieurs mouvements excités dans divers organes hétérogènes et qui n'ont aucun rapport, il résulte cependant un sentiment un et indivisible qui constitue le *moi* humain[1]? » Même si l'on imaginait, comme l'a fait un médecin du commencement du XVIIe siècle, Baumann, que les êtres organisés sont formés d'une infinité d'éléments sensibles en eux-mêmes, mais qui perdent la conscience de leur première existence pour n'avoir plus que celle du tout qu'ils composent, d'abord il suivrait de là que chaque partie d'un corps organisé doit être douée de sensibilité, et ceci est contraire aux expériences qui ont établi que les nerfs ne sont sensibles qu'autant qu'ils communiquent au cerveau ; en outre il reste difficile d'entendre comment des éléments divers et inégalement sensibles ne forment qu'un sentiment unique et incapable de division[2].

L'insuffisance de toutes les hypothèses physiques devait nécessairement conduire, « indépendamment même de la révélation », à l'admission d'une substance immatérielle, distincte du corps. Mais de là surgissent d'aussi nombreuses difficultés. L'âme ne paraît avoir conscience d'elle-même que par ses sensations : pourquoi ne se souvient-elle pas du temps qui a précédé son union avec le corps? En réalité, qu'elle se manifeste par l'intelligence ou par le sentiment, elle suit toujours le sort des organes. Comment donc aurait-elle pu avoir dans le passé une existence indépendante de l'organisation? Et comment pourrait-elle avoir dans l'avenir une telle existence?

1. P. 39. « Je prie, dira plus tard Maine de Biran, qu'on lise dans l'*Essai analytique* de Ch. Bonnet tout ce que dit ce philosophe sur la réminiscence. On verra combien il fait de vains efforts pour expliquer mécaniquement l'acte simple et intellectuel de la réminiscence, combien il cumule d'hypothèses vagues et sans fondement, combien il imagine de jeux de fibres variés. Quand même on pourrait expliquer physiologiquement la manière dont les impressions laissent, dans les organes ou dans le cerveau, des traces qui se lient, se réveillent les unes les autres, etc., on n'en serait pas plus avancé pour expliquer comment le *moi* peut se reconnaître, et joindre aux images ou aux impressions renouvelées l'idée du passé. C'est là un fait de sens intime ou de réflexion, bien plus inexplicable par les lois de la physiologie que les faits physiologiques ne le sont eux-mêmes par les lois de la mécanique ordinaire. Il y a hétérogénéité absolue entre les deux ordres de faits ou d'idées que l'on veut comparer. Hartley, Bonnet et Condillac n'ont pas assez senti cette hétérogénéité. » *Essai sur les fondements de la Psychologie*, Partie II, Section II, Ch. III, *Œuvres inédites*, éd. Naville, t. II, p. 55-56, note.

2. P. 40.

Car enfin les deux questions sont connexes, et une substance impérissable, si elle ne doit pas cesser d'être, n'a pas dû non plus commencer d'être. Nous ne pouvons, en raisonnant sur le rapport déjà incompréhensible d'une substance immatérielle et d'un organisme, dissiper les ténèbres qui s'épaississent à plaisir.

Des notions « purement métaphysiques » peuvent-elles nous fournir plus de lumière? — « La personnalité ou la permanence de la *conscience du moi* n'est autre chose que la liaison des moments successifs de notre existence. Par cette liaison (malgré les changements divers qui s'opèrent continuellement en nous), nous avons toujours la conscience que nous sommes le même être. Il paraît évident que la mémoire seule lie ainsi les divers moments d'existence[1]. » Mais le siège de la mémoire est corporel, ce qui est suffisamment prouvé par la puissance qu'ont souvent les maladies d'annuler tout à fait nos souvenirs. La mort ne fera-t-elle pas plus encore que les maladies? Et s'il en est ainsi, si notre personnalité est détruite, qu'aura de commun notre existence actuelle avec l'existence future? « Nous sommes si fort attachés au *moi,* que toute modification qui excluerait l'identité personnelle ne peut nous intéresser en rien dans l'état où nous sommes présentement. Et si on disait que la même substance peut passer par plusieurs modifications différentes sans avoir conscience de ces divers passages, je répondrais que cela est possible, mais que si l'être est le même absolument et aux yeux de l'Auteur de ces changements, il ne se trouve pas le même; pour lui il ne peut plus dire *moi.* Ces modifications passées ou futures lui sont donc étrangères et indifférentes, et le changement de modifications dans la substance équivaudrait dans ce cas à l'anéantissement de cette substance et à la création d'une autre[2]. » Sans doute, dans cette hypothèse, il ne serait pas impossible d'imaginer des migrations des âmes à la façon des Pythagoriciens; on pourrait concevoir que les âmes humaines sont destinées à passer par plusieurs degrés successifs de perfection; mais outre que rien ne nous garantit qu'actuellement l'espèce humaine n'est pas en décadence plutôt qu'en progrès, qu'importent ces changements d'état à un être qui n'a pas conscience du *moi* d'autrefois[3]?

Dans cette argumentation de Maine de Biran apparaît une idée à

1. P. 41-42.
2. P. 42.
3. P. 42-43.

laquelle il s'attachera plus tard très fortement : c'est, à savoir, l'idée que la conscience du moi est autre chose que la permanence d'une substance et ne s'explique pas positivement par elle : notre identité personnelle est garantie par la conscience que nous en avons, non par une réalité substantielle supposée distincte de notre conscience[1].

Et la conclusion sur le problème qui, devant le lit funèbre de sa sœur, occupait jusqu'à l'angoisse l'âme de Maine de Biran ? Elle se tire avant tout de la foi en Dieu, — en un Dieu sans lequel l'ordre de la nature serait inexplicable, qui n'a pu mettre en nous la soif de connaître le dernier mot des choses sans l'apaiser jamais, qui n'a pu produire en nous le sentiment de l'existence et de toutes les affections qui y sont attachées pour le faire aboutir au néant. C'est là une croyance due au « sens intime »; elle est indépendante de toutes les hypothèses physiques et de tous les raisonnements métaphysiques; elle vaut suffisamment par elle seule. Il se peut qu'alors une telle croyance confirme en quelque mesure dans l'esprit de Maine de Biran l'autorité de la Religion positive dans laquelle il a été élevé[2]; cependant la façon dont elle est ici conçue et établie la rapproche singulièrement d'un certain genre de Religion naturelle[3]. Quelqu'un qui n'est pas nommé — J.-J. Rousseau — pourrait bien

1. Il me paraît extrêmement probable que cette idée a été suggérée à Maine de Biran par la lecture de Locke. Locke, en effet, s'était appliqué à montrer que l'identité personnelle consiste, non pas dans l'identité de substance, mais dans l'identité de conscience; il avait déclaré que des consciences de soi qui seraient distinctes constitueraient autant de personnes diverses, même si on les supposait appartenant à une même substance et que d'un autre côté différentes substances pouvaient être unies dans une seule personne si elles avaient part à la même conscience (*Essai sur l'entendement humain*, Livre II, Ch. XXVII). Lorsque plus tard Maine de Biran expliquera ce qu'il entend par cette identité, « dont Locke a si longuement parlé et à quelques égards si profondément pensé » il lui reprochera, non pas, tant s'en faut, d'avoir fait de l'identité de conscience le caractère distinctif de l'identité personnelle, mais d'avoir inutilement compliqué ses recherches, en élevant à ce sujet des questions insolubles, comme celle de savoir si l'identité personnelle peut subsister dans le changement de substance; et il lui reprochera surtout, conformément à sa doctrine actuelle, d'avoir regardé l'identité personnelle, qui a son sens propre, comme une conséquence, au lieu de la regarder comme la condition de la mémoire, *Essai sur les Fondements de la Psychologie*, Partie I, Section II, Ch. IV-V. Partie II, Section II, Ch. III. *Œuvres inédites*, éd. Naville, t. I, p. 276-283, t. II, p. 52. — Par les notes inédites de 1794-95, on découvre au surplus à quel point Maine de Biran avait approuvé tout d'abord les vues de Locke sur l'identité personnelle.

2. P. 37.

3. Dans les notes qui constituent ce qu'on a appelé son *Journal* de 1794-95, Maine de Biran insiste au moins une fois sur les difficultés que présente l'idée d'une révélation divine à un peuple privilégié.

avoir marqué de son influence la méditation religieuse à laquelle se livre avec plus d'élan que de discipline précise l'âme de Maine de Biran[1]. N'est-ce pas à Rousseau qu'il faut rapporter l'idée, nettement marquée, d'un antagonisme entre les démonstrations philosophiques, incertaines, inefficaces, et les affirmations immédiates, indiscutables, du sentiment intérieur? Il semble même que dans ce morceau composé avec émotion sans doute, mais non sans quelque apprêt littéraire, on discerne la recherche d'une éloquence et plus d'un tour de phrase à la Rousseau. « Dès ce moment elle a employé à prier tout le temps que lui ont laissé les souffrances. O religion, que tu es consolante! Qu'il est infortuné celui qui, livré à toute la faiblesse humaine, ne cherche pas son appui dans le ciel![2]. » Et un peu plus loin : « O philosophie, que tu es triste! Eh! si tu n'étais que mensongère[3] ». Et encore : « Cette patience, cette résignation, ce sourire qui animait encore sa figure mourante et par lequel elle semblait vouloir consoler ceux qui s'affligeaient de sa perte! Quel tableau! O philosophes, venez apprendre à mourir[4]. »

Toujours est-il que vers cette époque, — nous en avons d'autres témoignages, — Maine de Biran est porté à réserver au sentiment la suprême défense des grandes vérités morales et religieuses contre les tendances et les conclusions de la philosophie, au moins d'une certaine philosophie. Ce qu'il sait des théories de Hobbes et de Spinoza le révolte : s'il y a là des démonstrations difficiles ou impossibles à réfuter logiquement, on doit leur opposer la protestation du cœur. « Tout ce qui enlève, dit-il, à la société les sublimes ressorts de la vertu, tout ce qui dégrade l'homme, en effaçant à ses yeux le

1. A une heure où le sentiment religieux commencera à se réveiller chez lui, Maine de Biran traitera d' « admirable » la profession de foi du vicaire savoyard. *Journal intime*, 18 mai 1815 (*inédit*). — Dans certaines de ses notes inédites de 1794-95, Maine de Biran revient à plusieurs reprises sur Rousseau et quelques-unes des idées de Rousseau. Il tient pour excellent le système d'éducation qui consiste à faire naître des choses la punition des fautes. — Il admet, lui aussi, que l'homme est actuellement dépravé, et que cette dépravation a la même cause que les sciences et les arts, à savoir la multiplication des besoins, mais non qu'elle a pour cause les sciences et les arts eux-mêmes. — Ailleurs, s'il approuve en principe Rousseau d'avoir conseillé l'équilibre entre nos désirs et nos facultés par la diminution de nos désirs, il se demande pourtant si ce ne sont pas les désirs qui évoquent les facultés et en développent la puissance. — Enfin il loue Rousseau d'avoir songé à écrire un ouvrage, qui eût été infiniment précieux s'il eût été écrit en effet, sur les variations que les hommes éprouvent au cours de leur existence.

2. P. 37.

3. *Ibid.*

4. P. 36.

mérite de ses bonnes actions, et ôtant de son cœur l'amour du beau moral par l'impuissance démontrée d'y parvenir, doit être combattu avec l'ardeur que l'on met à repousser un ennemi dangereux. Il faut chercher dans sa raison des moyens pour parvenir à la victoire, et si la raison ne nous prêtait pas des armes assez puissantes, nous trouverions toujours dans nos cœurs une force qui rendrait vaines les séductions de ces principes[1]. » Ou encore : « Les vérités de sentiment sont à l'abri de tout sophisme[2] ».

*
* *

Maine de Biran s'attribuait dès lors une vocation particulière pour les questions de métaphysique et de morale; mais, à propos de ces questions et en dehors d'elles, il dépensait sa curiosité dans les lectures et les études les plus variées, et il entassait, comme il le déclare, une « foule d'idées hétérogènes[3] ». Il s'intéressait même à des problèmes purement spéculatifs comme en témoigne un écrit de lui, inédit, de 10 pages in-folio, et intitulé : *Réflexions sur les forces générales qui animent la nature*[4]. Ce court travail doit dater de 1793 ou 1794. Il commence ainsi : « L'idée d'une force unique animant toute la nature, agissant sur les masses énormes comme sur les molécules ou éléments des corps, cause du mouvement général dans la matière brute, principe de l'organisation dans les êtres organisés, cette idée paraît sublime, et si nos connaissances encore trop bornées ne permettent pas de l'étayer par des démonstrations rigoureuses, il faut avouer du moins qu'elle est extrêmement pro-

1. Cité par E. Naville, *Œuvres inédites de Maine de Biran, Introduction*, t. I, p. XII.
2. *Ibid.*
3. « Je me remets sous les yeux, écrit Maine de Biran le 25 décembre 1794, ce qui a successivement exercé mon activité depuis vingt-six mois jusqu'à ce moment. Deux années ont été consacrées à l'étude, je veux dire aux livres, car j'en ai plus feuilleté que je n'en ai appris. L'envie de devenir savant m'a tourmenté longtemps; mais le désir de tout apprendre à la fois, joint au défaut de stabilité que j'ai dépeint, m'a entraîné dans bien des genres d'études qui n'ont aucun rapport : j'ai perdu beaucoup de temps que j'aurais pu employer d'une manière utile, sans doute, si je m'étais livré aux parties qui me conviennent davantage et qui sont, je crois, la métaphysique et la morale. L'étude des mathématiques m'a pris bien du temps; j'ai conçu beaucoup de choses dans cette science; mais je n'ai pas une tête à calcul, et ma santé est trop faible pour supporter l'extrême contention qu'exige cette étude. » E. Naville, *Maine de Biran, sa vie et ses pensées*, p. 123.
4. *Bibliothèque de l'Institut de France*, MSS NS, CXXXV.

bable, et qu'elle est bien conforme à la manière d'agir de la nature toujours simple, toujours économe dans ses moyens ». Les anciens, continue Maine de Biran, — et il faut lui laisser, bien entendu, l'entière responsabilité de ses assertions historiques — sont restés attachés à l'idée que l'impulsion est la cause première du mouvement; ne pouvant imaginer d'autre cause de mouvement que l'application d'un agent externe, ils ont dû renoncer à rendre compte, par des causes naturelles, du cours composé des corps célestes; ils ont attribué à chaque planète un génie chargé de la diriger dans sa route. Si Descartes eut le mérite de renverser le vieil édifice que les scolastiques faisaient de si vains efforts pour étayer, il ne réussit pas à supposer non plus que la matière peut être mue autrement que par une impulsion étrangère : de là son système des tourbillons, qui était tenu de satisfaire à cette double exigence : expliquer les phénomènes principaux, s'accorder avec les détails. Précisément la considération des détails eut pour effet de le ruiner. Il fallut donc recourir à un autre principe que l'impulsion. Ce fut le grand Newton qui découvrit ce principe; dans l'esprit de Newton vint éclore cette magnifique idée, que la même force qui pousse le corps vers le centre de la terre retient les planètes dans leur orbite. Après avoir trouvé la loi selon laquelle cette force agit, et l'avoir énoncée en des termes qui permirent au calcul d'en suivre exactement les applications, il restait à se demander si cette force est une propriété essentielle et primordiale de la matière, ou bien si les corps ainsi attirés vers un centre ne seraient pas plutôt soumis à l'action d'un agent externe, tel qu'un fluide ou une matière subtile. Newton, toujours circonspect quand il était question de remonter aux causes, n'osa pas décider; regardant l'attraction comme un effet général, qui à ce titre ne peut être comparé à aucun autre, il songea avant tout à déterminer les lois de cet effet sans en définir décidément la cause; il croyait en cela faire œuvre plus utile; et en vérité une philosophie de cette sorte est bien plus en rapport avec le pouvoir de la raison humaine qu'une philosophie plus ambitieuse.

Cependant, s'il fallait opter entre la doctrine qui attribue uniquement à l'impulsion le mouvement des planètes et la doctrine qui admet l'attraction comme une force qui leur est inhérente, c'est cette dernière qui mériterait d'être choisie. Elle avait sans doute pour elle les préférences de Newton, puisqu'il a souffert que son disciple Cotes l'exprimât sans réserve dans la Préface de la deuxième

édition de ses *Principes*. Peut-être, en ne l'adoptant pas explicitement pour son compte, Newton eut-il peur des théologiens. Ceux-ci tiennent en effet pour très dangereux de considérer la matière autrement que comme passive, et de lui prêter des forces essentielles à sa nature. Mais pourquoi ne pas croire qu'il a pu plaire au Créateur d'ajouter à la matière certaines qualités comme l'attraction, le sentiment, la pensée même? « Celui qui la créa (si vous voulez qu'elle ait été créée) n'avait-il donc pas le pouvoir de lui donner quelque qualité active? Ne craignez-vous pas, en soutenant la négative, de borner un peu légèrement la puissance du souverain Être? » Au contraire, la thèse positive paraît bien plus conforme au principe de la simplicité et de l'économie des moyens. Pour avancer que telle ou telle qualité répugne à l'essence de la matière, il faudrait connaître cette essence. La connaît-on bien? Et si l'on argue de la difficulté qu'il y a à concevoir comment un corps peut agir à distance sur un autre corps, — outre que la difficulté qu'il y a à concevoir une opinion n'est pas une raison de la rejeter — comprend-on bien comment un corps peut communiquer du mouvement à un autre? N'y a-t-il pas dans cette communication du mouvement un mystère qui nous confond?

Maine de Biran, relevant un passage de l'*Optique* dans lequel Newton déclare que la nature « produit tous les grands mouvements des corps célestes par l'attraction de la gravité qui agit sur les corps et presque tous les petits mouvements de leurs parties par quelque autre puissance répandue dans ces parties », ne veut pas admettre cette dualité d'explications. Il invoque l'autorité de Buffon pour prononcer qu'une seule force régit la nature entière, pour voir dans l'attraction le principe de tous les mouvements et dans l'impulsion même un effet particulier de l'attraction. Conception dont la simplicité, déclarait Buffon, n'égale peut-être pas encore la simplicité de la nature même[1].

De cet écrit de Maine de Biran, ce qu'il nous faut retenir, c'est beaucoup moins l'originalité des idées, qui n'en est pas effectivement très grande, que la tendance philosophique qui s'y manifeste,

1. On peut retrouver le passage de Buffon que visent ces réflexions de Maine de Biran; c'est incontestablement, dans l'*Histoire naturelle*, le chapitre de nouvelle introduction intitulé, *De la Nature, seconde vue*. Éd. de 1761, t. XXVI, p. XVII-XXVIII. Pour plusieurs de ces idées, surtout pour cette idée que l'attraction est la force primordiale et une dont l'impulsion n'est qu'un effet particulier, Maine de Biran a suivi fidèlement Buffon.

à savoir la répugnance à l'égard de toute conception de la matière supposée essentiellement inerte et l'aversion pour le mécanisme. Cette tendance aura sous des formes diverses des effets considérables dans l'œuvre ultérieure de Maine de Biran [1].

*
* *

Jamais il n'aura été plus juste de dire que l'originalité d'un auteur est dans ce qu'il n'emprunte à personne et dans ce qu'il tire de lui-même. La philosophie de Maine de Biran a sa source profonde dans les réflexions et les analyses auxquelles il s'est livré de bonne heure, et par goût et par parti pris, sur son tempérament, ses façons d'être, les variations de sa sensibilité, les aspirations trop souvent impuissantes de sa volonté. C'est son moi qu'il met au centre de ses recherches, et auquel il rapporte plus ou moins directement, plus ou moins explicitement, les objets de ses autres études et de ses lectures. Ce mélange d'observations sur lui-même et d'aperçus sur différents sujets ou sur les pensées de divers écrivains apparaît dans des morceaux de 1794 et 1795 qui constituent comme le premier *Journal intime* de Maine de Biran. Ils ne sont pas, dans leur ensemble, à la disposition du public [2]. Relevons ce

1. M. Al. Bertrand a signalé un écrit de Maine de Biran, qui se trouve à Grateloup, et qui lui a été gracieusement communiqué. C'est un *Discours sur l'homme*, qui date probablement de 1794. V. *La Psychologie de l'effort et les doctrines contemporaines*, p. 13 et 22. — Je dois moi-même la communication d'une copie de ce *Discours* à M. l'abbé A. de la Valette Monbrun, qui compte publier prochainement deux ouvrages concernant Maine de Biran, et que je remercie très vivement de son aimable obligeance. Dans ce *Discours*, Maine de Biran discute surtout les opinions de Montaigne et de Pascal sur l'homme; il expose que si l'un et l'autre ont eu pour but commun de prouver la faiblesse et la misère de l'homme en dehors de la Religion, Montaigne se borne trop à rabaisser l'homme en montrant notamment les avantages qu'a sur lui l'animal, tandis que Pascal, au moins, explique comment la conscience de notre petitesse est déjà une grandeur, et fait ressortir cette activité inquiète de notre nature qui nous pousse sans cesse à changer d'objets et nous empêche de nous contenter jamais. Sans aller jusqu'à l'adhésion absolue, Maine de Biran paraît incliner fortement vers Pascal. Il affirme sa foi dans la Providence; grâce à cette foi, il peut ensuite, dit-il, étudier avec plus de liberté les motifs naturels des actions des hommes. — Dans la discussion des vues de Montaigne, il est amené à exposer par allusion et à examiner la théorie de Condillac qui explique les opérations des animaux par des idées acquises ou des habitudes. Cette théorie, qui a l'avantage d'éliminer des qualités occultes, lui paraît cependant tout à fait inconciliable avec certaines manifestations de l'instinct. — A relever aussi la valeur que, dans ce *Discours*, Maine de Biran accorde aux intuitions et aux divinations des « âmes sensibles ».

2. Ils sont demeurés, ainsi que toute la suite du *Journal intime*, la propriété de la famille d'Ernest Naville, laquelle a fait don à l'Institut de France des

qu'Ernest Naville nous en fait connaître : « Ces fragments composent un cahier de 256 pages *petit format*, qui tire son importance de sa date. C'est un document de haut prix pour constater le point de départ de la pensée de l'auteur. Les sujets traités dans ce recueil de notes et d'ébauches sont fort divers. L'examen des opinions de Sénèque, Cicéron, Bonnet et Condillac s'y trouve juxtaposé à des observations psychologiques et à des fragments relatifs aux sciences naturelles. Mais la théorie du bonheur, formulée dans le sens du sensualisme, et la question de l'influence du physique sur le moral, résolue dans le même sens, sont les deux points qui reviennent sans cesse et font visiblement la préoccupation principale de l'écrivain. Ce cahier peut être considéré comme le commencement du *Journal intime*[1] ». De ce cahier, Ernest Naville a donné quelques extraits dans son livre sur *Maine de Biran, sa vie et ses pensées*[2], et nous allons tâcher de voir ce qui peut se dégager de l'examen de ces trop courts morceaux. Constatons d'abord ce que la note nous apprend. Elle nous apprend que les deux sujets qui occupaient à ce moment Maine de Biran, c'étaient la question de savoir en quoi consiste notre bonheur et quels moyens nous avons de nous rendre heureux, et ensuite la question des rapports du moral avec le physique. Indications précises et à coup sûr incontestables. Ce qui est peut-être moins instructif, parce qu'il y a là l'emploi d'un terme un peu trop simple et trop susceptible d'interprétations équivoques, c'est l'avis que Maine de Biran donnait à ces problèmes une formule et une solution « dans le sens du sensualisme ».

Si par *sensualisme* on entend en effet, pour la solution du problème moral, la réduction systématique de tout le contenu du bien à des objets directement ou indirectement recherchés, en tout cas directement ou indirectement définis par notre sensibilité, il n'apparaît pas, dans les morceaux publiés du *Journal* de 1794 et de 1795, que Maine de Biran ait tenté très délibérément une réduction de cette sorte, et tout au moins qu'il en ait eu l'idée constam-

autres manuscrits de Maine de Biran. — M. l'abbé de la Valette Monbrun a bien voulu me communiquer également, avec la même obligeance, d'assez nombreux extraits de ce premier *Journal* de Maine de Biran, qu'il avait été autorisé par E. Naville à transcrire en vue de ses travaux. Je m'y réfère dans plusieurs notes de cet article.

1. *Notice historique et bibliographique sur les travaux de Maine de Biran*, avril, 1851, p. 52. — *Catalogue raisonné de toutes les œuvres philosophiques de Maine de Biran*, à la suite des *Œuvres inédites*, t. III, p. 556.

2. 3e éd., p. 109-130.

ment présente à l'esprit [1]. A coup sûr il ne sépare pas la perfection ou la vertu du bonheur, et il est convaincu que le bien moral est fait pour nous rendre heureux : mais cette conception se retrouve chez des philosophes qui n'inclinent à aucun degré vers le sensualisme; tout ce qu'on peut observer à ce sujet, c'est que Maine de Biran paraît souvent considérer le bien moral comme le moyen de donner du calme et de la stabilité à son âme troublée et inquiète; il n'en continue pas moins à prendre les qualifications morales dont il use dans leur sens et selon leur valeur propre, sans tentative méthodique pour en ramener la signification à celle des objets de nos penchants sensibles. C'est ainsi que, parlant de la misérable condition qui nous est faite par l'impossibilité de nous fixer à demeure dans quelque bon sentiment, il ajoute qu'il a l'idée d' « un état supérieur », « la conscience d'une dignité dont il a le modèle [2] ». « Ma volonté est droite, dit-il encore, je voudrais être vertueux, et je suis intimement convaincu qu'il ne peut y avoir de bonheur pour moi sans une conduite sage et conforme aux vrais principes de la morale [3]. » Il demande avant tout des leçons de sagesse qui puissent l'exciter efficacement à la vertu; il les demande, sans se satisfaire pleinement, à Rousseau, à Montaigne, à Mably, à Pascal, à Fénelon, celui de tous qui le contente le mieux; mais c'est la parole d'un vrai maître qu'il voudrait entendre, d'un maître qui le soutiendrait également par l'ardeur de la conviction et l'autorité de l'exemple, d'un maître tel que fut l'incomparable Socrate [4].

Dans toutes ces réflexions on n'aperçoit aucun essai de définir philosophiquement une fois pour toutes le bien moral. Est-ce à dire

1. Il y a sans doute des morceaux inédits du *Journal* de cette époque, dans lesquels Maine de Biran professe que les motifs de la volonté sont toujours des idées sensibles. Mais ce n'est point une thèse absolument et constamment admise. Maine de Biran paraît surtout opposé à la doctrine qui fait du bien une connaissance purement abstraite, donc inefficace, ou une connaissance innée, donc chimérique. Mais son opposition n'est pas toujours déterminée par les mêmes vues positives. Parfois il fait appel, pour définir le bien, à l'intelligence qui raisonne sur l'expérience, qui réfléchit et qui compare, et il fonde, par exemple, l'idée du juste sur la science des rapports qui lient les hommes entre eux, ou encore, recourant à la notion d'intérêt général, il accentue, dans l'objet de cette notion, son caractère de généralité. Parfois il note l'influence immédiate qu'a le bien moral sur le sentiment. La pensée doctrinale de Maine de Biran sur ce sujet n'est donc pas arrêtée, et en outre beaucoup de ses observations sont en dehors de toute pensée doctrinale.

. 27 mai 1794, p. 114.

3. *Ibid.*, p. 117.

4. *Ibid.*, p. 115-116.

qu'aucun problème philosophique n'y apparaisse? Il en est un, au contraire, qui y est nettement posé, en rapport du reste avec le tempérament de Maine de Biran; c'est celui du pouvoir que nous avons pour nous rendre heureux et vertueux. Ce problème, dont il reçoit les données de lui-même beaucoup plus que de la lecture des philosophes, Maine de Biran ne le désertera jamais, et il y subordonnera toutes ses méditations et toutes ses recherches.

On est tenté, observe-t-il, de demander à l'excitation et à l'élan des passions ce qui peut intéresser et mettre en mouvement l'activité; mais lorsque l'on prétend se rendre heureux par les passions, on ne tarde pas à ressentir une multitude de maux réels dont elles sont la source. « Mon organisation et ma raison me défendent de courir après leurs bien factices[1]. » Le bonheur ne peut être qu'en nous; il ne peut jamais être évalué par les objets dont il paraît dépendre; il est dans l'état d'esprit plus ou moins accidentellement lié à ces objets[2]. Cependant cet état d'esprit même dépend-il de nous? Est-ce assez pour nous rendre heureux que le pouvoir, si nous l'avons, de nous concentrer en nous-même? Évidemment non. En nous-même nous trouvons ce que nous ne cherchons pas, et nous cherchons ce que nous ne trouvons pas : agités ou indifférents, affaissés ou excités, tristes ou joyeux, mais toujours changeants, nous ne saurions reconnaître dans cette vicissitude d'états ni l'assurance du bonheur, ni une puissance efficace. Que par moments nous éprouvions un sentiment de calme parfait, ce n'est qu'un accident; et il nous est impossible de le faire durer. Nous sentons-nous, à certaines heures, embrasés pour le bien? Les heures qui sonnent aussitôt après sont des heures de tiédeur et d'indifférence morales. « D'où vient cela? se demande Maine de Biran. Est-ce que tous nos sentiments, nos affections, nos principes ne tiendraient qu'à certains états physiques de nos organes? La raison serait-elle toujours impuissante contre l'influence du tempérament? La liberté ne serait-elle autre chose que la conscience d'un état de l'âme, tel que nous désirons qu'il soit, état qui dépend en réalité de la disposition du corps sur laquelle nous ne pouvons rien, en sorte que lorsque nous sommes comme nous voulons, nous imaginons que notre âme, par son activité, produit d'elle-même les affections

1. 27 mai 1794, p. 111.
2. *Ibid.*, p. 117; 25 déc. 1794, p. 111.

auxquelles elle se complaît[1]? » Maine de Biran semble vouloir parfois se borner à poser le problème et admettre la possibilité des deux solutions opposées. Si le bonheur tient à un certain état de notre être, ou cet état est physique et dépend de la manière dont sont montés certains ressorts corporels : alors il est trop évident que nous n'exerçons aucune influence sur le mécanisme de notre organisation; ou bien cet état est intellectuel : alors il est permis de supposer que nous possédons un certain empire sur l'économie des affections de notre âme. « Je ne prétends rien décider à cet égard[2]. » Cependant, s'il s'en rapporte à son expérience personnelle, Maine de Biran a toujours éprouvé que ses moments heureux tenaient à un certain état de son être indépendant de son vouloir. Et n'est-ce pas ainsi qu'il faut interpréter les expériences en apparence contraires? Un homme qui aura toutes les affections expansives pourra attribuer à sa raison cette heureuse disposition intérieure; mais elle dépend bien plutôt de l'équilibre de ses humeurs. Que cet homme soit dans le marasme ou atteint de consomption : que deviendront ses beaux sentiments? « D'après mon expérience, que je ne prétends point donner pour preuve de la vérité, je serais disposé à conclure que l'état de nos corps, ou un certain mécanisme de notre être, que nous ne dirigeons pas, détermine la somme de nos moments heureux ou malheureux; que nos opinions sont toujours dominées par cet état; et que, généralement, toutes les affections que l'on regarde vulgairement comme des causes du bonheur ne sont, ainsi que le bonheur même, que des effets de l'organisation[3]. » Et Maine de Biran, en effet, ne cesse alors de dire qu'il se sent « absolument passif dans ses sentiments », que son activité « est nulle[4] » : d'où son inclination à croire que « le tempérament est ce qui unit ou plutôt qui *identifie* ce qu'on appelle le physique et le moral de l'homme[5] ».

Mais cela même ne doit pas être affirmé uniquement par préjugé, doit plutôt donner lieu à une étude attentive et impartiale. « Je voudrais, si jamais je pouvais entreprendre quelque chose de suivi, rechercher jusqu'à quel point l'âme est active, jusqu'à quel point elle peut modifier les impressions extérieures, augmenter ou

1. 27 mai 1794, p. 117.
2. *Ibid.*, p. 118.
3. *Ibid.*, p. 119.
4. *Ibid.*, p. 112.
5. Cité par Naville, *Œuvres inédites*, *Introduction*, t. I, p. XI.

diminuer leur intensité par l'attention qu'elle leur donne, examiner jusqu'où elle est maîtresse de cette attention. Cet examen devrait, ce me semble, précéder un bon traité de morale. Avant de chercher à diriger nos affections, il faudrait sans doute connaître ce que nous pouvons sur elles. Je n'ai vu cela traité nulle part. Les moralistes supposent que l'homme peut toujours se donner des affections, changer ses penchants, détruire ses passions; à les entendre, l'âme est souveraine, elle commande aux sens en maîtresse. Cela est-il bien vrai, ou jusqu'à quel point cela l'est-il? Comment cela peut-il se faire? C'est justement ce qu'il faudrait bien établir[1]. » « Les moralistes, remarque-t-il un peu plus loin, ne disent rien à cet égard. Dans leurs traités ils font toujours abstraction du physique; on dirait qu'ils parlent d'un être purement spirituel et immuable, tant ils tiennent peu de compte du changement que l'état variable apporte dans nos affections. Il serait bien à désirer qu'un homme accoutumé à s'observer analysât la volonté, comme Condillac a analysé l'entendement[2]. » Le vœu que Maine de Biran énonçait ainsi, peut-être par une sorte de pressentiment du caractère de son œuvre future, c'est lui-même qui devait l'accomplir, mais dans un esprit tout différent de ses intentions actuelles, et en tournant contre l'analyse de Condillac une autre sorte d'analyse.

En attendant, comment conçoit-il cette étude de l'homme, et que s'en promet-il? Il invite tout homme à s'observer à différentes périodes de la vie, à se comparer à lui-même en différents temps, de façon à bien noter les changements de ses manières d'être, et à suivre les variations de ses états physiques qui correspondent aux variations de ses états moraux[3]. Si l'on étudiait les circonstances et les conditions des fluctuations continuelles auxquelles nous sommes soumis, on se persuaderait « que ce qu'on appelle *coups de la fortune* contribue généralement beaucoup moins à notre mal-être, à notre inquiétude, que les dérangements insensibles (parce qu'ils ne sont pas accompagnés de douleurs) qu'éprouve par diverses causes notre frêle machine[4] ». Cette observation méthodique de

1. 27 mai 1794, p. 113. Cf. *Œuvres inédites*, *Introduction* par E. Naville, p. XIII.
2. *Ibid.*, p. 117.
3. 25 déc. 1794, p. 120.
4. Année 1795, p. 125-126. — Ces observations, et de semblables, que l'on trouve dans le *Journal* de 1794 et 1795 préparent déjà nettement ce qui sera plus tard chez Maine de Biran la théorie de la vie affective sans conscience de soi. En développant cette théorie dans le Mémoire sur *la décomposition de la pensée*,

nous-mêmes nous rendrait donc l'inestimable service de nous guérir d'une foule d'illusions en rapportant à leurs causes vraies les états de trouble et d'anxiété par lesquels nous passons; nous les regarderions, puisque la source en est physique, comme des maladies, et nous chercherions les remèdes qui y sont appropriés. Même si par là nous n'arrivions pas toujours à remédier au mal, nous ne le subirions plus en aveugles, et, un moment entraînés, nous aurions au moins conscience de l'être, ce qui nous aiderait, dans une occasion meilleure, à prendre ou à reprendre l'empire. C'est en surveillant et en analysant ses affections que l'on devient un être moral : car ce titre ne convient point à celui qui n'agit que d'après des sensations ou des impressions presque mécaniques [1].

Donc, si porté que soit alors Maine de Biran à considérer comme peu efficace le pouvoir direct de notre volonté et à reconnaître l'extrême influence de la sensibilité sur nos manières d'être et sur notre conduite, il ne paraît cependant admettre, ni que le simple développement de notre vie sensible doive nous amener au calme et à la vertu, ni que la suite naturelle de nos penchants et de nos affections constitue notre être tout entier : la conscience et la réflexion, loin de se surajouter aux états affectifs et de les continuer en quelque sorte, se mettent plutôt, pour les étudier, en dehors d'eux. Il y a là la marque d'un dualisme qui se révélera sans doute avec plus de netteté et de force dans la pensée ultérieure de Maine de Biran, mais qui déjà s'oppose aux expressions trop unifiées du sensualisme.

Maine de Miran dira de même : « Ainsi se trouve cachée, dans des dispositions secrètes, la source de presque tout le charme ou le dégoût attaché aux divers instants de notre vie : nous la portons en nous-mêmes, cette source la plus réelle de biens et de maux, et nous accusons le sort, ou nous élevons des autels à la fortune!... » Éd. Cousin, t. III, p. 162.

1. Année 1795, p. 127-128. — Il est arrivé à Maine de Biran, ainsi qu'en témoignent des fragments inédits du *Journal* de 1794-95, d'examiner la question de la liberté dans les termes où elle lui était en quelque sorte transmise par les philosophes. Son principal souci paraît être alors de la débarrasser de superfétations et de difficultés oiseuses pour la ramener à une question de fait, susceptible d'être résolue par l'expérience interne. Que je sache ou non comment ma volonté est mûe, comment s'unissent les deux substances qui me constituent, peu importe. — Dans un remarquable morceau, qui accorde beaucoup plus à la puissance humaine que les morceaux publiés de la même époque, Maine de Biran accepte comme incontestable en faveur de la liberté le témoignage de la conscience, dès qu'il est entendu que la liberté, c'est avant tout la faculté d'échapper aux impulsions mécaniques par l'intelligence et la réflexion. Nous sentons tous les jours que nous avons le pouvoir d'arrêter, de déplacer, de fixer notre attention, et de là dérive le principe d'un art pratique qui peut changer le naturel comme la médecine guérit les maladies.

*
* *

Cependant, dans l'ordre des questions plus spéculatives qu'avait particulièrement posées et résolues Condillac, quelles étaient les premières dispositions de Maine de Biran? Ses notes de 1794, nous assure E. Naville, contiennent bien nettement des thèses comme celle-ci : « Quel que soit le mécanisme par lequel nous avons des idées, il est démontré que leur origine est dans les sens[1] ». Et l'on peut lire tout à côté : « Sans doute on n'expliquera jamais mécaniquement la simplicité de l'être pensant. Elle répugne à la composition de la matière. Le *moi* auquel je rapporte toutes mes sensations les plus variées, qui reste toujours un, toujours simple, toujours indivisible, aurait-il les propriétés de la matière? C'est ce qu'on ne saurait comprendre. » Remarquons que le principe de la doctrine de Locke et de Condillac sur l'origine de nos idées avait alors obtenu l'assentiment de presque tous les esprits, et qu'il n'avait pas paru à Condillac contradictoire, pas plus qu'à d'autres l'explication physiologique de certaines opérations mentales, avec l'idée de la spiritualité de l'âme. Aussi la juxtaposition des deux remarques qui viennent d'être citées ne doit-elle pas être nécessairement interprétée dans le sens d'une inconséquence ou d'une hésitation entre des doctrines diverses. Mais sur l'un des sujets tenant essentiellement à l'analyse des idées, telle qu'on l'entendait alors, il y a un document inédit, postérieur de quelques années aux considérations que nous avons jusqu'à présent relevées, antérieur toutefois à la production de ces deux mémoires sur l'*Habitude* qui devaient rattacher Maine de Biran à l'école idéologique; et ce document est d'une intéressante signification.

Un concours avait été décidé par l'Institut et était resté ouvert jusqu'au 13 germinal an VII (2 avril 1799) sur la question de l'*influence des signes*. A ce concours de Gérando fut couronné. Maine de Biran, après avoir eu l'intention d'y prendre part, ne donna pas suite à son dessein[2]. Nous avons de lui, non pas même une ébauche de mémoire, qui eût supposé un plan déjà quelque peu arrêté, mais une série non coordonnée de réflexions sur le sujet ou à propos du

1. *Œuvres inédites, Introduction*, p. XI.
2. E. Naville, *Notice historique et bibliographique sur les travaux de Maine de Biran*, p. 2. — *Catalogue raisonné de toutes les œuvres philosophiques de Maine de Biran*, *Œuvres inédites*, t. III, p. 556-557.

sujet. Les feuilles sur lesquelles ces réflexions sont consignées forment 46 pages in-folio[1]. Au moment où Maine de Biran songeait à la question, il pouvait lire le tome premier des *Mémoires de l'Institut national des sciences et des arts, Sciences morales et politiques* paru en Thermidor an VI. Il était donc tout naturellement conduit à confronter sa pensée avec celle des idéologues proprement dits autant qu'avec celle de Condillac. Or, à l'encontre de l'opinion commune qui représente Maine de Biran comme ayant commencé à être le disciple de Condillac et des idéologues, ces passages nous apprennent que s'il ne méconnaît pas la valeur de certaines idées de Condillac, il le critique cependant sur des thèses essentielles[2], et qu'en outre à cette heure il se sent très vivement choqué par des formules de l'un des principaux représentants de l'idéologie, Cabanis.

Maine de Biran commence par accepter le témoignage que Condillac s'est rendu à lui-même en déclarant que la supériorité de sa doctrine sur celle de Locke, c'est d'avoir établi le principe de la liaison des idées et le principe de l'influence des signes. Surtout Condillac a montré que c'est grâce aux signes que l'esprit a plus qu'une puissance passive de reproduction, qu'il possède une mémoire, une imagination et une réflexion volontaires, et, avec elles, la faculté d'analyser. Il a soutenu en conséquence que les signes ne sont pas seulement des moyens de communication entre les hommes, qu'ils servent à enregistrer les idées venues des sens, à les lier les unes aux autres d'une manière uniforme, donnant ainsi à l'entendement le moyen de les rappeler à volonté. L'idée et le signe sont plus inséparables dans ce système que dans celui de Locke; mais quoiqu'on ne pense pas sans signes dans le système de Condillac, les idées y ont cependant, au dire de Maine de Biran, une existence indépendante des signes.

Après Condillac il est venu des métaphysiciens qui ont outré ses principes sans perfectionner sa théorie. Et parmi eux, c'est Cabanis

1. *Bibliothèque de l'Institut de France*, MSS-NS, CXXXIII.

2. Dans le *Journal* de 1794-95 (*morceaux inédits*) Maine de Biran avait déjà exprimé assez fortement ses réserves sur certaines théories de Condillac. Il s'élevait énergiquement contre la thèse absolue, qu'il lui prêtait alors, de la réduction de la pensée au langage, et il réclamait la réalité propre des idées, antérieures à l'usage des signes. Surtout il reprochait à Condillac, non seulement d'avoir exagéré le rôle des signes dans l'exercice du pouvoir volontaire de l'esprit, mais encore d'avoir exagéré ce pouvoir volontaire même. Il montrait toutes les sortes de liaisons d'idées qui y font obstacle, et en outre l'influence du tempérament sur la suite comme sur la teinte des idées.

qu'a en vue Maine de Biran. Il cite divers passages du premier Mémoire de Cabanis à l'Institut[1]. « On ne distingue les sensations, disait Cabanis, qu'en leur attachant des signes qui les représentent et les caractérisent : on ne les compare qu'en représentant et caractérisant également par des signes, ou leurs rapports, ou leurs différences. Voilà ce qui a fait dire à Condillac qu'on ne pense point sans le secours des langues, et que les langues sont des méthodes analytiques... Pour que l'axiome de Condillac soit parfaitement juste, ce mot doit exprimer le système méthodique des signes par lesquels on fixe ses propres sensations... Sans *signes* il n'existe ni pensée, ni peut-être même, à proprement parler, de véritable sensation[2]. » Ce sont là pour Maine de Biran des assertions insoutenables : avons-nous besoin d'autre chose que de la différence des impressions pour juger que la couleur rouge n'est pas la couleur bleue? Condillac n'a point dit que l'on n'eût pas d'idée sans langage ou sans signes d'aucune sorte. Maine de Biran proteste donc vivement contre les thèses de Cabanis, et visant alors le fameux passage du second mémoire sur l'*Histoire physiologique des sensations* dans lequel Cabanis déclare « que le cerveau digère en quelque sorte les impressions, qu'il fait organiquement la secrétion de la pensée[3] » : « Aucun paradoxe, dit-il, ne peut étonner de la part de celui qui ose dire avec assurance qu'*il faut considérer le cerveau comme un organe particulier destiné spécialement à produire la pensée, de même que l'estomac et les intestins à faire la digestion, le foie à filtrer la bile, etc...* Ainsi Cabanis transforme une métaphore en une thèse physique; la pensée, une faculté, un être métaphysique, [est] comparée dans sa production par le cerveau aux aliments grossiers modifiés par l'action de l'estomac; le cerveau se fait des images de chaque impression particulière, y attache des signes, les combine, les compare entre elles, en tire des jugements, des déterminations, par un mécanisme analogue à celui de l'estomac qui, stimulé par les substances nutritives, les dissout et en assimile les sucs à notre nature! M. Cabanis a-t-il des idées bien nettes de ce singulier mécanisme du cerveau? On conçoit que ce viscère filtre un fluide particulier qui

1. Le titre de ce Mémoire est : *Considérations générales sur l'étude de l'homme, et sur les rapports de son organisation physique avec ses facultés intellectuelles et morales.* (*Mémoires de l'Institut national des sciences et des arts, Sciences morales et politiques*, t. I, p. 37 sq.).

2. P. 87-88.

3. *Mémoires de l'Institut national, Sciences morales et politiques*, t. I, p. 148.

sert on ne sait comment à entretenir la sensibilité physique; mais dire que le cerveau filtre des pensées, c'est bien la plus grande absurdité, la plus grande impropriété de langage qu'on puisse imaginer. »

Revenons à notre sujet. La question qui doit être posée avant tout est celle-ci : L'esprit humain a-t-il reçu sa forme et ses facultés de la forme et de la nature du langage? Ou sont-ce les langues qui ont reçu leur forme de la nature originelle de l'entendement humain? — On ne saurait contester que la portée du langage ne dépende du caractère de nos facultés. Si nous étions enfermés dans la connaissance des objets particuliers, les signes seraient simples comme nos perceptions et se borneraient à nous en faciliter le rappel. Mais parce que nous avons aussi le pouvoir d'abstraire et de comparer, nous avons un langage qui se compose de termes abstraits, capables de représenter des rapports. On dit que sans les signes d'institution il n'y aurait rien de volontaire dans les opérations de l'entendement; mais si la faculté de rappeler les mots est plus aisée que la faculté de rappeler les idées, cela ne prouve point que cette dernière ne soit pas la fin et que la première ne soit pas simplement le moyen; cela ne prouve point qu'il n'y ait pas là deux opérations distinctes, quoique ordinairement liées, et dont l'une, — le rappel des mots, — ne saurait être la cause suffisante de la seconde, — le rappel des idées. Le principe sur lequel repose une grande partie de l'ouvrage de Condillac est bien loin d'être démontré. Si en effet, comme nous l'éprouvons, le principe pensant a la faculté de se modifier, pourquoi cette faculté serait-elle subordonnée à l'institution des signes abstraits? Le pouvoir qu'il a de se créer des signes prouve le pouvoir qu'il a de s'exercer indépendamment des signes. Des circonstances mêmes qui favorisent le développement des facultés on ne saurait conclure que ces circonstances sont tout, et que les facultés ne sont rien. S'il y a dans les opérations de l'entendement une action volontaire quelconque, — ce que l'on se garde bien de nier, — elle ne saurait être un simple effet du jeu des signes et des circonstances.

La conséquence enveloppée dans le système de Condillac, c'est Helvétius qui l'a tirée dans son livre de l'*Esprit*; et cette conséquence, c'est l'affirmation de l'égalité des esprits [1]. Du moment, en

1. Cabanis dans son premier Mémoire (*Ibid.*, p. 63), combattait également cette affirmation, en reprochant à Helvetius d'avoir méconnu l'économie

effet, que l'art de penser se réduit à l'art d'analyser et de faire un bon usage des signes, il n'y a point d'idée, de quelque nature qu'elle soit, qui ne puisse être mise à la portée d'un esprit quelconque : la marche de l'esprit est toujours la même, et il n'y en a qu'une; le génie ne crée rien; l'inégalité des intelligences ne vient point de la nature, mais au contraire du fait qu'on n'en suit pas la marche, en abandonnant l'analyse, en se fiant à des notions confuses, en faisant un emploi vicieux du langage. Eh bien! malgré l'autorité de Condillac, il faut reconnaître une inégalité naturelle des intelligences; l'organe de la pensée, étant matériel, doit avoir des dispositions originaires essentiellement différentes selon les individus : toute idée ne peut entrer dans tout esprit. Les signes, certes, sont d'un grand secours, et sans eux il est impossible de décomposer la pensée. Mais la naissance de la pensée, la force avec laquelle elle frappe l'entendement et le captive, la capacité qu'elle a de concevoir une foule de choses, tout cela est bien indépendant de l'artifice des signes, et c'est précisément dans la formation comme instantanée de la pensée et des pensées d'un certain ordre, plutôt que dans leur développement analytique, que consiste la prééminence de certains esprits[1]. Condillac, rencontrant une vue nouvelle et juste, en a exagéré la portée. Déjà, quand il veut prouver que les méthodes de raisonnement en métaphysique ne diffèrent pas des méthodes de calcul en arithmétique et en algèbre, il oublie que l'esprit ne se laisse pas entraîner en aveugle par la méthode, et approprie successivement la méthode à ses divers objets. Surtout il oublie que, si même l'analyse et l'analogie des signes dirigent la marche de l'esprit dans les sciences abstraites, elles ne gouvernent pas, tant s'en faut, l'esprit tout entier. L'enthousiasme, d'où viennent les chefs-d'œuvre, n'est-il qu'une espèce d'analyse? Et Corneille ne fait-il que résoudre des problèmes, à la façon de Newton?

animale. Mais déjà auparavant, dans ses notes de 1794-95, Maine de Biran dénonçait chez Helvétius l'erreur, singulière pour un matérialiste, qui consiste à expliquer la différence des esprits par une cause morale comme l'éducation, sans rien donner à l'organisation.

1. Dans ses deux Mémoires sur l'*Habitude*, Maine de Biran critiquera l'extension donnée par Condillac à l'analyse, de façon à l'entendre comme un instrument universel qui ferait raisonner l'esprit sans l'esprit; il défendra la méthode synthétique comme plus capable de suivre la liaison et la génération naturelles des idées. — Ed. Cousin, t. I, p. 275-289. — Voir Victor Delbos, *Les Deux Mémoires de Maine de Biran sur l'Habitude*, *Année philosophique*, XXIe année (1910), 1911, p. 164-166.

Maine de Biran se montre donc aussi opposé au mécanisme logique de la philosophie de Condillac qu'au mécanisme physique de certaines philosophies de la nature. Sous une forme encore très indéterminée, il réserve les droits de la force motrice interne, de la puissance originelle d'invention et de conception, du sens intérieur. Et c'est ce qu'atteste encore un curieux passage de ces fragments sur les signes, où il examine la question de savoir si la morale est susceptible de démonstration rigoureuse comme la géométrie. Locke, Condillac et d'autres « métaphysiciens » ont répondu affirmativement; ils ont prétendu que les idées complexes de morale, n'ayant point d'archétype qui existe dans la nature, mais étant formées d'idées simples réunies par l'esprit, et trouvant dans les signes l'unique lien de ces idées simples, permettent à partir d'elles, par le seul exercice de la pensée, un développement exact de conséquences; en raisonnant sur les signes complexes dont il a déterminé les éléments, le moraliste ne peut pas plus se tromper que le mathématicien qui calcule avec des caractères dont il connaît la génération et les rapports invariables. Rien de plus insignifiant et rien de plus inutile, réplique Maine de Biran, que la morale ainsi réduite à un calcul. On rapproche les vérités morales des vérités mathématiques, soit; mais pareillement abstraites, elles n'auraient pas plus d'influence sur la conduite des hommes. « Eh! que nous importe la comparaison, l'analyse de ces signes arbitraires. La morale ne peut être une science abstraite, elle n'a pas pour objet seulement de convaincre l'esprit, mais surtout de parler à nos cœurs. Ses vérités sont moins l'objet du raisonnement que du sentiment. La connaissance des facultés de l'homme, voilà ses moyens, l'art de les diriger vers le bonheur ou la plus grande perfection des individus, voilà son but. Pour y parvenir, il ne s'agit point de former des collections d'idées et de partir des principes abstraits, pour parvenir à l'évidence, mais de connaître par voie d'expérience et d'observation ce qui peut influer plus puissamment sur le cœur humain, s'emparer de ses mouvements, et les diriger constamment au bien en lui créant des habitudes vertueuses, et développant, assurant son instinct moral que la corruption des sociétés tend à pervertir. Fondé sur cette considération je regarde la morale comme ayant beaucoup de rapports dans ses moyens avec la physique expérimentale, et point du tout avec la géométrie. L'expérience et l'observation doivent diriger le moraliste, comme le physicien. La

certitude que nous avons dans l'une comme dans l'autre de ces sciences, est une certitude de faits plutôt que de principes, — abstraction faite des principes religieux (qui sont l'unique sanction de la morale populaire, la meilleure de la morale pratique, mais qui n'entrent pas comme principes dans la morale scientifique); il est certain que nous n'avons que l'expérience et l'observation de nous-mêmes et des autres, pour connaître les devoirs qu'il nous convient et qu'il est de notre intérêt de remplir, et l'emploi que nous pouvons faire avec plus de succès de nos facultés pour nous rendre heureux. L'expérience seule et non le raisonnement nous convainquent de la liaison de notre bonheur avec celui des hommes avec qui nous vivons. Les désordres, les maux qu'entraînent les vices, la nécessité indispensable de la justice pour maintenir les sociétés, etc... sont des vérités de fait, et rien moins que des principes évidents par eux-mêmes, qui puissent se déduire de la nature et essence de l'homme (inconnue comme celle de tous les êtres) de la même manière que l'égalité des rayons et les autres propriétés du cercle se déduisent de sa notion abstraite dans laquelle elles sont enfermées. — Les idées morales ne sont pas plus, ce me semble, l'ouvrage de l'esprit que les idées générales des propriétés des corps. Elles ont été formées, il est vrai, par l'entendement et revêtues de signes qui représentent des idées très complexes; mais leur objet n'est point abstrait comme celui des mathématiques; cet objet est l'homme, ses facultés, ses sentiments (ou leur direction) comme l'objet de la physique est la connaissance des corps et de leurs propriétés. — Enfin la morale, comme la métaphysique, et toutes les sciences qui ont un objet réel et existant rentrent dans le domaine exclusif de l'homme, l'observation et l'expérience. Les philosophes de notre âge veulent tout soumettre à leur règles, à leur calcul, à leur prétendue analyse; ils ne s'aperçoivent pas que traiter de la même manière, par la même méthode, des objets d'une nature absolument différente, c'est méconnaître l'étendue et la diversité des facultés de l'entendement ou de l'être sensitif, c'est abuser d'une partie de ces facultés pour laisser les autres sans exercice. Pour moi, je suis tellement disposé, que je ris de ceux qui prétendent me démontrer avec des mots l'immortalité de l'âme, l'existence de Dieu, la beauté de la vertu, les charmes de la bienveillance, etc... Combien j'ai de grandes et douces pensées sur ces objets (quand je me laisse entraîner à certaines rêveries, et que je suis d'ailleurs bien disposé), qui sont indé-

pendantes de signes, qu'il serait impossible de rendre, d'exprimer jamais par aucun mot : oh ! qu'alors les raisonnements de Condillac et autres sur l'influence du langage me paraissent pitoyables. — Il existe un sens intérieur qui raisonne très bien. — On s'est moqué de Mallebranche, de Descartes; peut-être donne-t-on aujourd'hui dans l'extrême opposé. L'opinion de Condillac sur la nature des animaux n'est-elle pas une preuve de l'abus du raisonnement et un exemple de la manie de vouloir tout expliquer, tout rabaisser au niveau de nos courtes vues[1] ? »

Ces lignes sont de quelqu'un qui, en pensant à Locke et à Condillac, ne peut point ne pas se rappeler Rousseau, et qui, au surplus, a de la vie de l'esprit une conception trop intérieure pour ne pas la considérer comme foncièrement irréductible à des procédés abstraits de composition et de décomposition.

*
* *

A coup sûr ces premières vues philosophiques de Maine de Biran, reproduites d'après des documents divers dont le rapprochement vient uniquement du fait qu'ils sont à notre portée, ne pourraient être présentées que par l'artifice le plus trompeur comme formant un ensemble homogène, comme constituant une première philosophie. Mais, en les retrouvant, nous pouvons du moins nous convaincre, contrairement à une opinion courante, que Maine de Biran n'a point commencé par être, qu'au reste il n'a jamais été un disciple strict de Condillac, qu'en acceptant le principe très général d'après lequel nos idées viennent des sens, il n'a point cru que l'élaboration des données sensibles fut réglée par une simple méthode logique sans intervention des facultés propres de l'esprit. Même quand il s'est trouvé pour la première fois en présence des idéologues, ce n'a pas été pour se donner à eux aveuglément, et nous avons vu qu'à l'égard de Cabanis son premier mouvement a été un

1. Dans les notes de 1794-95, se trouve une critique assez détaillée de la théorie de Condillac sur la nature des animaux. Maine de Biran estime que réduire cette nature à des habitudes acquises, ce n'est pas pouvoir expliquer les mouvements si divers et si sûrs, les affections si précises et si fortes que l'on rencontre dans les différentes espèces animales. L'assurance de Condillac là-dessus est vraiment surprenante ! Maine de Biran soutient déjà son dualisme : il demande que l'on admette au-dessous de l'âme raisonnable une âme sensitive, et que l'on n'explique point par l'une ce qui appartient à l'autre. — De ce dualisme on trouve d'autres expressions dans le *Journal* de cette époque.

mouvement de répulsion. D'autre part, à l'occasion, il a manifesté des tendances ou des idées qui resteront des dispositions ou des expressions essentielles de sa pensée. Non seulement il conçoit dès lors le problème capital qui fut le sien, le problème de notre pouvoir d'agir en face des impressions et des penchants de notre vie affective; mais encore sa répugnance pour l'explication mécaniste du monde; son interprétation dualiste de la nature humaine; sa façon de distinguer de l'âme substance l'identité personnelle afin de la fonder uniquement sur la conscience; son opposition aux théories qui éliminent de l'esprit tout pouvoir actif et toute faculté légitime de synthèse; jusqu'à cet appel qu'il fait à la conviction intérieure et au sentiment pour que la vie mentale ne soit pas confondue avec une simple œuvre d'analyse : tout cela, c'est le Maine de Biran qui se trouvera ou se retrouvera plus tard, et qui par suite ne pourra pas s'effacer entièrement pendant les années mêmes où il va paraître plus soumis à l'influence des idéologues.

VICTOR DELBOS.

LA NATURE DE L'ESPACE

1er article.

LES CONCEPTIONS EMPIRISTIQUES DE L'ESPACE

I. — L'espace chez Descartes.

Nous ne rappellerons que pour mémoire la définition de ces mots *empirisme* et *nativisme* appliqués à la perception de l'espace ou d'une étendue. L'empirisme suppose qu'une étendue donnée, si petite qu'elle soit, est perçue successivement, et que la connaissance de la grandeur de l'étendue totale ne nous est donnée qu'après que cette étendue a été parcourue en entier, et par une synthèse des parties qu'opère l'esprit. Le nativisme soutient que dans notre représentation le tout est avant les parties, qu'il n'est donc pas la somme des parties mais leur principe, en ce sens que les parties sont en lui et non pas lui en elles. Il va de soi que ces deux conceptions de l'espace ne portent pas seulement sur la manière dont nous le percevons, mais aussi sur son être et sur sa nature, attendu que l'espace de notre perception et le véritable espace ne font qu'un.

Il n'y a qu'une manière de concevoir nativistiquement l'espace, mais il y a bien des manières de le concevoir empiristiquement. On peut dire que chacun des philosophes empiristiques a sur l'espace sa conception propre.

Descartes parle très peu de l'espace, comme s'il l'ignorait; il ne paraît connaître que l'étendue, dont il fait la matière première créée par Dieu et la substance commune de tous les corps. D'ailleurs il ne limite pas l'étendue, ni ne la détermine qualitativement; il la solidifie seulement un peu, puisqu'il faut qu'on la perçoive, tout en lui conservant le caractère idéal, puisqu'elle doit rester parfaitement intelligible. Ces deux exigences de solidité et d'idéalité sont-elles conci-

liables? Descartes ne paraît pas en douter puisqu'il n'examine même pas la question, d'ailleurs fondamentale dans son système, où le passage de l'idée à l'existence occupe une place importante. Il en faut au contraire douter beaucoup, à notre avis. La matière, avant l'acte divin qui lui donne l'existence, se pense; à la suite de cet acte elle se perçoit sans cesser de se penser. Descartes niera-t-il qu'elle se perçoive. Mais, si elle ne se perçoit pas, comment sommes-nous informés de son existence, et en quoi cette existence consiste-t-elle du moment qu'elle demeure idéalité pure? Il faut donc qu'elle se pense et qu'elle se perçoive tout à la fois. Mais cela se peut-il? — du moins dans le système de Descartes, car dans celui d'Aristote cela se peut très bien grâce à la doctrine de la matière et de la forme. Une idée pure, comme l'étendue, peut-elle être objet de constatation par les sens? La nature peut-elle réaliser des idéalités. Pourrait-on y trouver, par exemple, des triangles et des cercles? Descartes l'affirme; mais le contraire est évident. On dira que les triangles et les cercles réalisés sont tous imparfaits. Mais un cercle imparfait n'est pas un cercle, parce qu'il ne répond pas à la définition du cercle. On peut mettre l'idée dans la nature à titre de loi; mais l'y mettre à titre d'existence et de chose est une absurdité manifeste, qui pourtant tient une place considérable dans le cartésianisme. Descartes a entrepris de se passer de la sensibilité pour construire théoriquement le monde des phénomènes. Mais tenir de pareilles gageures est impossible. La sensibilité s'impose, non pas comme résultat d'une relation des choses à nous, mais comme élément constitutif des choses elles-mêmes; et alors que devient la doctrine de l'étendue à la fois pure idéalité et substance universelle des corps?

D'autres difficultés sont à signaler. Descartes parle beaucoup de l'étendue et presque pas de la durée ni du temps. Le temps a-t-il donc dans la constitution de l'ordre de la nature en général une importance moindre que l'étendue? Et si l'étendue est la substance des corps, le temps, idéal au même titre et tout aussi intelligible, si intimement mêlé d'ailleurs au drame de l'existence universelle, pourra-t-il être relégué au second plan, et ne devra-t-il pas être considéré, lui aussi, comme étant la substance de quelque chose? Sans doute la dualité de substance dans le monde des corps est impossible; mais, justement, cette impossibilité du partage ne donne-t-elle pas à penser qu'en attribuant la substantialité à

l'étendue le philosophe s'est engagé dans une mauvaise voie? L'analogie voudrait encore, puisque l'étendue est la substance des phénomènes corporels, que la pensée, qui lui est comparable et si semblable en raison de son opposition même, fût la substance des phénomènes intellectuels [1]. Descartes ne songe pas à attribuer à la pensée un rôle pareil [2]. On ne peut l'en blâmer assurément, mais il reste que, par ce côté encore, sa conception de l'étendue manque d'équilibre.

Quant au caractère empiristique de la conception cartésienne de l'espace, il est manifeste. Si l'étendue est, comme le veut Descartes, la substance des corps, elle est matière, et si elle est matière, elle est multiplicité pure et absolue; car la matière, dans son opposition à la pensée, — et c'est par là seulement qu'elle peut se définir, — est essentiellement multiplicité, tandis que la pensée est unité. Les anciens l'avaient bien compris. Leibniz le comprend non moins bien, et il insiste sur l'idée que la matière est « *actuellement* divisée et subdivisée à l'infini ». Du reste, le mécanisme cartésien est par lui-même un principe de division et de dissolution sans fin ni terme. On a dit quelquefois que le mécanisme universel est la condition de l'unité de la nature. C'est une erreur; car l'unité que le mécanisme donne à la nature c'est celle de la loi mathématique par laquelle lui-même est régi, et qui, par conséquent, se retrouve dans tous les phénomènes. Mais l'unité de la loi qui régit les phénomènes ne fait pas l'unité de la nature elle-même. C'est pourquoi Leibniz, voyant la matière indéfiniment divisée et multiple en dépit du mécanisme, ou plutôt par l'effet du mécanisme même, cherche dans la finalité un principe de cohésion, et pour cela crée la monade. D'ailleurs, si l'empirisme de Descartes est évident quant à l'espace, il est plus plus évident encore, s'il se peut, quant au temps, dans sa théorie de la « *création continuée* », où il refuse à la nature le pouvoir de subsister par elle-même seulement deux instants consécutifs; car il

1. C'est ce qu'a bien vu Spinosa qui rétablit le parallélisme en mettant entre nos faits de conscience et la pensée en général le même rapport qu'entre les corps et l'étendue en général. Il est vrai que chez Spinosa l'étendue et la pensée sont, non pas des substances, mais des attributs de la Substance unique et universelle. Mais peu importe ici. L'étendue et la pensée, dans le cartésianisme, doivent avoir même fortune : si la première est substance, il faut que la seconde le soit également.

2. Il l'attribuerait plutôt à l'âme comme « chose qui pense »; mais la chose qui pense et la pensée ne sont pas la même chose, surtout chez Descartes, quoi qu'on en ait dit.

est impossible de dire avec plus de clarté que la durée de chaque existence se crée par morceaux, et par morceaux infinitésimaux.

II. — L'espace de Newton.

Newton considère l'espace comme une capacité sans limites, subsistante en soi ou plutôt en Dieu, réceptacle de tous les corps, mais ayant son être indépendamment d'eux. Leibniz, dans sa correspondance avec Clarke, a réfuté cette doctrine en s'appuyant presque exclusivement sur le principe de la « raison suffisante ». La réfutation est bonne; mais, si l'on veut passer du point de vue empiristique, qui est celui de Leibniz, au point de vue nativistique, on y peut ajouter plusieurs choses utiles, non pas pour prouver définitivement que Newton se trompe, car nul n'en peut douter, mais pour éclairer certains aspects du problème de l'espace que les philosophes ont trop souvent laissés dans l'ombre.

Newton est empiriste; non pas qu'il affirme la division infinie actuelle de l'espace telle que l'empirisme le comporte; car il la nie au contraire, et soutient que « l'espace infini est essentiellement et absolument indivisible : et c'est une contradiction dans les termes que de supposer qu'il soit divisé, car il faudrait qu'il y eût un espace entre les parties que l'on suppose divisées, ce qui est supposer que l'espace est divisé et non divisé en même temps[1] ». Mais, après avoir affirmé ainsi que l'espace n'a point de parties, contraint de s'expliquer à ce sujet, Clarke, son porte-parole, déclare que : « les parties, dans le sens que l'on donne à ce mot lorsqu'on l'applique aux corps sont séparables, désunies, indépendantes les unes des autres et capables de mouvement. Mais... comme dans l'espace infini... les parties, improprement ainsi dites, sont essentiellement immobiles et inséparables les unes des autres, il s'ensuit que cet espace est essentiellement simple et absolument indivisible[2]. » Or il est évident au contraire que l'immobilité et l'inséparabilité des parties n'empêchent pas les parties d'exister. Il y a des parties partout où il y a de la multiplicité, et l'espace est, du moins par son côté empirique, incontestablement multiple. Pourtant la raison que donne Clarke en faveur de l'indivisibilité de l'espace n'est

1. 3e réplique de Clarke, 3.
2. 4e réplique, 12.

pas tout à fait dépourvue de valeur. Il est certain qu'il y a de l'unité dans ce dont les parties sont inséparables, et ceci est déjà une condamnation suffisante de l'empirisme. Mais condamner l'empirisme n'est rien si l'on ne sait pas en sortir. Clarke n'en sort pas. Il se fait de l'espace une conception contradictoire, et il s'y tient avec assurance. Son espace est à la fois empiriquement multiple en tant qu'il a des parties, et empiriquement un en tant que ses parties sont inséparables. Mais l'unité et la multiplicité sont deux contraires qui ne peuvent pas coexister dans le même objet et de la même manière. Que tout ce qui est soit à la fois un et multiple, on ne peut le contester, mais c'est à des points de vue différents. La caractéristique de l'empirisme c'est justement de vouloir faire de l'un avec du multiple et, par conséquent, de tenir l'un et le multiple pour homogènes l'un à l'autre. Nous avons montré ailleurs que c'est là une prétention insoutenable. Newton et Clarke ne parlent pas de donner même nature à l'un et au multiple; ils se contentent de les poser l'un en face de l'autre sans se demander ce que peuvent être leurs rapports. Il est évident que, dans ces conditions, il est impossible qu'ils aient de l'espace une conception satisfaisante. Sans doute l'opposition de l'un et du multiple ne les avait pas frappés beaucoup; mais Clarke note que les parties de l'espace sont inséparables, et il en conclut avec raison que l'espace est indivisible. Or, en fait, cet indivisible se divise. Sous cette forme au moins l'antinomie de l'un et du multiple devait lui apparaître. Comment se fait-il qu'il ne l'ait pas aperçue?

Sa clairvoyance est en défaut sur d'autres points encore. Il conçoit le monde matériel comme un tout fini au sein de l'espace infini, lequel est vide par conséquent dans celles de ses parties où il n'y a point de matière. Or il est clair que le vide absolu c'est l'indétermination absolue. Cependant entre les parties de cet espace parfaitement indéterminé, Newton reconnaît des différences et des oppositions telles que celles du droit et du gauche, du haut et du bas, de l'avant et de l'arrière; et Clarke soutient contre Leibniz, et contre toute raison, que Dieu a placé le monde dans telle région de l'espace, mais qu'il eût pu le placer dans une région différente. Que l'espace, en effet, soit différencié dans toutes ses parties, ce n'est pas nous qui le nierons, et même nous pensons pouvoir montrer bientôt comment il peut l'être; mais ce n'est que dans le nativisme que des différenciations dans l'espace peuvent se comprendre. Chez Newton

les parties de l'espace ne diffèrent les unes des autres que par les positions qu'elles occupent en lui. Mais comment peut-on dire que deux parties de l'espace s'opposent par leurs situations alors qu'en elles-mêmes elles sont indiscernables? Pour s'opposer il faut être deux, et pour être deux il faut n'être pas le même intrinsèquement. Il faut même différer radicalement et à tous égards, puisque, si l'on ne différait qu'en partie, on serait deux par où l'on diffère, un par où l'on est le même, ce qui est absurde. Le vide absolu et la différence des lieux que Newton associe dans sa conception de l'espace sont donc en réalité incompatibles.

Une première conséquence de cette indétermination absolue de l'espace c'est que le mouvement y sera impossible, parce que tout mouvement implique une direction, et qu'il ne peut y avoir de directions dans un espace supposé indéterminé. Dira-t-on que, si la direction d'un mouvement ne peut pas se déterminer par rapport à l'espace lui-même, tout pur et parfaitement vide, puisqu'un tel espace n'admet point de régions qui soient distinguables les unes des autres, elle peut se déterminer par rapport aux directions de mouvements différents? Mais cette solution est encore inacceptable. Considérons en effet dans l'espace deux mouvements seulement, et faisons-y par la pensée le vide absolu pour tout le reste. On ne peut pas dire que ces deux mouvements se déterminent l'un l'autre en direction, car, pour déterminer autre chose, il faut être soi-même quelque chose, et l'être indépendamment de ce qu'on détermine. Si un terme A n'est que par un terme B, il est impossible que A engendre B, car il faudrait pour cela que B l'eût auparavant engendré lui-même. Et il ne servirait à rien d'alléguer que *auparavant* ici n'a pas de sens, les deux termes A et B pouvant être donnés simultanément; car, à défaut d'antériorité chronologique, il y a toujours une antériorité logique de ce qui engendre à l'égard de ce qui est engendré; de sorte que, dans la supposition faite ici, chacun des deux termes A et B devrait être considéré comme, logiquement au moins, antérieur à l'autre, ce qui est absurde. Au lieu de deux mouvements prenons-en trois, quatre, un nombre quelconque, ce nombre fût-il indéfiniment croissant, ce sera toujours la même chose. Par conséquent, supposer l'espace donné antérieurement, ne fût-ce que d'une antériorité logique, aux phénomènes qui nous apparaissent comme se déployant dans son sein, c'est se mettre dans l'impossibilité de comprendre comment se produit la direction d'un mouve-

ment quelconque, et par suite l'existence de ce mouvement lui-même.

Bien d'autres difficultés encore sont à signaler. Les corps, selon Newton et Clarke, baignent dans l'espace qui les contient. Leur théorie de l'espace impose cette conception, mais en même temps elle la rend inintelligible. Dira-t-on qu'un corps baigne dans la partie de l'espace qu'il occupe? Ce serait dire qu'il baigne dans son étendue propre, ce qui n'a aucun sens. Dira-t-on qu'il baigne dans tout le reste qu'il n'occupe pas? C'est impossible, car un corps ne baigne que là où il est, et dans toute la portion de l'espace qu'il n'occupe pas le corps n'est pas. Newton ne prend pas garde à la difficulté que cependant Héraclite avait signalée vingt siècles avant lui en disant : « On ne se baigne pas deux fois dans le même fleuve »; à quoi il faut ajouter qu'on ne se baigne pas même une seule fois, attendu qu'il n'y a pas de fleuve du tout, le fleuve n'étant fleuve qu'à la condition d'être un, et le fleuve n'étant pas un puisque tout est multiple. Telle est la vraie logique de l'empirisme, reconnue par les anciens, rejetée par les modernes parce que sophistique, disent ceux-ci, en réalité parce que trop embarrassante pour des gens à qui manquent la droiture et le courage intellectuels. Il faut le fleuve pour qu'on s'y baigne, et, si le fleuve existe, on pourra s'y baigner réellement autant de fois qu'on voudra. Il faut l'espace pour que les corps y prennent place, et dans l'empirisme l'espace disparaît comme le fleuve lui-même. Comment donc l'un et l'autre se retrouveront-ils? Zénon posait le même problème, en réalité dans ses quatre arguments, mais surtout dans la *Flèche*. Un corps, disait-il, ne peut se mouvoir que dans un espace plus grand que lui-même : or l'espace qu'un corps occupe ne peut être plus grand que lui. C'est exactement la pensée d'Héraclite. Mais Héraclite se trompe, et Zénon avec lui. Il est très vrai qu'un corps ne peut se mouvoir que dans un intervalle plus grand que lui-même; mais c'est bien dans un intervalle plus grand que lui-même qu'un corps se meut; et, cet intervalle, il l'occupe tout entier *en tant qu'il se meut*, parce que, s'il n'en occupait qu'une partie, cette partie serait nécessairement réduite à ses dimensions propres, et que dans un intervalle qui n'est que celui de ses dimensions propres un corps ne peut se mouvoir. De même un corps immobile n'est dans l'espace universel qu'à la condition de l'occuper entièrement d'une certaine façon, attendu que, s'il n'en occupe qu'une partie, il est dans cette

partie et non dans l'espace. Mais pour que l'intervalle puisse être occupé tout entier par le corps en mouvement il faut qu'il soit un et indivisible; pour que l'espace universel puisse être occupé en totalité par le corps immobile, il faut de même qu'il soit un et indivisible; car s'il comportait des divisions, comme ces divisions nécessairement iraient à l'infini, le corps ne pourrait les totaliser pour lui-même, ni par conséquent occuper l'espace tout entier. Ainsi un corps, *en tant qu'il est dans l'espace*, — non autrement, — est adéquat à l'espace total. Et que l'on ne dise pas que cette occupation de l'espace total par tous les corps à la fois est impossible parce que la loi d'impénétrabilité s'y oppose. En eux-mêmes, dans la complexité de leur nature à la fois une et multiple, les corps sont en effet impénétrables les uns aux autres; mais ce n'est pas ainsi que nous avons à les considérer maintenant. Si chacun d'eux est adéquat à l'espace total, ce n'est pas en tant que chacun d'eux est un et multiple à la fois, mais uniquement en tant qu'il est un; car chacun d'eux, en tant qu'il est un, est idée pure, et l'espace aussi, dans son unité, est idée pure; et, si les corps ne se pénètrent pas, les idées pures se pénètrent très bien, parce que c'est la multiplicité seule qui donne lieu à l'antitypie. Ainsi les corps peuvent être dans l'espace à la condition qu'ils soient uns et que l'espace soit un également. C'est du reste uniquement en tant qu'uns qu'ils appartiennent à l'espace, — ou que l'espace leur appartient, car l'un est aussi vrai que l'autre. — Mais, comme leur unité leur est essentielle, comme elle est leur être même envisagé sous un certain aspect, on peut dire qu'ils sont dans l'espace, non pas en un certain sens ni jusqu'à un certain point, mais réellement et absolument. Et, parce que l'espace de son côté est un en même temps qu'il est multiple, on peut dire que ce qui est dans l'espace est dans tout l'espace, bien qu'il soit localisé en quelqu'une de ses parties. De même le mouvement n'est possible qu'à la condition que ce qui se meut occupe entièrement, mais idéalement, l'intervalle où il se meut, ce qui suppose l'unité de ce mouvement et l'unité de l'intervalle où il se produit. C'est ainsi que les faits les plus patents et les plus simples demeurent incompréhensibles à qui repousse les idées, parce que les idées jouent un rôle considérable dans la structure des faits eux-mêmes. On peut et l'on doit s'abstenir de métaphysique tant que l'on ne cherche qu'à établir les rapports des phénomènes ; c'est ce que fait la science. Mais si l'on ne se contente

pas de prendre les phénomènes comme des données brutes qu'il faut accepter sans les comprendre, si l'on pense que ce qui est ne peut manquer d'être rationnel en soi, le recours à la métaphysique est indispensable.

Enfin on demandera comment, identifiant l'espace au vide pur et simple sous des dimensions infinies[1], Newton et Clarke peuvent le concevoir, car c'est bien le moins que l'on conçoive ce que l'on affirme. Quand il s'agit du vide fini on peut avoir l'illusion d'une conception effective, parce que pour un tel vide il y a des parois qui permettent de se représenter quelque chose; mais dans l'espace infini qui n'a point de parois qu'y a-t-il où l'imagination puisse se prendre? Pourtant il est sûr que l'on ne conçoit rien sans imaginer.

On demandera encore comment peuvent se comprendre les rapports de l'espace newtonien avec les étendues des corps qui prennent place en lui. Faut-il ne voir dans l'une de ces étendues qu'une portion de l'espace lui-même? C'est impossible, car les corps se déplacent, et dans leur mouvement ils emportent avec eux leur étendue, ce qui suppose que celle-ci, tout en étant dans l'espace, subsiste indépendamment de lui. Du reste, si l'espace constituait les corps quant à leurs étendues, il faudrait lui attribuer un caractère dynamique tout à fait contraire à la conception purement statique que s'en fait Newton; ou plutôt il faudrait le considérer comme statique et dynamique à la fois, dynamique dans celle de ses parties qu'occupe le monde des corps, statique dans tout le reste, puisque hors du monde des corps il n'y a point pour lui d'action à exercer, et qu'un dynamisme qui n'agit pas, n'est pas un dynamisme. A cela on peut ajouter que, si l'espace fait l'étendue des corps, il ne fait pas leur matière, et que cette matière a une autre nature et une autre origine. Mais alors l'étendue n'est donc pas constitutive de la matière elle-même? La matière peut se concevoir inétendue? Pour toutes ces raisons, il faut renoncer à l'idée que l'étendue d'un corps ne soit rien de plus que la portion d'espace qu'il occupe : les corps auront leur étendue propre, et cette étendue sera dans l'espace. Mais comment ne pas voir ce qu'il

1. Clarke dit (4e Réplique, 9) « que l'espace est sans corps mais que cependant il y a en lui quelque chose car Dieu y est présent» . On conviendra que c'est une singulière façon de remplir le vide de l'espace que d'y mettre la présence de Dieu.

y a d'absurde dans ce dualisme de l'espace et des étendues? D'abord, quel besoin les corps, étendus en vertu d'une loi de leur nature propre, ont-ils d'un espace extérieur à eux et subsistant en Dieu, comme le dit Clarke, pour les contenir? Ils se rapprocheront; leurs étendues en se juxtaposant ne suffiront-elles pas à former l'espace? Si cependant on tient à les introduire dans un espace différent d'elles, comment les y introduira-t-on? Mettre de l'étendue pleine et limitée dans de l'étendue vide et infinie, cela a-t-il un sens; et n'est-il pas évident que ceux qui l'entendent ainsi sont dupes de leur imagination, se fondant sur ce que l'on peut remplir de matières solides ou liquides un vase dit *vide* parce qu'il ne contient que de l'air, pour penser qu'on peut verser de même dans le vide universel et absolu? Le sens commun n'hésite pas à mettre l'espace avant les corps, en dehors d'eux, et à le prolonger au delà de la région qu'ils occupent; à mettre le temps avant et après les événements comme une sorte de lit dans lequel coule et passe le torrent qu'ils forment; mais la raison dit que l'espace et les corps, le temps et les événements n'ont point d'être à part les uns des autres et sont rigoureusement coextensifs.

La conception newtonienne de l'espace laisse, on le voit, beaucoup à désirer. Cette conception pourtant est inévitable dans l'empirisme. Ceux même des empiristes qui la condamnent y sont ramenés par la force des choses. Leibniz qui la combat avec une certaine vivacité de ton y retombe; Kant de même, ainsi que nous l'allons voir, et de même encore tous ceux qui, depuis une cinquantaine d'années, ont traité de l'espace sans parvenir à se dégager du préjugé empiristique. Il y aura lieu de montrer plus tard comment on y peut échapper.

III. — L'espace chez Leibniz.

La doctrine de Newton relativement à l'espace peut se résumer dans les trois propositions suivantes :

1° L'espace est vide et infini; il est le contenant du monde des corps, lequel est fini, et ce monde le fait plein dans une certaine partie de lui-même.

2° L'espace est différencié de par sa nature propre en toutes ses parties, c'est-à-dire qu'il y a en lui du haut et du bas, du droit et

du gauche, de l'avant et de l'arrière, des directions, des distances plus ou moins grandes de partie à partie, etc.

3° L'espace est le *sensorium* de Dieu, c'est-à-dire que c'est par l'espace que Dieu est présent au monde.

Leibniz rejette ces trois thèses. L'espace, d'après, lui n'est pas vide : on ne peut là-dessus que lui donner raison. Malheureusement, il ajoute, ou du moins toutes les considérations qu'il expose impliquent la thèse contraire : l'espace est plein. Il eût mieux fait de s'en tenir à la contradictoire; car la logique nous apprend que deux propositions contraires peuvent être fausses ensemble, et c'est ici le cas, croyons-nous. Poser le vide et le plein en opposition l'un avec l'autre, et mettre les gens en demeure de choisir entre ces deux termes, c'est avoir dans l'esprit que le vide est où il n'y a rien, le plein, où il y a quelque chose. Mais ce *où il n'y a rien*, suivant Newton, *où il y a quelque chose*, suivant Leibniz, est une *chose*, car dans ce qui n'est pas une chose il n'y a pas lieu de dire qu'il n'y a rien; et c'est une chose qui a sa réalité en soi sans être remplie, ou indépendamment de ce qui la remplit. Une chose qui se caractérise par la propriété d'être vide ou pleine est une capacité. Celle dont il s'agit en ce moment est ce que l'on nomme l'espace. Voici donc Leibniz et Newton d'accord, implicitement au moins, sur cette proposition qui peut être fausse, qui l'est, mais qui est au fond de toutes leurs discussions sur le plein et le vide, qui peut-être même en est la base, que l'espace est une capacité infinie qui reçoit des corps, en quantité limitée selon celui qui admet le vide, illimitée selon celui qui le rejette.

Leur accord va plus loin, et jusqu'à l'identité. Ce qui les oppose l'un à l'autre c'est, sans parler du rapport de l'espace à la nature divine, que pour Newton l'espace est à la fois vide et déterminé par lui-même, tandis que pour Leibniz il est plein, mais indéterminé par lui-même et déterminé seulement par les corps qui le remplissent. En fait, une discussion de ce genre est sans fondement aucun, car les deux thèses ainsi opposées sont également et corrélativement contradictoires elles-mêmes. L'espace de Newton ne peut être déterminé du moment qu'il est vide; celui de Leibniz ne peut être que vide du moment qu'il est indéterminé. Le vide et l'indétermination s'impliquent, ou plutôt c'est la même chose sous deux noms différents. Le vide c'est la forme spatiale du néant; l'indétermination c'est le néant lui-même, car pour qu'on ne puisse absolument rien

dire d'une chose il faut que cette chose ne soit absolument rien. Que nos deux auteurs se mettent donc d'accord chacun avec soi-même; ils seront ensuite d'accord entre eux.

L'antécédence logique, ou, si l'on veut, l'indépendance quant à son être, de l'espace à l'égard des corps, est incontestable, et d'ailleurs formellement reconnue chez Newton. En ce qui concerne Leibniz on pourrait être tenté davantage d'en douter. Elle s'accuse cependant chez lui avec force de plusieurs manières, et d'abord dans le fait qu'il distingue, qu'il oppose même l'espace et l'étendue des corps. Pour que l'espace n'eût point d'être en dehors des corps, il faudrait qu'il fût l'étoffe dans laquelle l'étendue des corps est découpée; autrement il sera toujours pour les corps un réceptacle. Cette condition nécessaire est du reste suffisante; car il serait incompréhensible que l'étoffe dont l'espace est fait servit pour partie à constituer les corps quant à leur étendue, et pour le reste, à ne rien constituer du tout. Nous trouverions donc par là dans l'espace, non pas le plein, mais l'absence de vide. Leibniz est fort éloigné de l'entendre ainsi : « Il paraît, dit-il, qu'on [Clarke] confond l'immensité ou l'étendue des choses avec l'espace selon lequel cette étendue est prise. L'étendue infinie n'est pas l'immensité de Dieu; l'espace fini n'est pas l'étendue des corps (en totalité)[1]. » La raison de cette opposition de nature entre l'espace et l'étendue c'est que, « si l'espace occupé par un corps est l'étendue de ce corps, c'est chose absurde, puisqu'un corps peut changer d'espace mais qu'il ne peut point quitter son étendue[2] ». Il est impossible de dire plus clairement que l'espace ou la place, et l'étendue d'un corps sont détachables l'un de l'autre. Dès lors on demandera où est la différence entre l'espace de Leibniz et celui de Newton.

La différence, répondra Leibniz, c'est que chez Newton toutes les situations de l'espace sont indifférenciées les unes à l'égard des autres, quoique Newton prétende le contraire, tandis que chez moi la différenciation est réelle, et donnée à chaque partie de l'espace par le corps qui l'occupe[3]. Mais cette différenciation de l'espace par son contenu est impossible pour plus d'une raison.

1. 5e écrit, 46.
2. *Ibid.*, 39.
3. « Les parties de l'espace sont déterminées et distinguées par les choses qui y sont.... Mais l'espace pris sans les choses n'est rien de déterminant, et même il n'est rien d'actuel. » (5e écrit, 67).

D'abord les places sont déterminées dans l'espace les unes par les autres, puisqu'elles sont corrélatives entre elles, et que même elles ne sont que corrélations. Leibniz ne contestera pas ce point, lui qui veut les places et l'espace total purement idéaux. Alors que sert-il de faire intervenir les corps pour les déterminer?

De plus, le contenu d'une partie de l'espace variera nécessairement puisque les corps se déplacent. Si ce contenu détermine comme place la partie qu'il occupe, la place variera avec lui. Or une place est invariable par essence; car une place qui n'est pas la même place n'est pas une place. Les choses peuvent changer de place, mais les places ne changent pas, et c'est la condition pour qu'on puisse dire que les choses changent de place. Voici donc l'essentiellement mobile, — car telle est chez Leibniz la condition des corps, — déterminant l'essentiellement immobile. Et voici les corps, qui ne sont en soi que des groupements de qualités sensibles sans rien de spatial, puisque Leibniz tient pour hétérogènes l'espace et l'étendue, apportant à l'espace des différences d'ordre évidemment spatial. A quoi l'on peut ajouter que, si l'espace n'a pas de détermination avant que les corps lui en apportent, il n'en aura jamais, parce qu'un espace constitué indépendamment des corps, comme Leibniz le suppose, n'a rien à recevoir des corps pour compléter sa nature qui n'a pas besoin d'être complétée. Donc l'espace, indéterminé avant les corps, demeure indéterminé après. Les corps viennent trop tard; et leur présence n'est pour l'espace qu'un accident qui ne modifie pas plus sa nature que le fait d'avoir endossé un vêtement noir ou un vêtement gris ne modifie le caractère d'un homme. Mais, dira-t-on, l'espace indéterminé n'est rien. — Sans doute, et c'est une raison de plus pour que les corps soient impuissants à le déterminer; car on peut déterminer ce qui est, non ce qui n'est pas.

Ainsi il est inutile de compter sur les corps occupant les places pour déterminer ces places et l'espace avec elles. L'espace, par conséquent, n'est pas seulement pareil chez Leibniz et chez Newton, il est le même, puisque deux indéterminés absolus, à supposer qu'ils soient quelque chose, sont identiques. Dès lors toutes les objections que Leibniz oppose à Clarke, et celles que nous y avons ajoutées, vont retomber sur Leibniz lui-même. Son argument tiré de l'impossibilité des indiscernables, argument excellent d'ailleurs, est le premier à se retourner contre lui. Il n'admet pas que Newton mette

l'espace avant les choses. « L'uniformité de l'espace, dit-il, fait qu'il n'y a aucune raison, ni interne ni externe, pour en discerner les parties et pour y choisir. Car cette raison externe de discerner ne saurait être fondée que dans l'interne; autrement c'est choisir sans discerner [1]. » Quant à lui, il met l'espace après les choses. Mais l'espace après les choses, tel du moins qu'il le conçoit, n'est pas moins indéterminé que l'espace avant les choses; et si dans celui-ci il y a impossibilité de choisir pour assigner des places, dans celui-là il est impossible de discerner les unes des autres les places assignées.

Clarke avait dit que « si le monde a une étendue bornée il peut être mis en mouvement par la puissance de Dieu (au sein de l'espace infini [2]) ». Leibniz repousse l'idée qu' « un univers matériel fini pourrait se promener dans l'espace [3], parce que ce serait, dit-il, *agendo nihil agere* ». Mais peut-il nier que les corps s'y promènent; et quand il dit que « les choses en gardant leur étendue ne gardent pas leur espace », cela ne revient-il pas à dire que les corps promènent leurs étendues en des lieux différents?

Il est vrai que le mouvement d'un corps peut se déterminer par son changement de relations avec d'autres corps, si ces derniers sont supposés immobiles, et même s'ils ne le sont pas, ce qui n'est pas possible pour l'univers total, fût-il fini. Mais alléguer cette raison c'est déplacer la question, non résoudre la difficulté; car, si l'univers total ne peut se mouvoir dans l'espace, comment se fait-il que les corps le puissent, puisque la possibilité du mouvement de chaque corps pris à part entraîne évidemment celle du mouvement de l'univers total? Leibniz à cela répondrait peut-être que dans la pensée de Clarke l'univers est fini, tandis que dans la sienne il est infini, et que c'est de son point de vue, non de celui de Clarke, qu'il faut raisonner. Mais peu importe ici que l'espace soit fini ou infini. Leibniz conçoit l'espace comme indifférencié, du moins en lui-même. Cela suffit, comme il le dit, parlant de l'univers total, pour y rendre le mouvement impossible, aussi bien celui des corps que celui de l'univers.

C'est que, si l'espace newtonien est vide, l'espace leibnizien l'est tout autant. « L'espace, dit Leibniz, n'est autre chose qu'un ordre ou rapport, et n'est rien du tout sans les corps que la possibilité d'en

1. 4e écrit, 18.
2. 4e réplique, 13.
3. 5e écrit, 52.

mettre.[1] » Mais alors l'espace c'est le vide, car quelle est la chose qu'on peut qualifier de « possibilité de mettre des corps », sinon le vide relatif ou absolu? Et c'est aussi une capacité, exactement comme chez Clarke. Dira-t-on que l'expression là a trahi la pensée de Leibniz? Mais pas du tout. Leibniz reconnaît que les corps se meuvent dans l'espace; c'est donc que l'espace les contient. Quant à dire qu'un système de rapports peut constituer une possibilité de mettre des corps, c'est une proposition à laquelle il est impossible d'attacher un sens quelconque. Un rapport est une idée générale et abstraite. Qu'un système de telles idées puisse contenir la raison de l'existence positive d'un corps, et surtout lui servir de cadre et de réceptacle, c'est une pensée qui ne peut assurément venir à l'esprit de personne. La définition que Leibniz donne de l'espace nous ramène donc au vide. Sans doute il y a un vide que la doctrine de Leibniz exclut réellement; c'est celui des atomistes, l'absence de corps entre des corps. Mais le vide n'est pas seulement où les corps manquent, il peut encore se retrouver dans le plein absolu. Du moment où l'on fait de l'espace autre chose que l'étendue même des corps l'espace prend nécessairement le caractère du vide, car en lui les corps se meuvent, et, considéré, à part d'eux, — ce qui est toujours permis, ou bien l'esprit n'a plus droit à l'abstraction, — c'est un contenant, et un contenant vide. Peu importe que l'espace soit toujours occupé dans toutes ses parties. Il est vide par essence et plein par accident, sans qu'il y ait en cela aucune contradiction, attendu qu'il reste vide alors même qu'il est complètement rempli. Le vide des atomistes a, dans ce cas, disparu; mais le *vide essentiel* subsiste. Ceux qui discutent la question du plein et du vide ont toujours en vue le vide des atomistes; et, quelque parti qu'ils prennent au sujet de ce dernier, ils admettent toujours, implicitement au moins, le vide essentiel; parce qu'il faut nécessairement supposer celui-ci pour avoir à se demander s'il est rempli ou non. Tel est le cas de Leibniz opposant au vide de la thèse newtonienne le plein de la sienne. Newton est vacuiste deux fois en ce qu'au vide essentiel de l'espace contenant il ajoute le vide accidentel résultant de l'absence de corps. Leibniz ne l'est qu'une fois, puisqu'il s'en tient au vide essentiel, mais ç'en est assez pour que sa doctrine soit condamnable, même à ses propres yeux.

1. 3e écrit, 5.

L'espace newtonien et l'espace leibnizien se ressemblent, on le voit, comme deux frères. Il y a pourtant entre eux une différence que Leibniz juge capitale et qui doit tout sauver, c'est que le premier est réel, et le second, idéal. Nous croyons, au contraire, qu'il n'y a là qu'une illusion.

On dira que l'espace leibnizien ne saurait être vide s'il n'existe pas et s'il est une idée. Il semble, en effet, que le reproche de vacuité ne puisse tomber que sur un espace existant : une idée n'est ni pleine ni vide. Sans doute il serait absurde d'attribuer à un espace idéal ce que nous avons appelé le vide accidentel; mais le vide essentiel, en lui-même et partout, même chez les philosophes qui comme Newton réalisent l'espace, est une idée non une chose. Une boîte est pleine de cailloux : je dis qu'elle est vide, non pas seulement dans les interstices qu'il y a entre les cailloux, car ces interstices sont pleins d'air; non pas dans les interstices qui existent entre les molécules de l'air, lesquels peuvent encore être remplis; non pas même dans les interstices derniers où décidément il n'y aurait rien, mais dans son contenu tout entier y compris les cailloux et l'air. Car le fait qu'il y a en cette boîte de l'air et des cailloux ne change pas sa nature; et si tout ce qu'il y a de plein en elle est la plénitude de quelque chose qui n'est pas elle-même, il ne reste pour elle que le vide absolu. Seulement ce vide est idéal, non pas assurément à la manière des idées de Platon, mais comme toutes les conceptions limites auxquelles donne lieu pour l'esprit le besoin d'achever une expérience inachevable. Si donc on vient dire que le vide essentiel de l'espace leibnizien est d'une autre nature que celui de l'espace newtonien parce que celui-ci est réel tandis que l'autre est idéal, il sera facile de répondre qu'ils sont aussi idéaux l'un que l'autre, attendu que ce que nous venons de dire de la boîte de cailloux s'applique parfaitement à l'espace de Newton. Par conséquent, idéaliser le vide de l'espace leibnizien ne sert à rien et ne change rien à la nature des choses. Une fois de plus Newton et Leibniz se rejoignent, tout en proclamant, l'un l'espace réel, l'autre l'espace idéal.

Du reste, comment pourrait-on croire que l'espace newtonien soit purement existant, pas du tout idéal; l'espace leibnizien purement idéal, pas du tout existant? L'homme est à la fois sensibilité et intelligence, et il n'est pas double. Il est donc impossible qu'il perçoive avec ses sens sans que sa pensée intervienne, ou qu'il

pense sans se représenter rien. Tout ce qu'il pense est par conséquent sensible en même temps qu'idéal, tout ce qu'il perçoit, idéal en même temps que sensible; et ce qu'il pense et perçoit c'est ce qui est. Les idées donc ne vivent pas en marge de l'existence : elles pénètrent l'existence et elles en sont pénétrées. Tout idéal est un idéal-réel, tout réel, un réel-idéal. Dès lors c'est dire peu de chose que d'opposer l'idéalité de l'espace leibnizien à la réalité de l'espace newtonien. Et ce peu pourrait bien n'être pas à l'avantage de Leibniz. Chez les deux auteurs l'espace sert de carrière aux mouvements des corps, et, par conséquent, de réceptacle à ces mêmes corps : — c'est une nécessité à laquelle on n'échappe pas. Pour remplir cet office mieux vaut encore, ce semble, un espace qui existe qu'un espace qui n'existe pas. Un mouvement réel se produisant dans un espace réel mais vide est une absurdité. Un mouvement réel se produisant dans un espace également vide mais idéal, — idéal ici voulant dire imaginaire, — a toute l'absurdité du précédent, à laquelle il ajoute quelque chose qui ressemble un peu au ridicule de la *chimæra bombinans*.

L'idéal et le réel sont inséparables, mais Leibniz, qui s'inspire de Descartes beaucoup plus que d'Aristote, ne l'entend pas ainsi. Quand il dit que l'espace est idéal, il parle d'une idéalité pure. Cela peut-il se comprendre? Idéal, un espace dans lequel les corps se meuvent! On dira peut-être que le mouvement aussi est idéal, que les corps mêmes sont idéaux; et il y a là une vérité. Mais l'idéalité ainsi entendue c'est l'idéalité au sens de Berkeley, et l'idéalité au sens de Leibniz est tout autre. Une idée, pour Leibniz, c'est un intelligible pur. Dès lors notre question reparaît : comment dans un espace idéal peut-il y avoir des corps et des mouvements de ces corps?

Il est vraisemblable que Leibniz n'eût pas accepté la question ainsi posée, qu'il eût nié le rapport de contenance trop évidemment incompatible avec l'idéalité de l'espace telle qu'il la conçoit. Il faudrait donc renoncer ou à l'idéalité ou au rapport de contenance. Le rapport de contenance c'est le point de vue du sens commun, c'est l'évidence sensible, c'est la structure même du système de nos perceptions. Pouvons-nous abandonner cela en faveur d'une thèse philosophique? Qu'on interprète, qu'on épure même nos conceptions, fussent-elles des plus fondamentales, rien de mieux, mais on n'a pas le droit de les détruire. Nier que les corps soient *dans* l'espace afin de pouvoir faire de l'espace une idée pure, c'est aller contre

l'évidence; d'abord parce que le mot *espace* désigne dans la pensée de tous les hommes l'étendue universelle, et que dans l'étendue universelle sont manifestement comprises les étendues particulières; ensuite, parce que l'espace est quelque chose, non seulement pour notre esprit mais aussi pour nos sens. Et prétendre le réduire à l'idéalité pure, de sorte qu'on ne puisse plus voir en lui d'étendues ni de mouvements, ce n'est pas le définir ni l'expliquer, c'est le construire, c'est créer un espace à soi en laissant de côté l'espace de tout le monde. Or, pour qui prétend traiter de la nature de l'espace, c'est la notion que tout le monde se fait de l'espace qui seule est à interpréter.

Il y a du reste contradiction à vouloir, comme le fait Leibniz, faire de l'espace un idéal, et en même temps le rendre coextensif au monde des corps. Un idéal c'est un intelligible, donc une raison. Mais, si l'espace est une raison, il déborde forcément les choses; car les choses n'existent qu'à la condition d'être représentées, tandis que les raisons peuvent être, et souvent sont en elles-mêmes sans être pour nous. C'est la conscience du sujet qui fait surgir les choses, qui les conditionne et qui les crée. Cette même conscience fait surgir aussi la connaissance des vérités de l'arithmétique et de la géométrie, mais non pas ces vérités elles-mêmes. Ici il n'y a plus création, mais simplement découverte. Si donc le contenu de notre conscience est fini, et c'est ce qui n'est pas douteux, même s'il y a du vrai, comme nous le croyons dans la théorie leibnizienne des « petites perceptions », il faudra reconnaître que le monde des corps n'est pas adéquat à l'espace.

Voyons pourtant comment Leibniz entend l'espace idéal.

Si l'on considère plusieurs coexistants ACDE, que l'un de ces cœxistants, A par exemple, vienne à disparaître et soit remplacé par un autre, B, sans que rien soit changé dans l'ensemble CDE, on dira que B occupe la *place* de A. Expliquer ce que c'est qu'une place serait difficile ou impossible; mais Leibniz, à l'imitation d'Euclide, pense pouvoir se faire entendre suffisamment en définissant ce que c'est que *la même place*. Quant à l'espace, il est « ce qui comprend toutes les places », c'est-à-dire l'ensemble qu'elles forment; de sorte que l'idée de l'espace ne se rapporte nullement aux choses mêmes, mais seulement à leurs situations[1].

1. « Enfin espace est ce qui résulte des places prises ensemble. Et il est bon ici de considérer la différence entre la place et entre le rapport de situation

Ici, une première observation. Un ensemble ACDE est donné, le terme A disparaît, les autres termes demeurant les mêmes, et il est remplacé par le terme B : on dit alors que B a pris la place de A. C'est juste, mais à une condition, c'est que le rapport entre les termes ACDE soit un rapport d'espace; car, s'il était d'autre nature, comme il arrive lorsque, par exemple, dans une administration, un employé est remplacé par un autre, on ne pourrait plus parler de place, sinon en un sens métaphorique. Ainsi les places présupposent l'espace. Leibniz dit expressément le contraire dans le texte que nous venons de citer, puisqu'il définit l'espace « ce qui résulte des places prises ensemble ». Ainsi sa thèse suppose l'antécédence de l'espace par rapport aux places, et il affirme l'antécédence des places par rapport à l'espace.

Nous remarquerons ensuite qu'il n'y a rien chez Leibniz dans l'idée d'espace qui se rapporte à l'étendue. L'espace c'est la place qu'occupe une étendue, mais ce n'est rien d'extensif en soi. C'est uniquement « un ordre des situations, ou selon lequel les situations sont rangées[1] ». Cette exclusion de l'étendue, de tout rapport même à l'étendue, dans la notion que Leibniz se fait de l'espace est étrange. Une place est la place de quelque chose, et de quelque chose d'étendu. Comment ce qui est la place de quelque chose d'étendu peut-il ne participer en rien à la nature de l'étendue? — C'est, dira Leibniz, qu'une place n'est qu'une idée. — Mais, s'il n'y avait pas d'étendues, il n'y aurait pas de places. Il est donc impossible de séparer tout à fait l'idée de place et l'idée d'étendue, bien qu'il faille reconnaître qu'elles sont distinctes. Puis, dans les places, il y a des étendues, l'ordre des places est donc en même temps un ordre des étendues; dès lors l'espace peut-il n'avoir rien de commun avec l'étendue? S'il en était ainsi, les étendues pourraient se ranger comme n'importe quoi; or elles ont une manière de se ranger qui

qui est dans le corps qui occupe la place. Car la place d'A et de B est la même; au lieu que le rapport d'A aux corps fixes n'est pas précisément et individuellement le même que le rapport de B (qui prendra sa place) aura aux mêmes fixes; et ces rapports conviennent seulement. Car deux sujets différents comme A et B ne sauraient avoir précisément la même affection individuelle; un même accident individuel ne se pouvant point trouver en deux sujets, ni passer de sujet en sujet. Mais l'esprit, non content de la convenance, cherche une identité, une chose qui soit véritablement la même, et la conçoit comme hors de ces sujets; et c'est ce qu'on appelle ici place et espace. Cependant cela ne saurait être qu'idéal, contenant un certain ordre où l'esprit conçoit l'application des rapports. » 5e écrit, 47.

1. 5e écrit, 104.

tient à leur nature propre, et qui diffère de l'ordre dans lequel se rangent des nombres, des états de conscience, enfin tout ce qui n'est pas elles. Du reste, un ordre qui est l'ordre de n'importe quoi n'est pas un ordre, parce qu'il est impossible qu'un ordre ne tienne en rien à la nature des choses ordonnées, à moins qu'il ne s'agisse de l'ordre tout à fait abstrait des nombres. Ajoutons que Leibniz lui-même trahit sa thèse lorsqu'il dit qu' « ils (les hommes) considèrent que plusieurs choses existent à la fois, et ils y trouvent un certain ordre de coexistence, suivant lequel le rapport des unes et des autres est plus ou moins simple. C'est leur situation ou distance [1] ». D'abord situation et distance ne sont pas la même chose, car il y a dans l'idée de situation quelque chose qui se rapporte à l'orientation ou à la direction, et qui ne se retrouve pas dans l'idée de distance. Puis, comment comprendre qu'il y ait des distances dans l'espace, si l'espace n'a rien de la nature de l'étendue? Sans doute une distance est un rapport, mais c'est un rapport d'*étendue*; il est donc impossible que la distance existe où l'étendue n'est pas. Leibniz oppose encore à « l'immensité ou l'étendue des choses l'espace selon lequel cette étendue est prise [2] ». *Cette étendue est prise selon l'espace* : quel sens cela peut-il avoir si l'étendue est constituée indépendamment de l'espace, et si l'espace n'est rien que la place où elle réside. C'est pourtant tout ce que dit Leibniz au sujet des relations de la place et de l'étendue.

Leibniz veut que l'espace soit un « rapport », et il ne peut être que cela, en effet, du moment qu'il est une idée pure. Mais l'espace comporte deux catégories de rapports, situations et distances [3]. Or Leibniz parle une fois en passant, comme par hasard, des rapports de distance, et s'en tient de fait aux rapports de situation. Les rapports de distance ont pourtant à entrer en ligne de compte, car on ne peut pas poser des places sans envisager des distances entre les places. Mais comment éliminer l'étendue de quelque chose où l'on reconnaît des distances? L'effort que fait Leibniz pour constituer l'idée d'espace indépendamment de toute considération d'étendue est donc vain, et le genre d'idéalité qu'il attribue à l'espace est impossible. Il définit l'espace par les places; mais les places

1. 5e écrit, 47.
2. *Ibid.*, 46, texte déjà cité.
3. Leibniz dit « *ou* distances » dans l'avant-dernier des textes que nous venons de citer.

entraînent les distances, les distances impliquent les étendues, les étendues supposent les corps; de sorte que, non seulement dans toute partie de l'espace il y a des corps, ce que Leibniz d'ailleurs est loin de contester, mais encore l'idée de corps et l'idée d'espace sont connexes, si bien qu'on ne peut concevoir le corps sans l'espace ni l'espace sans le corps. Oui, l'espace est un rapport, mais un rapport qui, comme tous les rapports, n'est rien en dehors des termes qu'il unit. On peut accorder à Leibniz l'idéalité de l'espace; c'est, du reste, un point sur lequel nous nous sommes expliqué déjà; mais ce que nous ne lui accorderons pas c'est la séparabilité, même purement idéale, de l'espace et des étendues, qui ramène ce *vide essentiel* dont il a été parlé plus haut, ce vide qui ne permet de comprendre ni la présence des corps dans l'espace, ni la nature de l'étendue, ni le rapport de l'étendue à l'espace, ni la différenciation des parties de l'espace, ni bien d'autres choses encore.

En somme, tout le grand effort de Leibniz pour constituer une théorie de l'espace aura servi à montrer que la doctrine de Newton et de Clarke, un peu trop dociles aux suggestions du sens commun, contient au sujet de la nature de l'espace et du temps des erreurs graves. Mais lui-même quelle solution positive a-t-il apportée? L'inconsistance de sa pensée est extrême. Il nous laisse en présence du problème initial demeuré tel quel, et l'on ne voit point qu'il y soit entré. Où est la cause de cet échec? Leibniz ne veut pas reconnaître l'unité métaphysique de l'espace, d'où il résulte que, faisant de l'espace un ordre, ce qui est très juste, en réalité il n'en fait rien. Il voit l'espace du point de vue exclusif de la science, c'est-à-dire comme une pure multiplicité. Or rien au monde ne peut se traiter du point de vue exclusif de la science, sinon la science elle-même. Partout ailleurs que dans la science la métaphysique a ses droits qu'on ne méconnaît pas impunément.

La théorie de l'espace n'est pas objet de science : il est donc vain de prétendre la traiter empiristiquement. La tentative manquée de Leibniz démontre une fois de plus que la vérité, non pas scientifique mais intégrale, est dans le nativisme.

IV. — L'espace selon Kant.

Descartes et Newton avaient fait de l'espace une réalité existante; de même pour le temps, chez Newton au moins. Leibniz, négligeant

un peu le temps, comme Descartes, voit dans l'espace une pure conception de l'esprit, sans rien d'actuel, sinon en tant qu'elle se rapporte aux corps existants. Aux yeux de Kant le temps et l'espace sont, non des réalités objectives, ni des créations de la pensée, mais des lois de structure pour le monde phénoménal. Il prétend, comme on sait, que l'espace est la forme *a priori* des phénomènes du sens externe, le temps, la forme *a priori* des phénomènes du sens interne; ce qui veut dire que, pour lui, les phénomènes de l'un et de l'autre sens ne peuvent se constituer qu'à la condition de revêtir les uns la forme d'espace ou plutôt d'étendue, les autres la forme de temps ou plutôt de durée. Il semble que, dès lors, nous n'aurons plus l'espace avant les corps, comme chez Newton, ni les corps avant l'espace comme chez Leibniz; qu'au contraire, l'espace et les corps vont se constituer corrélativement, sans antécédence de l'un ou des autres; que, par conséquent, nous évitons l'écueil du *vide essentiel*. Et cet obstacle écarté, nous devons avoir, sinon la solution du problème de l'espace, du moins quelque chose qui en approche beaucoup. Mais il n'en est pas ainsi.

Qui dit forme dit loi de structure, ou même loi d'une manière générale, car, à le bien prendre, toute loi est une loi de structure. Une forme *a priori* c'est donc une loi *a priori*, c'est-à-dire une loi imposée par l'esprit à la nature, un acte législatif du sujet pensant. Nous retrouvons ici Kant, fidèle à son habitude de voir partout dans la nature le résultat d'une législation née de l'esprit, législation morale qui s'exprime par l'impératif catégorique, législation intellectuelle qui pose les catégories de l'entendement, et prétendant faire légiférer l'esprit dans l'ordre de la sensibilité même. On va voir que cette nouvelle application d'une méthode en soi bien contestable donne des résultats peu satisfaisants.

Il s'agit de constituer l'intuition sensible. Pour cela il faut unir les éléments épars qui en sont la matière, c'est-à-dire en faire la synthèse. Cette synthèse, évidemment, ne peut se comprendre que selon le mode empiristique. Kant concevra l'étendue justement comme Bain et Stuart Mill, avec cette différence que chez lui la synthèse précède l'expérience, tandis que chez les philosophes anglais elle la suit. Mais cette différence n'empêche pas que la nature de la synthèse demeure la même dans les deux cas. Or la critique qui a été faite de l'empirisme porte exclusivement sur la nature de la synthèse, et ne considère en aucune façon la part que peut y prendre

soit l'expérience, soit la pensée pure. Quant à dire que la synthèse *a priori* n'est pas empiristique parce qu'elle ne résulte pas de l'agglomération des éléments, mais d'un acte de l'esprit qui est un, on ne le peut pas; attendu que, si la synthèse n'est pas dans les éléments seuls, elle n'est pas non plus dans l'acte seul de l'esprit; elle résulte de l'action unifiante de l'esprit sur les éléments, et la prétention d'obtenir l'unité par une action unifiante exercée sur les éléments est justement ce qui fait l'empirisme. Nous voici donc en présence d'un empirisme bien caractérisé, et l'empirisme, ici comme partout, ne peut manquer de donner ses fruits naturels qui sont des fruits amers. Nous avons fait ailleurs la critique de la synthèse *a priori* dans le jugement, qui est encore une application de la méthode empiristique[1], et nous n'avons pas l'intention d'y revenir. Mais acceptons cette synthèse pour un moment. Kant suppose qu'il existe un *a priori* pour la sensibilité pure, nous voulons dire pour la sensibilité en dehors de tout exercice de l'entendement. Il semble que la synthèse *a priori* se rapporte exclusivement à la faculté de juger; car une synthèse c'est un rapprochement, et un rapprochement veut une raison, autrement il n'est qu'un fait brut qu'il est impossible de rattacher à l'esprit ni même à quoi que ce soit. On ne voit donc pas du tout comment la synthèse *a priori* pourrait se transporter à la sensibilité. Quant à introduire le jugement dans la constitution de l'intuition sensible, il n'y faut pas songer, Kant lui-même réservant expressément le jugement pour la synthèse d'intuitions sensibles déjà constituées. Il faudrait dès lors, à côté de la synthèse *a priori* attribuée à la faculté de juger, en supposer une autre aussi irréductible à la première que le sont chez Kant la sensibilité et l'entendement. Mais de celle-ci il sera nécessaire de se faire une idée, ou bien elle ne sera qu'un mot. Et quelle idée s'en faire, étant donné que toute synthèse opérée par l'esprit nous apparaît nécessairement, ainsi qu'on vient de le dire, comme un acte de la faculté de juger? Il semble donc impossible de concevoir intelligiblement la constitution synthétique *a priori* de l'intuition sensible.

Il est une autre raison encore pour laquelle on doit réserver la synthèse *a priori*, supposée possible, à la faculté de juger. La faculté de juger lie des intuitions. Elle a donc quelque rapport avec

1. Dans *Les Deux Idéalismes*, chap. III, § 4.

la conscience, quelque substrat dans le sujet conscient. Du moment que des intuitions sensibles sont données la conscience existe; et l'on conçoit, mal, comme on conçoit mal que des points s'unissent pour former une ligne, mais enfin l'on conçoit ou l'on croit concevoir que la loi d'unité de l'aperception fasse la synthèse de ces intuitions. Quand il s'agit de la formation de ces intuitions mêmes c'est autre chose; la conscience n'existe pas encore puisqu'elle ne peut naître qu'avec les intuitions. Où donc placerons-nous la puissance effective et agissante à laquelle il appartient d'opérer la synthèse *a priori* de cette poussière venue on ne sait d'où qui, dans l'intuition sensible, joue le rôle de matière? La placer dans l'esprit pur et nu, dans l'esprit avant la conscience, serait absurde. Quelle idée se faire, en effet, d'un esprit qui, dans son fond, et en dehors de toute conscience, serait encore quelque chose; et comment à un tel esprit attribuer une nature, une disposition, une exigence quelconques? Ainsi la question demeure sans solution possible. Elle est légitime pourtant, à la manière dont le problème est posé. Si le fond des choses était idée, comme chez les vrais idéalistes, le problème ne se poserait pas. Mais chez Kant, comme chez Descartes et chez Leibniz, le fond des choses, du moins des choses de l'ordre naturel, est existence. Dès lors l'embarrassante question est inévitable. Et que l'on ne dise pas qu'il n'y a pas lieu de chercher des antécédences réelles à la loi suivant laquelle les intuitions sensibles prennent les formes d'étendue et de durée; car la formation d'une de ces intuitions est un fait, et un fait, pour s'expliquer, appelle un autre fait. Kant du reste rattache les catégories de l'entendement, et l'application qui en est faite aux intuitions sensibles, à un esprit positivement constitué et opérant même d'une façon qu'il croit déterminable puisqu'il essaie de la déterminer. Il n'y a aucune raison qui puisse le dispenser d'une obligation semblable à l'égard des intuitions sensibles elles-mêmes.

Maintenant il va falloir expliquer comment se fait l'application de la loi aux éléments de l'intuition sensible pour constituer celle-ci. Un schématisme sera pour cela nécessaire, et ce schématisme, qui sert à la fois à la sensibilité et à l'entendement, doit être rattaché à une faculté d'imaginer *a priori*. Mais l'imagination *a priori* est-elle une conception admissible? Le seul fondement que Kant puisse lui donner c'est le besoin qu'il en a pour être en état de poursuivre le développement de son système. La raison est insuffisante. Inventer

des entités pour rendre compte de faits positifs est un procédé commode, qui fut longtemps en usage, mais dont on a fini par reconnaître l'abus, et auquel il ne faudrait pas revenir; surtout lorsque, comme ici, ce n'est pas à des faits positifs, pas même à des faits hypothétiques, pas même à des faits du tout que l'on a affaire, puisque l'application d'une loi transcendentale à une matière dont l'origine et la nature sont inassignables n'est assurément pas un fait, bien que ce doive être, dans la pensée de Kant, quelque chose qui arrive, qui se produit incessamment. Lorsque Leibniz recourait à une *harmonie préétablie* pour expliquer la formation des organismes, les rapports de l'âme et du corps, l'unité du monde et l'action providentielle de Dieu, il commettait la même faute que nous reprochons ici à Kant, puisque, pour étayer son système, il inventait une hypothèse qui, étant sans appui au dehors, n'avait de raison d'être que le système lui-même; mais du moins il échappait à la nécessité de fournir une vérification expérimentale de cette hypothèse, puisque évidemment il ne pouvait y en avoir aucune. Mais pour l'imagination *a priori* il en est autrement. Cette imagination n'est point cachée dans le sein de Dieu comme l'harmonie préétablie. Elle est en nous si elle existe, et, si elle existe, nous devons la connaître. Ce n'est pas parce qu'elle est *a priori* qu'elle peut échapper totalement à la conscience, d'autant plus qu'il y a en elle un élément représentatif puisqu'elle est à la fois transcendentale et empirique. Alors qu'on la montre.

Cet hybride au surplus est un monstre logique, car il est une contradiction dans les termes. Imaginer, au sens que d'après l'expérience commune on attache à ce mot, c'est se souvenir. On ne se souvient pas *a priori*. Voilà la contradiction. Dira-t-on que dans le fait d'imaginer il y a aussi l'ordre dans lequel se rangent les souvenirs? Soit; mais ce n'est pas dans cet ordre que l'*a priori* se trouvera. Cet ordre vient du caprice, de l'habitude, de la tendance. La fantaisie et le hasard, même s'ils construisent l'avenir, ne sont pas de l'*a priori*. Il arrive d'ailleurs à la pensée imaginative de créer des combinaisons nouvelles que la raison approuvera; mais ces combinaisons naissent de l'activité spontanée de l'esprit, et ne se rattachent nullement à une loi transcendentale. *A priori* c'est nécessité, et même nécessité rationnelle : c'est pourquoi nous disions tout à l'heure qu'il ne peut y avoir d'*a priori* que pour la faculté de juger. L'*a priori* n'est donc ni dans les choses ni dans

l'ordre des choses. Mais ne peut-on concevoir un ordre des choses qui soit *a priori*? Non, parce que l'ordre des choses ne peut être donné sans les choses; et les choses, d'autre part, ne peuvent être qu'*a priori* si l'ordre l'est, par la raison que, si l'ordre ne va pas sans les choses, les choses non plus ne vont pas sans l'ordre; à moins qu'avant la synthèse qui forme les intuitions sensibles on ne suppose un pur chaos plus inintelligible encore et plus absurde que celui des anciens[1]. Ainsi, pour que l'ordre des souvenirs pût se constituer *a priori*, il faudrait que les souvenirs eux-mêmes fussent *a priori*. Quant à nier que l'imagination implique le souvenir, il est clair qu'on ne le peut pas, à moins de créer sous le nom d'imagination une faculté de l'esprit que personne ne connaît, et qui n'a rien de commun avec l'imagination véritable.

Veut-on, malgré tout, que sous l'empire d'une loi de l'esprit les intuitions sensibles se constituent en formes d'étendues et de durées, et déterminent par là en nous les deux conceptions de l'espace et du temps? Il nous faut examiner alors quels caractères l'espace et le temps vont prendre.

Toute loi est uniformité; c'est-à-dire que ce qu'une loi commande, elle le commande le même. La loi qui commande la structure des phénomènes du sens externe en forme d'espace constitue donc l'espace à l'état d'homogénéité et d'indifférenciation absolues. Kant, à un certain moment de sa carrière, ne l'entendait pas ainsi. Dans l'article qu'il publiait en 1768, intitulé *Du premier fondement de la différence des lieux dans l'espace*, il faisait remarquer que, dans l'espace, le *droit* et le *gauche* ne sont pas susceptibles d'interversion comme on pourrait le croire. Et il s'appuyait pour le prouver sur cette considération que, si l'univers tout entier était aboli, et qu'il en restât seulement une main, cette main ne pourrait être ni droite ni gauche, puisque la droite suppose la gauche et réciproquement; qu'on ne peut pas la supposer droite, par exemple, en opposition avec une main gauche imaginaire, parce que la supposition contraire peut être faite avec le même droit; que, par conséquent, la main en question ne pourrait être ni droite ni gauche, et que cependant il faut bien qu'une main soit l'un ou l'autre; de

1. Il suit de là que l'ordre *a priori* imposé aux souvenirs détruit la sensibilité à laquelle Kant tient si fort et avec raison; de sorte que cette hypothèse, qui paraît seule capable de sauver le schématisme, ruine la doctrine par un autre côté.

sorte que la supposition faite d'une main unique créée par Dieu dans l'espace est une impossibilité. La conséquence était que l'espace, considéré en lui-même et abstraction faite de ce qui le remplit, s'il est une multiplicité homogène et amorphe, abstraite et morte, indéfiniment diffuse comme le veut l'opinion commune, est aussi autre chose et même tout le contraire, c'est-à-dire une multiplicité différenciée, dont tous les éléments sont corrélatifs entre eux, et forment ensemble par leur corrélation même une unité dynamique et concrète; si bien que l'espace, par ce côté, est, non plus une poussière de choses sans réalité aucune, mais une réalité véritable et presque un être. Il y avait là une pensée très forte et dont la portée était immense. Mais cette belle conception ne pouvait avoir tout son prix qu'à la condition de prendre corps dans un système dont elle serait l'armature. Elle préoccupa Kant longtemps, et peut-être jusqu'à la fin de sa carrière. Cependant, lorsqu'il traita de l'espace dans l'*Esthétique transcendentale*, dans la *Dialectique transcendentale*, dans les *Prolégomènes*, Kant présenta l'unité de l'espace comme consistant simplement en ceci que l'espace est un tout que ses parties divisent mais ne constituent pas. C'était un demi-abandon de la thèse de 1768, et même, au fond, un abandon complet, car ce qui divise constitue : une vraie unité n'a pas de parties, et du moment qu'on admet des parties on renonce à l'unité. Cependant la formule, tout inadmissible qu'elle est, atteste au moins un regret et un espoir. Dans l'*Analytique transcendentale* ce regret et cet espoir mêmes disparaissent; il n'est plus question du tout de l'unité de l'espace. « Je ne puis pas, écrit Kant, me représenter une ligne, si petite qu'elle soit, sans la tirer par la pensée, c'est-à-dire sans en produire successivement toutes les parties d'un point à un autre, et sans en retracer enfin de la sorte toute l'intuition. Il en est ainsi de toute portion du temps, même la plus petite[1]. » Ainsi l'unité d'une ligne résulte de la réunion des parties, l'unité de l'espace, de l'agglomération des étendues; c'est-à-dire que l'espace est un composé, non pas un composé où les parties composantes ne se retrouvent pas, comme on suppose que sont les composés chimiques, mais un composé où les parties se retrouvent. Or un tel composé n'est rien qu'une juxtaposition de parties; et dans une juxtaposition de parties ce sont les

1. *Critique de la Raison pure*, Tr. Barni, t. I, p. 222.

parties seules qui sont des réalités existantes, non leur juxtaposition. Comme, d'autre part, les éléments avec lesquels on peut songer à composer l'espace ne sont eux-mêmes que des assemblages de parties plus petites, et que ces parties plus petites sont des assemblages encore, sans qu'on puisse atteindre une réalité positive qui serait pour toute cette série de compositions une base non fuyante, il s'ensuit que dans l'espace il n'y a rien qui soit, rien de quoi l'on puisse dire quelque chose, de sorte qu'il est l'inanité et l'indétermination absolues. L'espace se réduit à l'extension pure et simple. Il est, comme dit Leibniz, *partes extra partes*, rien de plus. Cherchez après cela son unité. Ainsi reparaît chez Kant l'empirisme traditionnel. Après avoir reconnu la nécessité d'une conception métaphysique de l'espace, après avoir essayé même de la former, Kant, dans l'étude des problèmes transcendentaux où s'applique l'idée d'espace, revient à la conception empiristique, et raisonne partout appuyé sur cette conception. Il ne reste plus trace de l'autre.

Nous voici donc en présence d'un espace absolument homogène et indéterminé. Cet espace, contrairement aux intentions formelles de Kant, est détaché, ou, ce qui revient au même, détachable des choses. Il réalise le *vide essentiel* comme l'espace de Newton et celui de Leibniz, parce que dans un espace indifférencié le mouvement des corps se produit comme est, ou paraît être, le mouvement d'un homme qui se promène dans une chambre. Dès lors toutes les objections qu'on a pu opposer en commun à l'espace de Leibniz et à celui de Newton vont réapparaître, avec quelques contradictions de plus tenant à la manière particulière dont Kant a conçu le sien.

L'espace de Kant, parce qu'il est amorphe, est nécessairement réversible. Or, en réalité, l'espace est irréversible ; nous en appelons là-dessus à l'auteur de l'article de 1768. S'il ne l'était pas, le temps, constitué exactement dans les mêmes conditions que lui, ne le serait pas davantage. Or l'irréversibilité du temps est évidente. Du reste l'irréversibilité du temps implique directement celle de l'espace, puisque l'espace créé dans le temps par l'esprit, et subissant dès lors la loi du temps, ne peut manquer de participer à sa nature. Ainsi le temps et l'espace doivent être irréversibles tous deux, et ni l'un ni l'autre ne peuvent l'être à la façon dont les conçoit Kant.

Il nous faut un espace irréversible, et, tranchons le mot, orga-

nique, parce qu'il y a des organismes dans l'espace, et que rien d'organisé ne pourrait subsister dans un milieu qui ne le serait pas. Leibniz le savait bien, lui qui faisait commencer l'organisation du corps de sa monade aux mouvements premiers de la matière élémentaire, et qui, dans le corps de chaque monade faisait entrer l'univers tout entier, comprenant qu'un organisme ne peut être qu'universel et infini. La chose, du reste, est évidente. Voit-on un être organisé aux prises avec un milieu cosmique qui ne lui serait adapté en rien, et dont cependant il faudrait qu'il vécut? Il arriverait alors de deux choses l'une : ou bien ce milieu cosmique subirait rigoureusement les lois physico-chimiques qui président à ses transformations, et, dans ce cas, réfractaire aux exigences de l'être organisé qui ne s'accommode pas de n'importe quoi, alors que c'est n'importe quoi qu'il apporte, il rendrait à cet être la vie impossible; ou bien, doué d'une puissance transcendante et capable cependant de s'exercer dans la nature, l'être organisé briserait les résistances du milieu cosmique, forçant la matière à réaliser des phénomènes qui sont à sa convenance à lui, mais qui sont aussi des infractions aux lois physico-chimiques, et alors nous tombons dans les aberrations du vitalisme. Ainsi le corps vivant en s'organisant organise nécessairement toute la matière cosmique, y compris l'espace qui en est inséparable. L'espace séparé c'est l'espace amorphe. Nous avons vu plus haut que dans l'espace amorphe ni le mouvement, ni les qualités qui font les corps, ne sont possibles. La formation d'un organisme quelconque y serait plus impossible encore. Kant, dans son *Esthétique transcendentale*, nous donne tout le contraire d'un espace organique, puisque la loi *a priori* de l'esprit à laquelle il rattache la constitution des phénomènes en forme d'espace n'a rien d'organique assurément. Il avait eu pourtant une idée heureuse, celle de faire naître l'espace, non *avant* les corps, comme Newton, ni *après*, comme Leibniz, mais *avec*, et de le faire réel au même sens et dans l'exacte mesure où les corps le sont. Ce qu'il cherchait au fond c'était même l'espace organique; car l'espace organique seul répondait à sa pensée de 1768 qu'il n'avait pu totalement oublier. Mais l'esprit empiristique dont il était imbu sans le savoir, car l'empirisme n'avait pas été signalé de son temps comme il l'est à présent, paralysa son effort. Nous essaierons dans un prochain article de montrer comment l'espace est organique en effet, et quel rôle il joue dans la constitution générale du monde des corps.

M. Léon Brunschvicg, dans le très savant et très solide ouvrage qu'il a publié récemment sur *Les étapes de la philosophie mathématique*, relève avec beaucoup de pénétration les graves difficultés auxquelles donne lieu, dans la doctrine kantienne de l'espace et du temps, la thèse selon laquelle le nombre est le schème de la quantité en général, thèse qui ne permet pas de « concevoir le rapport du *fini* et du *discontinu* qui sont les caractères apparents du nombre, avec *l'infini* et le *continu* qui sont les caractères de la quantité »; et il conclut ainsi : « Assurément, d'un point de vue dogmatique, toutes ces indécisions apparaissent ruineuses; la finité et la discontinuité de la synthèse numérique sont incompatibles avec l'infinité et la continuité de la grandeur spatiale; de là, selon l'expression favorite de Renouvier, un *dilemme* que le philosophe devrait trancher sous peine de mort. Mais la pensée critique a cet avantage qu'elle n'oblige nullement Kant à supprimer l'un des termes d'une opposition qu'il considère comme essentielle à la nature de l'esprit humain, comme en caractérisant la physionomie. Au contraire, si l'évolution de Kant fut constamment dominée, comme il le dit lui-même, par l'idée de *l'antinomie*, c'est que l'intelligence de cette opposition devait servir à découvrir « la ligne de partage » entre le domaine de la science positive et le domaine de la métaphysique. La science positive échappe à la nécessité de *choisir*, en vertu de cette relativité, qui, la restreignant au domaine du sensible, en fonde la rationalité... C'est la métaphysique seule, c'est sa « cosmologie rationnelle », considérée comme partie de la métaphysique, qui apporte avec elle l'exigence d'un *choix*; car l'espace et le temps doivent être alors, sinon des choses, du moins le cadre des choses. Entre le fini et l'infini, entre le discontinu et le continu, il deviendra nécessaire, et, cependant, il apparaît impossible de trancher l'alternative... *L'idéalisme* de l'antithèse tient en échec le *dogmatisme* de la thèse[1]. » Ainsi « les faiblesses apparentes du kantisme seront peut-être des forces[2] ». Il ne nous semble pas que cette conclusion soit tout à fait celle qu'impose la logique.

M. Brunschvicg reconnaît que la théorie kantienne de l'espace est inconsistante, et il fait honneur à Kant de cette inconsistance qui confirme sa thèse de l'impossibilité de toute cosmologie rationnelle.

1. P. 274.
2. P. 271.

Mais, si Kant échoue dans sa tentative de constituer une théorie de l'espace, ce pourrait être pour d'autres raisons que le caractère objectivement antinomique de l'espace; car il n'y a pas que les problèmes insolubles qui donnent lieu à des échecs de ce genre. Un vrai rationaliste dira même qu'il n'existe pas de problèmes insolubles du tout; qu'il y a seulement des problèmes mal posés, ou posés indûment parce qu'ils ont leur origine dans certaines suppositions fausses que l'on prend pour vraies; de sorte qu'il n'existerait pas d'antinomies réelles, tout problème métaphysique pouvant être résolu, à la condition seulement qu'on voie les choses comme il faut les voir, sans subir l'influence d'aucune mauvaise habitude de l'esprit, d'aucune idée fausse antécédente, ce qui d'ailleurs n'est pas facile. L'échec reconnu de Kant peut donc et doit tenir à d'autres causes qu'une antinomie. Du reste il est à remarquer que, lorsqu'on discute une antinomie, les termes qu'on met en opposition, thèse et antithèse, sont toujours présentés comme hypothétiques : il le faut bien, puisque ce que l'on veut démontrer c'est que thèse et antithèse sont également fausses. Mais, lorsqu'il traite de l'espace dans l'*Esthétique transcendentale*, Kant ne donne pas sa doctrine comme une hypothèse, il la donne comme une vérité certaine : il dogmatise, au point même de déclarer que la conception qu'il se fait de l'espace est la seule qui soit compatible avec l'existence des mathématiques. Il repousse donc d'avance la condamnation suivie d'absolution que lui offre M. Brunschvicg. Il y a pour lui une conception vraie de l'espace, et c'est la sienne. Il se trompe, mais où donc est le principe de son erreur?

Comme un mathématicien qui suppose son problème résolu, et qui détermine ensuite les conditions de la solution qu'il avait posée d'avance, Kant, en 1768, découvre la vraie nature de l'espace qui est d'être un et indivisible à la manière d'un organisme, et il cherche les moyens d'expliquer et de démontrer cette conception. Il ne les trouve pas, et passe à la conception contraire, celle que nous appelons aujourd'hui l'*empiristique*, et il raisonne imperturbablement dans le sens de celle-ci. Quoi d'étonnant s'il n'aboutit pas, et faut-il, parce qu'il échoue, accuser le problème qu'il traite d'être creux et sans solution possible? L'antinomie est une impasse où l'engage une idée inexacte qu'il a dans l'esprit, l'idée que l'espace est la somme finie ou infinie des étendues existantes, et qu'une étendue est la somme d'un nombre fini de parties très petites ou d'un nombre

infini de parties infiniment petites. Mais cette idée dont il ne doute pas, qu'il ne songe nullement à mettre en question, n'est pas une idée qui s'impose. Or, cette idée mise de côté, il n'y a plus lieu de se demander si l'espace est quantitativement fini ou infini, si les parties dont se compose une étendue sont en nombre fini ou infini. Les deux questions même perdent tout sens, et l'antinomie est levée. Ainsi ce n'est pas la nature des choses qui crée les antinomies, c'est l'esprit de l'homme. La cosmologie rationnelle est donc légitime et nécessaire.

D'ailleurs il est singulier de voir Kant condamner la cosmologie rationnelle quand lui-même en fait tant, et même ne fait guère que cela, sauf la partie morale de son œuvre où elle se retrouve encore. Toute la doctrine transcendentale est-elle donc autre chose qu'un ensemble de propositions dogmatiques concernant la nature, les virtualités, le fonctionnement de l'esprit? Et quel est le caractère de ces spéculations? On a changé un mot; mais dans ce que, depuis Kant, on appelle *criticisme*, il est impossible de voir autre chose qu'une métaphysique. Le criticisme prétend déterminer *a priori* les lois et les fonctions de l'esprit, et il nous interdit de chercher dans l'expérience, dans une interprétation rationnelle des faits que nous constatons, une connaissance de la nature plus intime et plus profonde que celle que peut nous donner la science. Où est l'audace excessive? Où est l'imprudence? Où est l'illusion? Au nom des conditions de l'expérience scientifique seule, alors qu'il est si manifeste qu'il en existe une autre, et d'après des idées théoriques sur la nature de cette expérience scientifique, idées qui peuvent être fausses comme toutes les idées théoriques, on construit de la manière la plus artificielle des hiérarchies de facultés, des édifices de « concepts transcendantaux », qu'on présente comme des réalités existantes, donc comme des faits, alors que l'expérience interne ne nous en a jamais rien révélé; et l'on soutient que l'on ne fait pas de métaphysique, et l'on interdit à d'autres d'en faire! Ouvrons les yeux, et reconnaissons que le criticisme, c'est de la métaphysique, et de la moins avouable qui soit.

Si, comme le pense M. Brunschvicg, et comme nous le pensons avec lui, la conception kantienne de l'espace soulève des difficultés à la fois insolubles et dirimantes, c'est l'*Esthétique transcendantale* tout entière qui s'en va. Mais l'*Analytique transcendantale* est liée à l'*Esthétique* et la suppose expressément : du reste, l'idée maîtresse

de l'*Analytique*, le jugement synthétique *a priori*, n'est qu'une autre application du principe empiristique qui, dans l'*Esthétique*, a présidé à la formation de la théorie de l'espace et du temps. La *Dialectique* est tout entière dominée par la pensée de l'antinomie, et l'antinomie sauverait tout peut-être; mais, s'il faut accorder que l'antinomie n'existe pas, cette planche de salut disparaît, et alors que restera-t-il de la *Critique de la raison pure?*

CHARLES DUNAN.

ESQUISSE D'UNE THÉORIE COMPARÉE DU SORITE

La présente étude voudrait être un essai de logique comparée. Nous prendrons pour point de départ un type de raisonnement qui se rencontre dans le Confucéisme, et nous le confronterons avec d'autres raisonnements que fournissent la spéculation indienne et la philosophie grecque. La détermination des analogies et celle des différences entre des faits similaires de séries indépendantes est, croyons-nous, le seul moyen de pénétrer le sens positif, objectif, historique des doctrines, et en même temps d'atteindre à des inductions quelque peu solides sur les fonctions de cet esprit humain que prétend étudier la philosophie [1].

Les trois sortes d'arguments que nous voulons examiner offrent certains traits communs qui les rendent aisément comparables. Ce ne sont ni des tautologies, ni des successions de termes absolument différents, car dans l'un et dans l'autre cas le raisonnement serait purement verbal, et, à vrai dire, inexistant. Ce ne sont pas davantage de simples métaphores; la transition s'effectue sous le couvert d'un certain schème sinon d'identité, du moins d'homogénéité moins élastique, moins capricieux que celui qui préside aux assimilations que se permet la poésie. Ce n'est pas, ou du moins, ce n'est pas essentiellement d'un rapport entre idées qu'il s'agit; l'extension ou la compréhension des concepts ne sont pas, ou du moins ne sont pas les seuls principes que régissent ces argumentations; elles consistent bien plutôt à noter des rapports entre des conditions objectives. Aussi ces raisonnements revêtent-ils, ou peuvent-ils revêtir la forme hypothétique : si A existe, B existe, etc. Enfin, à la différence du syllogisme, et quoiqu'on prétende, ici encore, opérer une démonstration, l'attribut du dernier jugement devant convenir au sujet du premier, le nombre des termes mis en relation est indéterminé : il

1. Nous nous sommes efforcés de justifier ce point de vue dans notre article « Objet et Méthode de la Philosophie comparée », *R. de Métaphysique et de Morale*, juillet 1911, p. 541-548.

dépend non pas de certaines exigences de la pensée, mais de la nature des choses, dans laquelle toutefois on n'envisage que ce qui intéresse la preuve à fournir. Résumons-nous : ce sera toujours un passage du même à l'autre, à la faveur d'une certaine homogénéité, entre des conditions objectives connexes, en nombre indéterminé.

Faute d'un mot spécial qui connoterait cette signification, et en raison de l'existence dans la logique grecque d'un vocable technique s'accomodant de cette définition, nous adopterons le nom de *sorite*, auquel nous prêterons le sens que nous venons d'indiquer, acception plus vague que celle qu'il comporte, par exemple, dans la logique stoïcienne.

I. — Le sorite chinois.

L'argument que nous appellerons sorite confucéen n'a été employé en Chine d'une façon systématique, à notre connaissance du moins, que dans les textes de Confucius et de Mencius; encore n'en font-ils usage que d'une manière spontanée, sans jamais chercher à en établir la théorie, à déterminer, par exemple, à quel prix cet enchaînement de données d'expérience peut être concluant. Quoiqu'on puisse signaler chez Confucius plus d'un trait susceptible d'intéresser le logicien, il ne s'agit toujours que de cette logique latente, qui est un tour de pensée coutumier aux démarches d'un certain esprit, mais jamais d'un effort pour constituer une logique abstraite. Voici la liste des textes où nous relevons ce genre de raisonnement; nous empruntons nos citations à l'édition Couvreur des « Seu chou » (Ho kien fou, 1895).

Le « Ta Hio » tout entier.

Dans le « Tchoung Young », au § 20, deux sorites, §§ 23; 26; 29.

« Liun Yu », VII, 13, § 3.

Mencius, IV, I, § 9 début p. 471; § 12, p. 473; § 27.

Ces sorites sont sans doute en petit nombre, si l'on songe à l'ampleur des « seu chou ». Mais leur fréquence importe peu : il est très remarquable qu'ils apparaissent chaque fois qu'une démonstration devient nécessaire, et que c'est alors le seul type de raisonnement qui intervienne. On n'en relève qu'un dans tout le « Liun Yu », dont le style, tantôt anecdotique, tantôt aphoristique, n'est pas dialectique. En revanche le « Ta Hio », dont l'importance doctrinale est si grande, se compose presque exclusivement de trois sorites.

Les commentateurs s'évertuèrent à élucider leurs diverses étapes; mais ils n'eurent guère souci de la forme même du raisonnement. Tseng Tseu (*ibid.*, Ta Hio, § 10) construit pour son propre compte un sorite, sans s'interroger sur la valeur probante de ce procédé.

On peut classer les textes indiqués sous deux rubriques : ici la marche est progressive, là elle est régressive. La plupart des sorites progressifs marquent la transition par l'expression tse, alors, cf. T. Y., § 20, 2e sorite, p. 47., § 23; § 26; Liun Yu, VII, 13, § 3. Le schème du raisonnement est : « Ceci, alors cela ». Ainsi s'exprime en chinois le jugement hypothétique, rendu en français par si ou quand (exemples : T. Y., § 21 ; série d'exemples, p. 47-48 ; Mencius, IV, 2, § 3, § 28, p. 499; V, 1, 1, p. 510; dans le commentaire, *ibid.* p. 517, § 4; V, 1, 2, p. 511). Tse peut être suppléé par ses synonymes tseu (cf. Tseng tseu sur le Ta Hio, § 10 du commentaire) ou sēu (Mencius, IV, 1, § 9, p. 471). Dans le premier et le troisième sorites du « Ta Hio » figure l'expression : eul heou, « alors ». Dans T. Y., § 20, p. 45, la connexion s'affirme très énergiquement par la formule : A ne peut pas aller sans B (pou k'o i pou), A ne peut pas ne pas être suivi de B. Dans tous ces exemples la condition première fait pour ainsi dire tache d'huile et se propage en des conditions nouvelles issues les unes des autres. Ainsi, dans Menc. IV I. § 27, chaque terme s'unit au suivant par l'expression : « le principal fruit (chĕu) de A est B ».

Du sorite régressif nous ne connaissons que trois exemples.

1° Le deuxième sorite du « Ta Hio », celui dont le troisième est la contre-partie exacte, dans le sens progressif, indique les transitions par le mot « auparavant (sien) ». Traduisons littéralement le passage, pour donner un exemple concret. « Les anciens (rois) qui voulaient faire briller les brillantes vertus dans l'univers auparavant gouvernaient leur (propre pays). Voulant gouverner leur pays, auparavant ils faisaient régner l'ordre dans leur maison. Voulant faire régner l'ordre dans leur maison, auparavant ils se cultivaient eux-mêmes. Voulant se cultiver eux-mêmes, auparavant ils corrigeaient leur cœur. Voulant corriger leur cœur, auparavant ils rendaient sincère leur pensée. Voulant rendre sincère leur pensée, auparavant ils tendaient à développer leur connaissance. Tendre à développer sa connaissance, c'est saisir la nature des choses. » 2° et 3°. Les autres sorites régressifs (Menc. IV, 1, § 9, p. 471 et § 12, p. 473) s'appliquent à des cas dénués d'intérêt philosophique, mais où le raisonnement est

mixte, tour à tour régressif et progressif. Chaque pas en avant représente une anticipation qui se justifie après coup, grâce à la formule : « en vue de B, il y a un moyen, une voie à suivre (yeou tao); A étant donné, alors (seu) B est donné ».

Maintenant que nous connaissons la forme logique de ces raisonnements, essayons d'isoler le ressort qui fait fonctionner leur mécanisme. Chacune de ces argumentations, sans exception, exprime un enchaînement de moyens mis en œuvre par l'activité humaine en vue d'une fin. Il ne s'agit jamais de phénomènes naturels qui se commanderaient les uns les autres. Cela tient assurément à l'orientation morale et politique de la pensée confucéenne, que préoccupe fort peu l'étude désintéressée des faits extérieurs; mais cela explique aussi, dans une certaine mesure, l'usage et la nature de cette sorte de raisonnement. On pourrait être tenté, dans le sorite que nous venons de citer tout au long, de penser que la discipline imposée par le monarque à son esprit est au fond identique à celle que finalement il impose au monde; la fonction cosmique de l'empereur, la nécessité de faire régner l'ordre en soi-même avant de l'établir au dehors, la politique patriarcale fondée sur l'assimilation de l'État et de la famille : voilà autant de lieux communs du confucéisme qui, dans ce sorite particulier, étendent une certaine apparence d'homogénéité sur les divers stades de l'argumentation. Mais dans la plupart des cas le nerf du raisonnement réside uniquement dans le rapport de condition à conditionné, ou inversement; et toujours condition signifie moyen, conditionné signifie fin. Des relations de ce genre ne se fondent en aucune façon sur l'identité, mais sur une sorte de courant d'action qui se propage entre des termes hétérogènes. Leur ordre ne saurait être brouillé sans que le raisonnement devînt impossible, et pourtant ce n'est pas une hiérarchie selon l'extension ou la compréhension. Cette inférence si simple de moyen à fin, ou réciproquement, employée si naïvement par le vieux moraliste chinois, déconcerte l'Européen moderne qui voudrait la traduire en son propre langage logique, mais qui se trouve impuissant à y réussir, faute de concepts appropriés.

On s'en convaincra si l'on cherche à confronter les sorites progressif et régressif avec nos notions de synthèse et d'analyse. Le sorite confucéen ne se meut pas entre un plus abstrait et un plus concret, ni entre un plus général et un plus particulier. La nécessité qui intervient n'est pas analytique, car les termes sont sans com-

mune mesure; elle n'est pas synthétique : ni *a posteriori*, car on sait d'avance où l'on s'achemine; ni a *priori*, car l'expérience seule atteste que A est bien, en fait, la condition de B. On pourrait alléguer que les relations sont plutôt « indispensables » que nécessaires et qu'il s'agit d'action, non d'intelligibilité. Cependant le complexus des termes forme une ordonnance qui satisfait l'esprit, si bien qu'il est toujours loisible de parcourir la série dans les deux sens. Au cours du « Ta Hio », Confucius le montre expressément; dans les deux textes indiqués de Mencius, régression et progression sont de pair, alternent, s'enchevêtrent[1].

Ne nous hâtons pas de conclure que ces tâtonnements de l'esprit logique témoignent d'une certaine gaucherie, d'une inaptitude à discerner ce qui pour nous est distinct : notre syllogisme lui-même comporte subrepticement ces deux points de vue, puisque si l'on ne savait à l'avance le but, le résultat de la démonstration, jamais on ne l'entreprendrait; aussi la pure analyse ou la pure synthèse ne constituent-elles, pour notre logique même, que des cas limites, irréalisables. Par contre, la progression et la régression désignent des démarches bien réelles de la pensée; l'oscillation entre l'une et l'autre, telle qu'elle apparaît dans ces textes, traduit cette réaction réciproque entre la fin conçue et les moyens mis en œuvre, réaction qui semble inséparable de la vie de l'esprit. La logique confucéenne, si rudimentaire, si inconsciente soit-elle, représente une attitude originale, singulièrement proche de celle que plus d'un de nos contemporains conseillerait à nos logiciens : elle n'est ni conceptuelle

1. Il peut même arriver qu'un sorite offre une signification aussi acceptable lorsque les termes étant envisagés dans un ordre unique, on suppose tour à tour que le deuxième est une conséquence du premier, etc., ou que le deuxième est un moyen du premier, etc.. Tel est le cas de T. Y., § 20, p. 45 : « Un prince sage ne peut pas ne pas se perfectionner soi-même; soucieux de se perfectionner soi-même, il ne peut pas ne pas remplir ses devoirs envers ses parents; soucieux... il ne peut pas ne pas chercher à connaître les hommes (afin de savoir le degré d'affection ou de respect dû à chacun); soucieux... il ne peut pas ne pas connaître le ciel (auteur des lois qui règlent les relations sociales) ». L'ambiguité de l'interprétation atteste que l'esprit reconnaît une certaine parenté entre les divers stades par lesquels il s'achemine. Remarquons d'ailleurs que notre mot « donc » s'accommode tout autant d'une conséquence immédiatement prochaine, que d'une condition immédiatement antérieure; il n'indique rien de plus qu'une connexion; si l'on symbolise la régression par une montée, la progression par une descente, on dira que dans le cas actuel la connexion est comparable à une marche plane à propos de laquelle le marcheur se suggérerait à lui-même, tour à tour, qu'il monte ou descende. Des considérations de ce genre permettraient d'isoler le sentiment abstrait de processus ou de démarche logique, indépendant des étapes qu'il parcourt et de leur ordre respectif.

comme celle d'Aristote, ni réaliste comme voulait être celle de Stuart Mill; elle est simplement humaine, c'est-à-dire relative à l'action d'une pensée qui s'exerce en la société d'autres esprits et qui s'insère au sein des choses.

II. — Le sorite indien.

L'usage instinctif d'un raisonnement qui fait pressentir le sorite peut être observé aux Indes dès l'époque où s'éveilla la spéculation abstraite. Les plus anciennes Upaniṣads fournissent en abondance des cas où plusieurs concepts sont sériés sous un vague schème d'identité. De telles manières de penser sont apparentées à la fois à celle qui préside à l'élaboration de généalogies mythiques, dans lesquelles l'ordre des termes est fixe; et à celle qui inspire aux poètes leurs métaphores dans lesquelles l'ordre des termes ne présente aucune importance, chacun pouvant, par un certain biais, être envisagé comme le symbole d'un autre. C'est là, sans doute, le règne de l'imprécision; mais ce sont pourtant les premiers symptômes d'une tendance logique capable de quelque rigueur, lorsqu'elle ressentira le besoin de forcer la conviction, d'opérer une démonstration.

Cela se produisit quand s'édifia le plus ancien système proprement dit de philosophie, le Sâṃkhya. De même que l'on a pu concevoir le spinozisme, ou à plus juste titre le système imaginé par Taine, comme un théorème unique développant ses conséquences, la « Weltanschauung » du Sâṃkhya apparaît comme l'ébauche de quelque sorite gigantesque où s'offrant en spectacle à l'esprit impassible, la matière, primitivement implicite (avyaktam), s'explicite (vyaktam) en principes (tattvâni) qui s'engendrent les uns les autres : l'intellect, le fondement du moi, les éléments subtils, les organes des sens, les organes d'action, le sens interne, les éléments grossiers. Prendre conscience de cette classification doublée d'une évolution, c'est connaître la nature; résorber en sens inverse chaque principe dans celui qui le précède, c'est s'affranchir de l'illusion. Nous n'avons pas affaire ici à un sorite, car ni le point d'aboutissement n'est spécialement la chose à prouver, ni les stades intermédiaires ne sont les moyens de démonstration : une hiérarchie d'émanations disposées selon une dignité décroissante, une série de dégradations d'un même principe ne constituent pas une succession

d'équivalences. Il faut pourtant reconnaître là une manière de penser apparentée au sorite. On ne saurait donc s'étonner si, sous l'influence hautement vraisemblable du Sâṃkhya, de véritables sorites se rencontrent de temps à autre dans la vieille littérature indienne. L'un d'entre eux, pour des raisons extra-logiques, et parce qu'il est le fondement même du bouddhisme, eut une immense fortune; d'autres, épars dans le « Mahâbhârata », témoignent, malgré leur inégale portée dogmatique, d'une forme logique analogue. Reconnaissons d'ailleurs, comme nous l'avons proclamé à propos du confucéisme, que cette forme n'a pas attiré, pour elle-même, l'attention des esprits auxquels s'adressaient ces sortes d'argumentation. Sans doute, tant à l'intérieur qu'à l'extérieur du bouddhisme, une logique théorique abstraite s'est constituée ultérieurement aux Indes; mais les textes que nous allons passer en revue ne paraissent pas avoir influé directement sur la formation de cette discipline spéculative.

Voici quelques sorites, plus ou moins rudimentaires, que nous relevons dans le « Mahâbhârata ». Livre VI, Bhagavad-Gîtâ, chap. II, (adhyâya 26), v. 940-1 : après avoir indiqué le point de vue de la régression par la métaphore de la tortue qui s'abstrait du monde extérieur en se rétractant à l'intérieur de sa carapace (v. 936), le poète présente la progression suivante : « si par contre un homme pense aux jouissances sensibles, il naît en lui une disposition à les rechercher; de cette disposition naît le désir, du désir la colère, de la colère l'aveuglement, de l'aveuglement une perturbation du souvenir, de laquelle s'ensuit la corruption de la connaissance; et quand la connaissance est perdue; l'homme aussi est perdu. »

Ibid., v. 944. « Celui qui ne pratique pas le yoga, n'a pas la connaissance, ni la faculté de comprendre; celui qui n'a pas la faculté de comprendre ne peut jouir d'aucune paix; celui qui ne peut jouir d'aucune paix, comment éprouverait-il de la joie? » — *Ibid.*, ch. III (adh. 27) v. 964-5. « Les êtres naissent de la nourriture; la nourriture, de la pluie; la pluie, du sacrifice; le sacrifice, de l'œuvre; l'œuvre, du Brahman; le Brahman, de l'impérissable; ainsi le Brahman qui s'étend à tout, est toujours présent dans le sacrifice. » Ici la conclusion désirée a été rencontrée au cours de la régression; cette « présence » d'un terme dans l'autre atteste que tous ces stades sont les métamorphoses d'un même principe.

Livre XII, Moksadharma, adh. 202, v. 7394-5. Progression suivie

de régression : « de l'impérissable est né l'éther, de celui-ci le vent, de celui-ci le feu, de celui-ci l'eau, de l'eau la terre; de la terre naît le monde des vivants. Par la transformation de ces corps en eau [la phase « terre » est omise] et de l'eau en feu, vent, éther, ceux qui possèdent l'essence (véritable) ne rétrogradent plus en deçà de l'éther, mais obtiennent la délivrance suprême ».

Ibid., adh. 213, v. 7744-8. Long raisonnement destiné à montrer que les femmes sont les fatales tisserandes qui confectionnent ce saṃsâra par lequel l'homme est prisonnier des perpétuelles renaissances. Le point de départ est l'illusion (mâyâ) qui émane de Viṣṇu; les principaux intermédiaires sont l'aveuglement, la colère, le désir, l'égoïsme, les œuvres, l'amour du monde, la douleur, l'action, la naissance et la mort, la génération.

Ibid., adh. 251, v. 9074-5. Régression reliant des termes dont l'équivalence est affirmée par la formule même : « le sens caché du Véda est la vérité; le sens caché de la vérité est l'aptitude à se dompter soi-même; le sens caché de l'aptitude à se dompter soi-même est la disposition à donner;... l'ascèse;... le renoncement;... le bonheur;... le ciel;... l'apaisement. » Ce raisonnement est le seul exemple que nous puissions citer d'un sorite indien conçu selon l'identité, non selon la causalité. Mais à cette époque (les parties les plus récentes du « Mahâbhârata » paraissent dater du IIe siècle de notre ère) très antérieure à la formation d'une logique proprement dite, causalité et identité se distinguaient à peine; tout rapport de production impliquait obscurément une conception analytique de la relation causale, c'est-à-dire une certaine relation d'identité.

Le fondateur du bouddhisme, tel du moins que nous le dépeignent la plupart des textes, y compris les plus anciens, donne pour base à sa doctrine un argument très analogue à quelques-uns de ceux que nous venons de mentionner. Obsédé par sa volonté de trouver ce qui délivre de la douleur, il y parvint en édifiant un raisonnement si décisif aux yeux des fidèles, que le fait de l'avoir agencé suffit à transformer l'ascète Çâkyamuni en un sauveur du monde, en un Bouddha, c'est-à-dire en un être qui a eu l'intuition et fait la conquête de la vérité. Sans tenir compte des multiples variantes, citons simplement la série des douze termes en connexion, qui s'engendrent dans l'ordre où ils sont énumérés. 1° L'ignorance (avidyâ); 2° les dispositions, héréditaires ou acquises (saṃskâra); elles font écran entre la vérité et nous-mêmes; 3° la conscience (vijñâna); 4° l'indi-

vidualité (nâmarûpa); 5° la possession d'organes sensoriels (sadâyatana); 6° le contact (sparça) de ces organes avec des choses extérieures; 7° la sensation (vedanâ) subséquente; 8° le désir, littéralement : la soif (tṛṣṇâ) éveillée à l'égard des choses sensibles; 9° le fait que l'individu s'assimile, comme une nourriture qui l'alimenterait, (upâdâna), les agrégats (skandhas), c'est-à-dire les facteurs physiques, intellectuels, moraux qui entretiennent sa vie; 10° l'existence (bhava); 11° la naissance (jâti), par laquelle, après avoir vécu d'autres vies innombrables, nous entrons dans notre vie actuelle; 12° la misère de notre situation sujette à la vieillesse et à la mort (jarâmaraṇam).

Nous ne pouvons songer à présenter ici les éclaircissements indispensables à la compréhension de cet argument; la détermination de ses caractères formels doit seule nous occuper [1]. Chaque terme représente comme l'effet du précédent et la condition (nidâna) du suivant. Quoiqu'on ait transformé tardivement cette « chaîne » en une « roue » et conçu l'argumentation comme un processus circulaire, le douzième concept devenant la cause du premier, la signification authentique de ce raisonnement suppose que le n° 1 est un principe irréductible, un commencement absolu; et que le n° 12 est une donnée ultime, au delà de laquelle il ne faut rien chercher Psychologiquement, tout l'effort consiste à expliquer, par régression, notre état de souffrance (n° 12) par le moyen des facteurs dont il résulte nécessairement; celui dont naissent tous les autres, c'est l'ignorance. Il est permis de supposer, nous inclinons même à croire que l'auteur de ce sorite trouvait dans la spéculation brahmanique l'affirmation de l'identité entre la notion d'illusion et celle d'existence contingente, malheureuse, périssable, c'est-à-dire l'identité entre les deux concepts extrêmes; et que l'originalité de son effort a consisté à relier ces deux termes par une chaîne de dix anneaux qui pouvait lui être suggérée par les énumérations de principes se régissant les uns les autres, familiers à la plus ancienne philosophie Sâṃkhya; assigner des intermédiaires, c'était inaugurer le point de vue de la démonstration. Mais des considérations critiques de ce genre risquent de faire méconnaître le problème

1. Le lecteur qui désirera s'informer du sens des divers termes et des interprétations de cet argument, tant indiennes qu'européennes, consultera utilement l'article de M. Oltramare, « la Formule bouddhique des douze causes », Genève, Georg, 1909, publié à l'occasion du jubilé de l'Université.

logique; il ne s'agit pas d'apprécier hypothétiquement la structure du sorite bouddhique; il suffit qu'il se présente comme un raisonnement pour qu'il devienne justiciable de la logique, alors même qu'au psychologue ou à l'historien ses éléments sembleraient disparates.

Or, au point de vue formel, ce raisonnement forme un ensemble qui doit être parcouru dans les deux sens « le Bienheureux fixa en son esprit la chaîne des douze causes, dans l'ordre direct et dans l'ordre inverse ». (Mahâvagga I, 1, 2, 7.) L'un fait connaître la production, l'autre l'anéantissement du monde des phénomènes et de la douleur. Les deux aspects sont essentiels. C'est un trait que le pratîtyasamutpâda, pour l'appeler par son nom (principe de la production des phénomènes par leurs conditions) possède en commun avec plusieurs des sorites du « Mahâbhârata » ainsi qu'avec ceux du « Ta Hio » et de Mencius. De plus, il est, lui aussi, relatif à l'activité; mais tandis que le sorite confucéen offrait une technique de l'action, l'argument des douze causes tend à montrer la vanité de l'action : au lieu d'être conçu selon la finalité, comme un agencement de moyens en vue d'un but, il montre, de même que les raisonnements que nous avons extraits de l'épopée, comment certaines manières d'être, certaines fonctions produisent d'elles-mêmes un certain état. Le sorite bouddhiste, comme le sorite confucéen, concerne l'homme; seulement, tant s'en faut qu'il procède de l'activité humaine, c'est l'activité humaine qui est censée en procéder, qui est « agie » par cette loi impersonnelle, non substantielle, mais absolue dans sa relativité même. Quoique le bouddhisme primitif ait voulu l'entendre en un sens tout terre à terre, comme la non-connaissance de la vérité, l' « ignorance » se présenta toujours aux esprits indiens comme un principe cosmique plus encore que comme un état psychique; à cet égard, mais à cet égard seulement, elle ressemble à l'inconscient de Hartmann. L'interprétation morale céda même le pas à l'interprétation ontologique, quand se constitua le Mahâyâna; mais toujours la formule avait eu rapport à l'être, ou plus exactement aux phénomènes, autant qu'à la vie humaine. Deux des sorites du « Mahâbhārata », celui qui prouve l'immanence du Brahman dans le sacrifice et celui qui décrit la genèse des éléments, sont même sans rapport aucun à l'humanité : ils prétendent être rigoureusement objectifs, comme est pour un positiviste moderne une loi de la nature. Même lorsque le

sorite indien est relatif à l'action humaine, ce n'est pas, comme dans le sorite chinois, cette action même qui fait l'unité des divers moments du raisonnement. Le pratîtya-samutpâda, par exemple, renferme en soi son principe moteur; notre vie n'est qu'un épisode des évolutions de cet « automate » dont nous ne cessons d'être le jouet que si nous pénétrons sa nature : l'ignorance supprimée, le prestige décevant s'évanouit; connaître l'erreur, c'est proprement posséder la vérité. Le sorite confucéen est tout pratique, aussi prend-il la forme hypothétique; le sorite indien est spéculatif, d'où son caractère catégorique; il suppose la croyance que les phénomènes renferment un élément qui les rend intelligibles, qui régit leurs rapports et leurs transformations. Le « dharma », c'est-à-dire indissolublement le phénomène et sa loi, l'essence, le prédicat d'une chose donnée, est un concept assez voisin de la notion grecque d'οὐσία, essence réelle et intelligible, concept sans analogue dans la philosophie chinoise prébouddhique. Les sorites indiens requièrent ce postulat : que l'on peut affirmer d'une chose tout ce que contient son dharma; ces raisonnements impliquent donc une connexion causale que nous appellerions analytique. Vers la fin du VIe ou le début du VIIe siècle de notre ère, quand fut constituée une science abstraite de la logique, en pleine possession de ses ressources, l'un des plus grands logiciens bouddhistes, Dharmakîrti s'exprima en toute netteté sur ce point : « s'il n'y a pas l'une ou l'autre de ces deux conditions : si une idée ne contient pas l'autre et n'en provient pas, elle ne peut être indissolublement liée à l'autre ». (« Nyāya-bindu », dans la traduction russe de M. le Prof. Stcherbatsky, II, 24, p. 55.) La logique latente de nos vieux sorites n'équivaut pas encore à cette analyse des idées, mais c'est déjà une théorie de l'intelligibilité des phénomènes.

III. — Le sorite grec.

Quoique le sorite grec n'ait jamais fait, croyons-nous, l'objet d'une étude historique et critique spéciale, l'esprit qui a présidé à son emploi paraît, par contraste du moins avec notre ignorance des philosophies de l'Asie, assez bien connu. L'exposition de la nature de cet argument ne nous retiendra guère, mais il nous servira de point de comparaison.

Avant d'être reconnu comme un raisonnement légitime sous certaines conditions, le sorite apparut en Grèce comme un type de sophisme; ainsi s'explique-t-on qu'une certaine défaveur ne cessa de s'y attacher. Nous faisons allusion à cet argument du tas (combien faut-il de grains de blé pour composer un tas, σωρός?), qui, ainsi que le menteur, le voilé, le caché, l'Electre, le cornu et le chauve, fut attribué à Eubulide, successeur du mégarien Euclide (Diog. Lært; II, 108). L'argument en question tendait à montrer qu'entre les idées « un ou plusieurs grains » et « tas de blé » la convenance est impossible, car le tas existe, ou n'existe pas; et aussi à faire comprendre que les données sensibles se trouvent en perpétuelle évolution, puisqu'on ne saurait dire où commence, où finit un tas; leur réalité est toute d'emprunt. — Or les stoïciens, partisans de la validité des sorites, soutinrent au contraire que cet argument triomphe par les souples transitions qu'il effectue; et que c'est précisément aux choses sensibles qu'il s'applique, car il n'y a de réels que les corps. Cette thèse paraît diamétralement opposée à celle des mégariques; les stoïciens auraient-ils donc, par une téméraire gageure, prétendu fonder une logique sur un mode de raisonnement ou bien dénoncé comme sophistique, ou bien incompatible avec leur propre principe de continuité ainsi qu'avec leur conception du réel? Tel est bien, semble-t-il, l'avis des nouveaux académiciens et des sceptiques, obstinés à dénier aux stoïciens le droit d'user du sorite.

Les stoïciens cependant maintinrent avec énergie et subtilité leur foi dans l'efficacité du sorite; sans doute pensaient-ils que l'argument du tas ne les atteignait point, n'infirmait pas leur propre attitude logique. Il n'y aurait même aucun paradoxe à soutenir que la critique du σωρός par les mégariques a pu inspirer aux adeptes du Portique leur usage du σωρείτης.

En effet, le σωρός interdit le passage d'une idée à l'autre, mais affirme l'incessante métamorphose de telle donnée sensible en telle autre donnée sensible; or les stoïciens renoncent précisément à la logique aristotélicienne des essences et s'appliquent à fonder une théorie de la séquence entre les phénomènes physiques. La continuité, le devenir ne gênent que l'intellectualisme; Chrysippe et les siens prétendent s'accommoder de l'une et de l'autre. Le fait que la transition est inexprimable en concepts leur inspire non plus, comme jadis aux éléates, l'opinion que le mouvement est

chimérique, mais au contraire la conviction qu'une logique conceptuelle est futile. Nous n'irons pas jusqu'à dire que la continuité leur paraît d'autant plus réelle qu'elle est moins intelligible, car ils ont cru trouver en elle un type nouveau d'intelligibilité convenant aux phénomènes; et ils restaient ainsi, en quelque façon, dans la tradition d'Aristote, qui réservant la démonstration au domaine des pures essences, n'aurait pas fait difficulté d'avouer que le sensible requiert un autre type de raisonnement, que par comparaison il aurait déclaré inférieur. A vrai dire, dans leur logique, les stoïciens ne s'opposent au stagirite qu'en rejetant les οὐσιαι; ils se montrent fidèles à son inspiration en proclamant que la doctrine des corps exige une forme d'argumentation autre que le syllogisme. C'était pour Aristote affaire de dialectique; c'est pour eux le règne du sorite.

Soit que cette distinction fût méconnue, soit que des stoïciens mal avisés eussent désiré ramener le sorite au syllogisme, toujours est-il que le « soriticus syllogismus », σωρείτης συλλογισμός (Acad. II, 16; Lucien de Samosate, *Banquet*, 23), raisonnement d'ailleurs parfaitement licite, se substitue souvent au pur sorite. Toutefois, une chaîne de syllogismes, c'est encore du syllogisme; un tel raisonnement ne trouve à s'appliquer que dans le domaine où le syllogisme est légitime : le sorite syllogistique est donc un faux sorite. Inversement, les sceptiques crurent triompher, quand ils s'aperçurent que les véritables sorites, celui, par exemple, qui relie la fatalité à la liberté (Alex. d'Aphrod., *De Fato*, cp. 35, p. 207 — dans von Arnim II, 295), ou celui qui va du bien à l'honnête (von Arnim III, n°s 29-37) ne sont pas d'authentiques syllogismes. Quoique le sorite prétende à une certaine valeur probante, il ne doit pas envier au syllogisme l'ἀποδειξις qui lui est propre; et bien que le sorite syllogistique soit un raisonnement composé, il ne se confond pas avec ce συνθετικόν θεώρημα tout spécial (Alex. sur Anal. Pr., I, 25-42, 6, 5) qu'on appelle sorite. Si l'on ne peut s'abstenir de conférer une dignité différente aux deux arguments, il faut dire que la raison d'être du sorite est précisément son infériorité à l'égard de l'idéal de démonstration que représente le syllogisme.

Reconnaissons d'ailleurs que les stoïciens, malgré l'ingéniosité à laquelle les contraignait l'acharnement critique de la Nouvelle Académie, n'ont présenté du sorite qu'une théorie bien inconsistante. Ils ont affirmé leur ferme propos d'élaborer une doctrine de la

connexion des faits, non de la connexion des idées; mais ils ont conservé la notion aristotélicienne de la relation analytique, applicable sous certaines réserves aux idées, mais dont l'applicabilité aux choses n'est pas évidente (cf. Hamelin, Logique des stoïciens, *Année philosophique* 12e année, 1901, p. 26). Aussi n'eurent-ils d'autre ressource que d'admettre à la fois les deux sortes de connexion : des rapports analytiques, vraiment intelligibles; et des rapports de fait, constatés à l'état brut plutôt qu'expliqués (É. Bréhier, *Chrysippe*, p. 76-77); les logiciens du Portique ont donc pu paraître tantôt raisonner en péripatéticiens, tantôt faire présager la théorie inductive de Mill. Il semble bien qu'en droit, sinon en fait, toute relation véritable soit à leurs yeux un rapport d'identité; dès lors le sorite ne se distingue du syllogisme que d'une manière provisoire, comme l'expérience diffère de la raison.

Qu'est-ce à dire? sinon que le sorite eut en Grèce la mauvaise fortune de n'entrer en usage qu'après la constitution d'une logique rigoureuse, et qu'il dut à cette circonstance d'avoir des détracteurs farouches et des partisans maladroits. Les probabilistes de la Nouvelle Académie, qui auraient pu lui reconnaître une valeur subordonnée, dans un certain domaine, se firent, en le condamnant, l'écho des exigences d'identité les plus outrancières que puisse montrer l'intellectualisme. Et les stoïciens dogmatiques, malgré leur volonté de l'employer, malgré leur persuasion qu'aucun autre raisonnement ne convient à la connaissance du réel, furent impuissants à concevoir un type d'intelligibilité qui le légitimât. Un sort inverse avait été réservé au sorite dans les philosophies orientales : il y était né antérieurement à la logique systématique et il fut supplanté par elle. En présence de la médiocrité du rôle joué par le sorite dans l'histoire de la pensée, devons-nous admettre qu'il méritait sa destinée? ou au contraire les faits attestent-ils que ce raisonnement satisfait certains besoins de l'esprit?

Des trois types de sorite que nous avons envisagés, il en est un contre lequel les attaques les plus perfidement subtiles d'un Carnéade ne sauraient porter, c'est le sorite chinois, parce qu'il ne prétend pas à révéler des vérités, mais à guider l'action, et que l'action n'est possible, quelque opinion que l'on ait sur son bien fondé ou sur son caractère illusoire, qu'à certaines conditions imposées par la vie et par le milieu où nous vivons. A l'inverse, parmi les trois espèces étudiées, il en est une qui se présente

comme entièrement théorique ou spéculative : c'est le sorite grec; aussi éprouve-t-il tant de difficulté à se maintenir à titre de raisonnement autonome auprès du raisonnement qui aux yeux des Grecs représente la science même : le syllogisme. Le sorite indien occupe, à maint égard, une situation moyenne : sans être ni purement humain comme le sorite confucéen, ni tout abstrait comme la sorite hellénique, il prétend fournir une explication fondée sur la production, et pourtant expliquer non des actes, mais des manières d'être, voire même des choses. Si vague, si sommaire que soit cette comparaison, peut-être suffit-elle à montrer où réside l'originalité du sorite. Le *sorite d'identité* rêvé par les stoïciens se confond, à la limite, avec la déduction analytique ou avec la tautologie; le *sorite pratique* décrit par Confucius a rapport à l'activité, non à l'intelligibilité; de là son caractère inattaquable; *le sorite par production d'équivalences* conçu par la philosophie indienne se soustrait à la stérile identité grâce à son pouvoir interne de développement. Cette leçon que nous donnent les faits signifie qu'un raisonnement différent de la simple analyse conceptuelle est possible dans la mesure où ce raisonnement cherche à placer l'intelligibilité dans la productivité même. Nous le savions déjà par l'histoire de la dialectique : fondée par Platon, éclipsée ensuite par le prestige de la démonstration aristotélicienne, abandonnée aux rhéteurs et aux pyrrhoniens, nous la voyons par contre cultivée par un Proclus, un Spinoza, un Hegel. Le sorite fut, dans trois grandes civilisations, un modeste instrument de dialectique, à la fois trop célèbre et trop décrié; honni par une logique aspirant à être toute analytique, il présente quelques titres à être réhabilité comme l'obscur collaborateur d'une logique plus consciente des exigences synthétiques de la pensée.

PAUL MASSON-OURSEL.

ÉTUDES CRITIQUES

LA PHILOSOPHIE DE GEORG SIMMEL

(*3e article.*)

III. — La relativité de la connaissance historique.

La théorie relativiste de la connaissance, telle qu'elle se dégage de la *Philosophie des Geldes* et des *Vorlesungen ueber Kant*, trouve son application immédiate dans l'analyse des conditions de la connaissance historique, que Simmel entreprend dans les *Probleme der Geschichtsphilosophie*. La nécessité d'élargir le formalisme kantien et de l'étendre, au delà de la connaissance de la nature physique, à celle de la nature morale elle-même, relative elle aussi à certains *a priori*, va s'y trouver confirmée à propos d'un cas privilégié.

L'objet des *Probleme der Geschichtsphilosophie* est en effet de montrer, à l'encontre du réalisme historique, que l'histoire n'est pas la traduction pure et simple de la réalité immédiatement vécue, mais que la connaissance historique est, comme la connaissance en général, commandée par des *a priori*. Le rôle de la pensée, dans l'information du donné historique, apparaît sans doute moins nettement que dans l'information du donné physique, parce que le donné historique est déjà de l'esprit, en sorte que le contraste entre la forme et la matière de la connaissance historique ne ressort pas en si pleine lumière que le contraste entre la forme et la matière de la connaissance physique. Mais si, comme Kant l'a fait pour la science de la nature, on se demande comment l'histoire est possible, force est de reconnaître que la réponse formulée par Kant pour la nature — à savoir que la connaissance physique est rendue possible par l'existence de formes *a priori* de la pensée — doit être étendue à l'histoire elle-même. Ainsi se trouveront écartés, du même coup, par

l'extension du formalisme kantien, les deux périls qui menacent la liberté humaine et la souveraineté de l'esprit, le déterminisme physique, ou naturalisme, d'une part, et le déterminisme historique, ou historisme, d'autre part : deux périls dont Kant, en limitant sa critique à la connaissance de la nature physique, n'a écarté que la premier. Par là aussi, en même temps que se trouveront déterminées, du point de vue de la critique de la connaissance, les conditions qui rendent possible la science historique [1], se trouvera définie également, suivant une méthode semblable à celle que Simmel a appliquée déjà à la définition de la réalité morale, de la réalité physique et de la réalité économique, et d'un point de vue philosophique, — c'est-à-dire dans sa signification profonde pour la vie et dans les énergies mentales qui entrent en jeu pour lui donner sa forme, — la réalité historique.

Des trois parties que comprennent les *Probleme der Geschichtsphilosophie*, la première est consacrée aux conditions internes de la recherche historique, la seconde aux lois de l'histoire, la troisième à sa signification philosophique.

Quelles sont, d'abord, les conditions de la recherche historique? « Si la théorie de la connaissance en général, écrit Simmel, est commandée par ce fait que la connaissance est une représentation et que *son sujet* est une âme, la théorie de la connaissance historique est commandée en outre par ce fait que *son objet aussi* est la représentation, la volonté et la sensibilité de certaines personnalités, autrement dit que ses contenus objectifs sont des âmes. Tous les événements extérieurs, politiques et sociaux, économiques et religieux, juridiques et techniques, ne sauraient être intéressants ni intelligibles pour nous s'ils ne dérivaient pas des mouvements de l'âme et ne provoquaient pas des mouvements de l'âme. Si l'histoire ne doit pas être un jeu de marionnettes, elle est donc l'histoire d'événements psychologiques, et tous les événements extérieurs qu'elle décrit ne sont que les ponts entre les impulsions et actions volontaires d'une part, et d'autre part, les réflexes sentimentaux déclanchés par ces événements extérieurs. Cette remarque ne saurait être infirmée par les essais qui ont été tentés pour ramener l'événement historique, dans ses déterminations particulières, à des conditions physiques. La nature du sol et du climat serait aussi indifférente pour le cours

1. Cf. *Probleme der Geschichtsphilosophie*, 3e édition, Préface, p. VIII.

de l'histoire que le sol et le climat de Sirius, si elle n'influençait pas directement et indirectement la constitution psychologique des peuples. Aussi le caractère psychologique de la recherche historique semble-t-il lui imposer pour idéal d'être une psychologie appliquée, en ce sens qu'elle se rapporterait à la psychologie, s'il existait une psychologie déterminant des lois, comme l'astronomie à la mathématique [1]. »

Certes, l'histoire ayant affaire, au moins pour partie, à des personnes, il peut paraître utopique de vouloir comprendre l'individu historique comme le simple point de rencontre de lois psychologiques générales. Déjà, dans l'*Einleitung*, s'était posé le problème de savoir comment la généralité de la loi morale pouvait se concilier avec l'existence de facteurs individualisant les situations et les cas moraux : ce problème, Simmel l'avait résolu par la conception d'un atomisme éthique parallèle à l'atomisme physique. L'atomisme physique et l'atomisme éthique ont pour pendant, dans le domaine de l'histoire, *l'atomisme psychologique*. Il en va des lois psychologiques comme des lois physiques et de la loi morale : elles ne peuvent s'appliquer aux phénomènes qu'en s'appliquant à un substrat qui soit une réalité immédiate, non dérivable elle-même à partir de lois. « Ce reste irréductible, écrit Simmel, sous l'hypothèse duquel et jusqu'auquel, comme limite, les lois de la nature peuvent accomplir la réduction des phénomènes matériels immédiats, existe peut-être tout à fait de la même manière dans le domaine psychologique; seulement il n'est pas un et identique pour toutes les séries phénoménales, mais il y en a un particulier pour chacune d'elles. De même que la matière porte avec elle certaines déterminations premières, qui appartiennent au monde des corps comme à un ensemble individuel, et qui ne contredisent en aucune manière la généralité de ces lois, mais précisément rendent possibles leur efficacité, — ainsi *chaque âme* pourrait posséder une qualité originelle qui n'est pas davantage une modification, conforme à des lois, d'un donné primitif; et ce serait seulement sous l'hypothèse de cette qualité que les lois, valables également pour toute âme, entreraient en jeu pour déterminer les phénomènes de l'expérience psychologique [2]. » Cette matière, ou ce contenu, dont les lois psychologiques ont besoin pour ne pas osciller et rester en l'air, Simmel l'appelle leur *a priori réel*

1. Cf. *Ibid.*, ch. I, p. 1.
2. Cf. *Ibid.*, p. 2 et suiv.

(*ihr reales Apriori*[1]); elle est infiniment diverse, et « produit des réalités d'une individualité incomparable et irréductible[2] ». Ç'a été le tort de Kant, de méconnaître cette réalité immédiate de l'individu comme tel, et de spéculer sur l'homme abstrait et général, sur l'homme de tous les pays et de tous les temps, qui n'est évidemment qu'un mythe[3]. Aussi conçoit-on que la réaction contre la morale kantienne, qui hypostasie la notion de l'homme abstrait, se soit faite au nom de l'histoire, qui repose, au contraire, sur la conception de la réalité humaine comme constituée par une multitude d'individualités irréductibles.

Toutefois, si la réalité psychologique est la matière de l'histoire, il est bien évident que le point de vue de l'historien sur cette réalité ne se confond pas avec celui du psychologue. Car, tandis que le psychologue porte surtout son attention sur les processus de la conscience, en faisant abstraction, autant que possible, de ses contenus, ce qui intéresse l'historien, « c'est moins le *développement* des contenus psychologiques, que le développement psychologique des *contenus*[4] ». Le point de vue de l'histoire est ainsi, dans une certaine mesure, « intermédiaire entre celui de l'analyse pure, de l'analyse logique des contenus de la conscience, et celui de la psychologie, c'est-à-dire de l'analyse dynamique des mouvements psychologiques des contenus[5] ». La différence entre la psychologie et l'histoire se ramène donc à une simple différence de point de vue. « Chacune de ces deux sciences pose l'unité de la réalité et du devenir psychologiques, unité que nous ne faisons que vivre dans son immédiateté, mais que nous ne pouvons saisir en pleine lumière. Nous divisons cette unité, pour la traiter intellectuellement, en processus et en contenu; et la division du travail scientifique crée d'une part la psychologie, pour construire le processus, et — en quelque sens qu'elles soient déterminables, — les lois qui le régisssent, d'autre part les sciences de la logique et de la concevabilité objective, pour rechercher les contenus abstraction faite du processus par lequel ils se réalisent psychologiquement, d'autre part enfin l'histoire, dont, comme on le verra, les objets ne sont déterminés que par une importance et une signification réelles, de quelque nature qu'elle

1. Cf. *Ibid.*, p. 3.
2. Cf. *Ibid.*, p. 4.
3. Cf. *Vorlesungen ueber Kant*, 16e leçon.
4. Cf. *Probleme der Geschichtsphilosophie*, p. 4.
5. Cf. *Ibid.*

soit, et qui suit, dans le développement par lequel le processus psychologique se réalise, les contenus qu'elle a choisis en raison de ce caractère essentiel (*Wesentlichkeit* [1]). »

Le point de vue propre à la recherche historique n'est pas seulement déterminé par l'*a priorité* de son contenu pur, c'est-à-dire par l'hypothèse d'un substrat réel des individualités. Un grand nombre d'autres *a priori* contribuent à le déterminer, *a priori* dont l'intervention vérifie la nécessité de cette extension et de cet assouplissement du formalisme kantien, qu'ont mise en lumière les ouvrages antérieurs de Simmel, et en particulier les *Vorlesungen ueber Kant.* Ces *a priori*, qui commandent la connaissance des contenus de la vie psychologique, sont plutôt, à vrai dire, des synthèses empiriques devenues inconscientes par suite de l'habitude, et qui fonctionnent comme *a priori*; ils sont moins des concepts abstraits que des fonctions réelles, jouant dans la représentation un rôle dynamique, du moins si on les saisit dans leur immédiateté; ils sont moins des formes transcendantes à la vie psychologique que des orientations de la spontanéité de l'esprit : mais ils n'en conditionnent pas moins la recherche historique, de la même manière que les *a priori* kantiens conditionnent la science physique [2]. Où l'on voit entrer en jeu ces *a priori* psychologiques, c'est, par exemple, dans l'hypothèse que l'âme d'autrui constitue une unité — unité que nous obtenons en *complétant* les données de notre observation

1. Cf. *Ibid.*, p. 5.

2. Un texte très significatif des *Probleme der Geschichtsphilosophie* précise les rapports de ces *a priori* avec l' « *a priori* réel » qui vient d'être défini comme le substrat de l'individualité. « J'ai, écrit Simmel, opposé ici la forme, qui doit recevoir une matière pour devenir l'histoire scientifique, à la réalité vécue, qui serait précisément cette matière. Mais maintenant il serait possible de concevoir aussi cette réalité comme une forme, dans laquelle s'habille un contenu d'événements. Peut-être ce dernier ne peut-il jamais entrer dans une conscience par lui-même, mais il est situé pour cette conscience à l'infini, de telle sorte que les formes par lesquelles et dans lesquelles nous le composons s'approchent seulement de lui à des distances diverses. Cette pure réalité serait comparable en quelque sorte au pur contenu de nos concepts, que nous pensons aussi comme quelque chose d'idéal, existant au delà de sa réalisation psychique comme au delà de sa réalisation extérieure, avec une valabilité logique, alors même que cette pensée l'introduit déjà dans la forme psychologique : et en effet l'âme humaine possède la faculté, inexplicable logiquement, de penser (*denken*) le contenu de ses représentations, c'est-à-dire ce qu'elle conçoit (*meint*) avec ces représentations, comme si elle ne le pensait pas (*dächte*), comme s'il était séparé de la forme de l'acte de représenter, dans lequel il se trouve cependant par là même. Le vécu réel (*Das wirksame Erleben*) est lui aussi une catégorie *a priori*, dans laquelle notre fonction de représentation embrasse un contenu, de la même manière qu'une autre fois il le reçoit en tant que connu ou mora-

d'autrui —, ou dans la déformation que les témoins font subir, dans les relations qu'ils en donnent, aux événements auxquels ils ont assisté — déformation qui résulte de ce qu'ils *complètent* ce qu'ils ont vu d'après le sens qu'ils lui ont prêté —, ou dans l'élaboration que nous faisons subir inconsciemment aux données fragmentaires de nos sens, — élaboration qui consiste à *compléter* ces données à la lumière de nos impressions antérieures. Nous complétons les événements complexes sur lesquels porte la recherche historique, et ce parachèvement (*Ergänzung*) est déterminé « par des postulats psychologiques, par les expériences sur la continuité et l'évolution de la vie mentale, sur la corrélation de ses énergies, sur le terme des processus téléologiques[1] ». Mais, tandis que, lorsqu'elle porte sur des événements simples, cette interprétation à la lumière des *a priori* psychologiques présente un caractère de certitude suffisante, elle tombe dans l'incertain et conduit à d'innombrables erreurs quand elle porte sur des événements complexes. Ces erreurs en font bien ressortir le caractère problématique, auquel l'histoire échappe d'autant moins qu'elle les accepte le plus souvent « sans preuve et sans méthode[2] ». Les mêmes événements internes (amour, haine, etc...) peuvent avoir des conséquences externes tout à fait différentes. Si les Hébertistes, après avoir favorisé les desseins de Robespierre qui favorisait les leurs, se sont retournés contre lui le jour où il conquit la puissance suprême, ces faits historiques forment une série pleinement intelligible dès l'instant où on les interprète à la lumière de ces deux postulats psychologiques : en favorisant les desseins d'un parti on gagne sa faveur, et en dominant ce parti on s'attire sa haine et sa jalousie. Mais il est bien évident que ces deux postulats n'ont qu'une valeur relative et problématique. Il arrive aussi bien qu'un parti n'ait, dès l'abord, qu'ingratitude à l'égard des services qui lui sont rendus par un de ses membres; et il arrive également que, dans l'élévation de ce dernier, il ne voie qu'un accroissement de sa propre puissance, un moyen de conquérir une part de la domination suprême, et, au lieu d'en prendre

lement obligatoire. *Les catégories de la recherche historique seraient alors comme des catégories à la seconde puissance, puisqu'elles ne peuvent devenir efficaces qu'en s'appliquant à une matière, après que cette matière a passé par la catégorie du vécu — à peu près comme un seul et même contenu doit se présenter sous une forme sensible, pour pouvoir être, seulement sous cette forme, reçu dans les formes de l'entendement.* » Cf. *Probleme der Geschichtsphilosophie*, p. 59.

1. Cf. *Ibid.*, p. 9.
2. Cf. *Ibid.*, p. 10.

ombrage, s'en montre satisfait. La raison par laquelle ces deux postulats s'appliquent à l'histoire des Hébertistes, tandis qu'ils ne s'appliqueraient pas à celle d'un autre parti, ne pourrait être découverte que dans l'individualité profonde des personnages historiques considérés. Quand une même constellation psychologique paraît produire, chez deux individus différents, des effets divergents, c'est qu'une différence dans les conditions de l'effet, différence qui a sa racine dans la divergence profonde des natures individuelles, s'est dérobée à notre regard. Avec des concepts généraux, comme ceux d'amour, de haine, d'intelligence, d'énergie, etc..., nous ne parvenons que très difficilement à comprendre et à exprimer ce qu'il y a d'individuel dans les facteurs de la vie psychologique, c'est-à-dire leur nuance, leurs proportions, leur jeu, leurs corrélations. « Cette imperfection signifie peut-être que nous ne pouvons pas exprimer ce qu'il y a de purement individuel dans le processus psychologique, sous la forme de la connaissance scientifique, qui se sert de l'intermédiaire des concepts, et que la réalité psychologique n'est pas accessible à la pure connaissance en tant que telle. Nous ne pouvons peut-être exprimer la réalité psychologique en général, que dans la mesure où une humanité générale, ou au moins relativement générale, vit en elle... Le resserrement dans le concept général, qui est situé au delà de toutes les diversités individuelles, serait la seule expression possible de ce que la connaissance peut atteindre de leur être, au point de vue de leur contenu [1]. » En d'autres termes, les postulats ou les *a priori* qui commandent la connaissance scientifique des contenus de la conscience, seraient trop larges pour ces contenus.

Ce n'est pas à dire, cependant, que toute connaissance scientifique de ces contenus soit rendue par là, infirme et caduque, et qu'il faille se ranger à l'opinion sceptique, qui nie absolument la valeur de ces postulats et de ces interprétations psychologiques. Bien au contraire, ces postulats et ces interprétations, qui reposent sur la « vraisemblance psychologique », sont seules capables de rendre les événements historiques intelligibles, et par suite de les ordonner scientifiquement. « Même dans les cas les plus sûrs, ce n'est pas la « réalité simple » qui décide de l'intelligibilité de la conséquence, mais des propositions psychologiques introduites par l'historien, auxquelles la « réalité simple » sert de support, de manière à rendre la consé-

1. Cf. *Ibid.*, p. 14, note.

cution possible et intelligible[1]. » Et ainsi, tout en mettant en lumière la valeur purement relative de la connaissance par concepts, Simmel, à la différence de M. Bergson, nie la possibilité d'une connaissance positive directe de la réalité immédiate, et conçoit la connaissance par concepts comme seule possible. Par là, quelles que soient par ailleurs les affinités du relativisme simmélien avec le bergsonisme, il s'en sépare radicalement au point précis où le bergsonisme se couronne par une métaphysique de l'intuition. Simmel se cantonne sur le terrain que Kant a délimité comme étant celui de la théorie de la connaissance, et la réalité immédiate n'est pas pour lui quelque chose de connaissable par soi, mais seulement une condition ou un postulat de la connaissance, ou encore, par opposition à ses « *a priori* formels », son « *a priori* réel ». Et, si l'on recherche des raisons profondes de cette divergence des deux doctrines, qui apparaissent à tant d'égards comme parallèles, il semble bien qu'il faille les chercher dans ce fait que, du moins dans les *Probleme der Geschichtsphilosophie*, la réalité immédiate est conçue par Simmel comme essentiellement individuelle, tandis que l'objet de l'intuition bergsonienne paraît être, au contraire, au delà des formes individuelles à travers lesquelles elle se réalise, l'évolution générale de la conscience et de la vie. On comprend en effet que, suivant qu'elle est conçue comme constituée par une infinité d'individualités irréductibles, ou par l'évolution d'un principe spirituel toujours conforme, en ses multiples incarnations, au type qu'il affecte au regard de l'intuition de conscience, la réalité immédiate puisse apparaître, dans un cas, comme inaccessible à la pensée, et dans l'autre comme pensable intuitivement. Si l'*Einleitung* contient, comme on l'a vu, une conception au moins implicite de l'évolution de la vie, dans le domaine moral, conception dont les *Probleme der Geschichtsphilosophie* ne renferment point l'équivalent dans le domaine de l'histoire, il ne faudrait pas se hâter de conclure que la pensée de Simmel s'est engagée successivement, comme le fait s'est si souvent produit au cours de l'histoire de la philosophie, dans la direction individualiste et dans la direction panthéiste, sans réussir à concilier, dans une suprême corrélation, ces deux points de vue opposés. Le relativisme simmélien échappe à cette objection. L'individualité des contenus et l'évolution une et indéfinie de la forme de la vie sont en

1. Cf. *Ibid.*, p. 15.

effet, pour Simmel, deux facteurs corrélatifs; et cette corrélation est commandée par la distinction fondamentale, qu'il emprunte au kantisme, des processus et des contenus de la conscience. La moralité, naissant de l'élaboration progressive d'une *forme* qui s'impose aux processus mentaux, pourra être considérée comme le produit d'une évolution générale de la vie dominant les individus, tandis que la réalité historique, constituée par les *contenus* mêmes de la conscience, apparaîtra nécessairement comme individuelle, sans qu'il y ait entre ces deux conceptions, portant sur des objets distincts, une opposition inconciliable. C'est, au contraire parce qu'il se place dès l'abord au delà de la distinction de la forme et du contenu et parce que la réalité est essentiellement, pour lui, durée, devenir, progrès dynamique, tension, c'est-à-dire en somme processus, ou forme, dans le sens que Simmel donne à ce mot, que M. Bergson peut la concevoir comme directement saisissable, dans son immédiateté et dans sa totalité, à l'intuition métaphysique.

Quoi qu'il en soit, une double conclusion se dégage de l'analyse simmélienne des postulats psychologiques de la recherche historique : c'est, d'une part, l'affirmation du rôle nécessaire de ces postulats, et, d'autre part, la reconnaissance de leur caractère hypothétique.

Ce caractère hypothétique s'accentue encore lorsque les causes à partir desquelles se développe l'événement historique sont inconscientes, comme c'est le cas quand il est l'œuvre des masses. Un tel événement étant de tous points analogue à celui qui est supporté par une pensée et une volonté consciente, nous inférons de cette analogie que les mêmes motifs mentaux l'ont déterminé, mais en agissant inconsciemment. Cette inférence constitue un nouveau postulat psychologique de l'explication historique. « La motivation inconsciente, remarque Simmel, n'est réellement pour nous que l'expression de ce fait que la motivation réellement efficace nous est inconnue; elle signifie seulement que la motivation consciente n'est pas à notre portée; et le fait que nous faisons de cette chose purement négative quelque chose de positif, que nous transformons quelque chose de non-conscient en quelque chose d'inconscient, qui serait une forme déterminée de la vie mentale, est un biais qui exprime seulement le besoin de remplir par un motif psychologique la place vide de la causalité dans l'action humaine[1]. »

1. Cf. *Ibid.*, p. 16.

C'est affaire d'interprétation personnelle que de déterminer quel doit être, dans l'explication historique, le rôle respectif de ces deux modes de motivation, la motivation consciente et la motivation inconsciente. Il y a en réalité, chez les peuples comme chez les individus, deux mouvements inverses et corrélatifs : l'un qui va du conscient à l'automatique, l'autre qui va de l'inconscient au conscient. On recourra de préférence à la motivation consciente quand les causes des événements paraîtront ressortir à la volonté des individus, et en particulier à celle des grands hommes, qui sont en quelque sorte la conscience de leur temps, et à la motivation inconsciente quand ils paraîtront ressortir aux tendances obscures des masses. La préférence personnelle de l'historien pour l'un ou l'autre mode de motivation sera corrélative à son opinion sur le rôle respectif des individualités fortes et des masses dans la production des événements historiques. De même, la question de savoir si le jeu des forces sociales impersonnelles, institutions, mœurs, organisation économique, doit être intériorisé aux consciences individuelles, ou considéré comme s'accomplissant en dehors et au-dessus d'elles, ne peut être tranchée qu'en fonction des préconceptions propres de l'historien, qui accentuera davantage, selon l'orientation de son système du monde, l'action des forces sociales sur l'individu ou l'action de l'individu sur les forces sociales, deux facteurs corrélatifs de la production historique.

Ce n'est pas tout. Si l'on s'en tient à l'explication par les motifs conscients de l'individu, cette explication soulèvera encore une autre difficulté. Pour comprendre un acte particulier, il faut rattacher cet acte à l'ensemble de la personnalité dont il dépend, mais aussi, pour s'élever à une idée d'ensemble de cette personnalité, il faut partir de ses actes particuliers, et en abstraire leurs caractères communs. « Là se trouve, remarque Simmel, le cercle souvent dénoncé, qui consiste à construire une force causale avec des phénomènes donnés, pour expliquer ensuite ces phénomènes par cette force. Et pourtant ce cercle est ici inévitable. Les phénomènes psychologiques isolés ne peuvent, dans des cas innombrables, être compris, ordonnés, appréciés, que s'ils relèvent d'un « caractère » déterminé, — caractère qui ne peut être dégagé que de ces phénomènes isolés. Cette nécessité paraît relever des cercles fondamentaux de la connaissance[1]... », de ces cercles dont les *Vorlesungen*

1. Cf. *Ibid.*, p. 22.

ueber Kant et les *Probleme der Geschischtsphilosophie* ont mis en lumière la valeur démonstrative, compréhensible seulement dans un système relativiste.

Il faut ajouter que, dans l'interprétation des personnalités, l'historien conclut de l'existence de certaines manières d'agir à la possibilité de certaines autres. Or cette conclusion n'est pas une conclusion purement logique. Elle a pour prémisse, ou pour postulat, une expérience psychologique réelle. « Ce serait, écrit encore Simmel, un des objets les plus importants de la philosophie de l'histoire, que de déterminer ces normes que nous prenons pour règles de l'unification des caractères, pour critères de la réalité donnée, et pour véhicules de l'exposition, et qui, dès qu'une réalité donnée et sa valeur psychologique sont posées, en tirent un schéma anticipateur pour ce qui devra désormais valoir comme vraisemblable ou invraisemblable dans la formation de cette personnalité ; que de délimiter la marge dans laquelle nous tenons cependant pour possibles des actions qui s'en écartent, que de définir les développements et les transformations que nous acceptons comme résultant du principe interne de la personnalité, et ceux dont nous croyons devoir chercher l'explication dans les circonstances extérieures. Car sans aucun doute il y a des règles déterminées de cette interprétation, règles sous-entendues, d'un commun accord, par l'historien et son lecteur, mais dont la détermination n'a pas encore été faite [1]. »

L'interprétation des groupes sociaux exige une construction psychologique du même genre, commandée également par des *a priori*. Quand l'historien fait intervenir les sentiments et les tendances d'un groupe, ces données ne sont jamais établies pour tous les membres du groupe. L'unité du groupe est construite par l'historien, soit d'après les événements psychologiques qui se sont produits chez ses chefs, soit d'après un type psychologique moyen, soit d'après les sentiments de la majorité. Voulant expliquer pour quelles raisons les whigs se sont proclamés partisans d'un bill, Macaulay propose quelque chose comme dix motifs de leur attitude. « Il est bien évident que, dans la conscience d'aucun d'entre eux, ces dix motifs n'ont pas été donnés simultanément et avec la même force. Le parti dont l'unité psychologique a produit ces motifs n'est évidemment qu'une image idéale, une fiction née dans

1. Cf. *Ibid.*, p. 24.

le cerveau de l'historien comme synthèse des réalités données[1]. » Qu'est-ce à dire, sinon que l'activité des groupes, comme celle des individus, ne peut être comprise par l'historien que sous certaines hypothèses, qui, pour être valables, doivent être conformes à certaines normes — hypothèses dont la principale est qu'il existe un fondement psychologique, conscient et inconscient, des actes individuels et des phénomènes sociaux?

Si, au lieu d'analyser abstraitement, et d'un point de vue théorétique, les postulats impliqués par l'intelligibilité historique, on suit dans son fonctionnement l'intelligence de l'historien, s'appliquant à comprendre un événement, on apercevra deux procédés principaux qu'elle met en œuvre. Le premier consiste dans un effort d'imagination et de sympathie, par lequel l'historien se place dans l'âme des personnages ou des groupes historiques. Il faut que l'historien reproduise en lui les contenus psychologiques qui se sont produits chez le sujet qu'il étudie : ce qui n'est possible, semble-t-il, qu'autant qu'il a lui-même auparavant vécu des contenus analogues. Mais il est évident aussi que cette reconstruction ne saurait jamais être une reproduction absolument exacte, puisqu'elle est commandée par la personnalité de l'historien. Le second procédé consiste à poser comme extérieurs et comme ressortissant à un autre, à un non-Moi, ces contenus vécus. Mais, si l'intelligence historique met en œuvre ces deux procédés, qui, à l'analyse, apparaissent comme distincts, on ne saurait conclure de là à leur distinction réelle. Cette distinction n'est opérée qu'après coup. Les deux jugements qui viennent d'être distingués, (je me représente en moi, mais ce n'est pas moi que je me représente), ne restent pas isolés en face l'un de l'autre. Ils sont donnés dans une corrélation vivante, qui accompagne immédiatement, comme son exposant, le contenu de la connaissance historique. Ou plutôt ces deux jugements corrélatifs se résolvent, pour la conscience de l'historien, dans le sentiment d'une « valeur typique » qui s'attache à certains de ses contenus. « Cette valeur, écrit Simmel, que nous attribuons à des séries psychologiques déterminées, et qui se manifeste dans leur capacité d'être universellement reproduites au dehors, est ici à proprement parler une qualité immédiate du processus même de la représentation, comme un sentiment qui flotte en lui à la manière d'une

1. Cf. *Ibid.*, p. 26.

harmonique[1] (*Oberton*). » Il en va donc de l'objectivité historique comme de l'objectivité qui s'attache à la connaissance en général, à la valeur, et au devoir moral : consistant, non dans la correspondance à la réalité, ou dans la conformité à un ordre logique, mais dans un trait caractéristique de l'acte de conscience, dans une forme spontanément revêtue par les contenus psychologiques, elle se soustrait à la confirmation de l'objet comme à la contradiction logique. Elle s'affirme comme une exigence idéale, comme un sens supra-personnel du vécu, sens et exigence qui portent en soi-même, en dehors de toute justification extérieure, la marque de leur valeur. Son dernier fondement doit être cherché dans l'unité profonde de l'âme, dans la cohésion intime et la corrélation dynamique de ses représentations, dont la coloration par la même nuance et la pénétration par le même sens se traduisent à la conscience, pour tous les ordres de connaissance, par le sentiment d'une valeur supérieure au moi, et, lorsqu'il s'agit de la connaissance historique, se projettent au dehors dans l'affirmation d'un autre moi.

Par là se trouve mise en lumière l'erreur du réalisme historique, qui conçoit la connaissance historique comme une copie de la réalité, copie dont la valeur, comme connaissance, se mesurerait à sa fidélité. Jamais l'histoire n'est la reproduction mécanique, comme dans un miroir, du donné. Comme toute connaissance, la connaissance historique transpose le donné immédiat en une autre langue, et le soumet à des formes, à des catégories, à des exigences qui lui sont propres. Nulle part cette transposition ne se laisse mieux apercevoir que dans l'autobiographie, qui, si le réalisme historique était le vrai, devrait être la transcription pure et simple de la série vécue, et comme sa notation photographique, mais qui en réalité exige un choix parmi les événements, et leur arrangement dans un ordre nouveau, en sorte que la série psychologique vécue et la série historique apparaissent comme deux tons différents, dans lesquels est transposée la même mélodie. Mais ce qui est vrai de l'autobiographie ne l'est pas moins de la biographie et de tous les genres historiques. L'histoire catégorise les événements psychiques autrement que la conscience immédiate; la continuité qu'elle établit entre eux diffère profondément de celle de la série vécue. Si l'on admet que la vie soit faite d'une multiplicité de séries, interrompues, puis repri-

1. Cf. *Ibid.*, p. 34.

ses, puis interrompues et reprises de nouveau, (comme si nous entreprenions successivement plusieurs lectures, en les interrompant les unes par les autres et en les reprenant à la suite l'une de l'autre), on devra admettre également que l'historien et le psychologue, en construisant tous deux avec ces matériaux une série continue, ne donnent pas à cette continuité la même orientation et le même sens. Ainsi se trouve précisée encore la distinction établie dès l'abord entre la psychologie et l'histoire. Pour construire sa synthèse, l'historien ne prend qu'une partie des éléments que lui fournit la réalité psychologique. L'histoire n'est qu'une psychologie fictive et abstraite. En outre, il arrive qu'au lieu de rattacher les événements à l'histoire de certaines individualités, l'historien les rattache à celle d'objets réels ou idéaux. Cette dualité de l'histoire des sujets et de l'histoire des contenus apporte une nouvelle preuve à l'appui de cette idée, que l'histoire n'est pas la pure copie du réel : car cette dualité n'a pas son fondement dans la réalité elle-même, mais dans l'attitude de l'historien, qui traduit cette réalité dans l'une ou l'autre langue, de même que la substance spinoziste se traduit tantôt en pensée, et tantôt en étendue.

Qu'est-ce à dire, sinon que les conditions de la pensée historique sont, en somme, fort semblables à celles de la pensée esthétique? Le rapprochement de ces deux modes de l'activité intellectuelle achève de caractériser l'attitude de l'historien. L'art exige, lui aussi, une interprétation, une organisation dans une synthèse cohérente; et c'est ainsi que la vérité d'un portrait se mesure à son unité, à la corrélation de ses traits, à la nécessité interne en vertu de laquelle ceux-ci s'appellent et se commandent les uns les autres. Une telle unité ne peut être produite que par la pensée de l'artiste, qui a dû se placer à un point de vue déterminé, et en quelque sorte central. Par là même, l'œuvre d'art ne saurait non plus reproduire la réalité à la manière d'une copie. Du fait qu'il se place vis-à-vis d'elle à un certain point de vue, l'artiste ne saurait en atteindre le tout. Le peintre, le sculpteur, le musicien n'en retiennent chacun que les éléments qui sont susceptibles d'en traduire au dehors l'essence profonde, dans le langage spécial de chacun d'eux. Bien plus, deux peintres de portraits, traitant le même sujet, ne sauraient le traiter de la même façon. Ce rapprochement de l'histoire et de l'art permet de comprendre pourquoi il ne peut y avoir d'histoire générale, mais seulement des histoires spéciales; une histoire des langues, une

histoire de la technique, une histoire de l'art, une histoire des religions, etc... La raison en est la même que celle pour laquelle il n'y a pas un art complet, mais seulement des arts spéciaux. Et chacun de ces arts, comme chacune de ces histoires, ont un concept de vérité qui leur est propre, concept déterminable en fonction du point de vue, c'est-à-dire, en somme, de la distance à laquelle le sujet s'y place en face de l'objet.

Ainsi art et histoire sont commandés au même titre par la subjectivité : et la synthèse à laquelle ils aboutissent tous deux est une synthèse subjective. On peut le regretter; mais il y a là une inéluctable nécessité, du même ordre que celle qui régit, comme Kant l'a bien vu, la connaissance en général. La subjectivité, qui, en un sens, paralyse la connaissance, en est aussi, en un autre sens, la condition; et la suppression de la subjectivité, qui est l'idéal du connaître, en serait la mort. Si l'on voulait, avec Ranke, effacer son moi pour connaître les choses en elles-mêmes et s'abîmer en elles, il ne resterait plus rien, après cet effacement, où puisse se produire la représentation du non-moi. Cette représentation n'est possible que dans un sujet. Et par là il faut entendre, non une sorte de sujet général, dépouillé de toutes particularités individuelles, mais l'individu, dans toute son originalité. C'est un fait que, seuls, les peintres très personnels réussissent bien le portrait : il en est de même, du moins quand il s'agit de l'histoire des personnes (sinon quand il s'agit de celle des contenus), pour l'historien, qui ne parvient à faire revivre les grandes figures de l'histoire qu'autant qu'il est lui-même une personnalité forte.

L'historien est donc, en définitive, un artiste. Non seulement l'art seul atteint l'essence profonde des contenus de la vie, qui sont également l'objet de l'histoire, mais encore il est seul capable de faire revivre ces contenus, en eux-mêmes individuels, avec une valabilité générale. Cette généralité, à vrai dire, n'est point celle du type, qui est le produit d'une généralisation, laquelle a extrait d'une pluralité d'objets un caractère commun : c'est la généralité d'un symbole, ou d'un sens, où se rejoignent et communient, non une pluralité d'objets, mais une pluralité de sujets, une pluralité d'âmes. Prêter à l'individuel une généralité de ce genre est le secret de l'historien comme celui de l'artiste. Et il n'est même pas nécessaire, pour cela, qu'il y ait, entre l'historien ou l'artiste et le sujet qu'ils traitent, cette affinité profonde qui résulte de ce qu'ils en

auraient vécu par eux-mêmes les contenus : c'est le propre du génie de produire en soi-même, par une sorte d'auto-suggestion, des contenus qui n'ont jamais été vécus par lui, et qui, sans en être à une trop grande distance — auquel cas il ne saurait les produire — en sont cependant distants en quelque manière. Peut-être cette faculté, qui est le propre de l'homme de génie, s'explique-t-elle par la persistance, sous forme inconsciente, d'impressions reçues par les générations antérieures ; peut-être comprendre, n'est-ce que se souvenir. Mais, de quelque façon qu'elle s'explique, cette faculté seule rend possible, chez l'historien artiste, la récréation des contenus psychologiques vécus par ses personnages, et l'attribution à ces contenus d'un sens symbolique, d'une valabilité générale.

*
* *

De là les difficultés qui s'opposent à l'établissement de lois de la réalité historique ; de là aussi la signification, toute spéciale, de ces lois.

La loi étant définie comme une proposition exprimant que l'entrée en jeu de certains faits a pour conséquence inconditionnée, en tous lieux et en tout temps, l'entrée en jeu de certains autres faits, l'établissement d'une loi n'est rendu possible que par l'isolement préalable, dans la trame de la réalité, à chaque point de laquelle concourent une infinité de forces d'origines et de directions différentes, de deux éléments simples, liés l'un à l'autre par une relation simple. Or les événements historiques sont d'une extrême complexité, et il est impossible d'atteindre par l'analyse les éléments simples et constants dont ils sont composés. Les relations causales aperçues par l'historien sont des relations entre des complexus de causes et d'effets, qui ne sauraient avoir la précision et la rigueur des relations physiques, établies entre des éléments simples. La complexité de ces termes est telle que jamais ils ne se reproduisent deux fois de suite identiquement les mêmes : par là la relation aperçue entre eux perd d'abord son caractère d'universalité. Car il est impossible d'affirmer avec certitude que la différence entre deux cas n'est qu'une différence secondaire, et que, de l'un à l'autre de ces cas, le phénomène ne se trouve pas modifié dans ses caractères essentiels. Seule la simplicité des termes mis en relation par la loi

garantit l'universalité de cette dernière; là où cette simplicité fait défaut, il ne saurait y avoir de loi universelle.

Il y a plus. Sans loi causale universelle, il est même impossible de connaître aucune causalité. Ce n'est pas à dire que la liaison de la causalité à la loi causale soit une liaison logiquement nécessaire. Il est pensable logiquement que A produise B dans certains cas et C dans d'autres. Mais cette possibilité logique est rendue stérile par des raisons théorétiques. Car, pour l'événement unique et incomparable à tout autre dans son contenu, nous n'avons aucun moyen de distinguer le facteur causal des facteurs accessoires. La causalité individuelle peut donc exister; mais elle n'est connaissable que sous la forme d'une loi générale. C'est pourquoi la causalité n'est pas connaissable dans la vie psychique, où le même événement ne se produit jamais deux fois. Pour la connaître, il faudrait pouvoir séparer l'idée de cause de celle de loi : on comprendrait alors qu'absence de loi ne soit pas synonyme d'absence de cause ou de liberté. Mais cette séparation, si elle peut être conçue en droit, n'est pas réalisable en fait : impossible en psychologie, elle l'est tout autant en histoire, et pour les mêmes raisons.

Les prétendues lois de l'histoire ne sont donc pas des lois véritables. De même que la loi de gravitation n'est pas, à proprement parler, une loi régissant les phénomènes, mais une construction abstraite à partir de relations simples, de même des lois historiques comme celles-ci : « la liberté s'étend progressivement d'un petit nombre d'individus à la masse », « les sociétés passent successivement par la jeunesse, l'âge mûr et la vieillesse », « les formes de la production économique d'une époque sont déterminées par les forces productives de cette époque », etc..., ne sont que les résultantes des relations qui régissent les éléments simples de la réalité historique, relations qui, si elles étaient déterminables, constitueraient à proprement parler les lois de l'histoire. Ce que seraient ces lois, s'il était possible de les déterminer, peut être aisément défini. En effet, les éléments de la réalité historique sont essentiellement constitués par les individus, les groupes n'étant que « des existences de deuxième ordre[1] ». Il semblerait qu'on puisse conclure de là que les lois de l'histoire se confondent avec celles de la psychologie individuelle. Toutefois, cette conclusion serait encore trop hâtive :

1. Cf. *Ibid.*, p. 87.

car l'analyse de la réalité historique en ses éléments ne saurait s'arrêter aux individus, comme à son terme dernier. Les individus sont encore des êtres composés et complexes. Comme Simmel l'a montré déjà dans ses ouvrages antérieurs, l'unité de la conscience individuelle n'est que celle d'une forme : sous cette forme viennent se ranger et s'organiser diversement une foule de contenus, que, pour les saisir dans leur simplicité, il faudrait pouvoir suivre dans leur origine psychologique et historique au delà de la conscience elle-même. Qu'est-ce à dire, sinon que, pour établir des lois historiques véritables, il serait nécessaire d'atteindre un élément plus simple que l'âme individuelle elle-même, une sorte d'atome de conscience, qui n'est, remarque Simmel, qu'une « formation imaginaire »? En tout cas, les lois psychologiques ne suffisent pas à rendre pleinement intelligibles les contenus de la conscience personnelle; seules, des lois générales qui les suivraient dans leur genèse, et qui s'étendraient, au delà de la conscience, à l'univers entier, seraient capables de les expliquer.

Toutefois, de ce qu'il n'est pas possible de déterminer des lois de ce genre, et de ce que les prétendues lois de l'histoire ne sont pas des lois véritables, on ne saurait conclure que la réalité historique soit absolument rebelle à toute détermination générale. Deux voies demeurent ouvertes à la réflexion philosophique, dans la recherche d'une interprétation et d'une légitimation des formules générales auxquelles l'historien confère la vertu de rendre les événements intelligibles.

La première de ces deux voies est la suivante : on peut concevoir que la valeur de connaissance des lois historiques n'est que relative et provisoire. La connaissance des relations qui régissent les éléments simples de la réalité serait un but situé à l'infini, dont on pourrait bien se rapprocher progressivement, mais qu'on ne pourrait jamais atteindre; et les lois historiques seraient analogues aux anticipations philosophiques, qui, quoique distantes de la réalité, ont cependant contribué à la rendre connaissable. De fait, la science a commencé par de larges et vastes conceptions qui se sont progressivement rétrécies, et qui, même en ce qu'elles avaient d'erroné, ont orienté ses progrès. C'est ainsi que cette erreur de la métaphysique, qui consiste à supposer un principe substantiel derrière les données sensibles, a permis une première unification des phénomènes. Pour la connaissance du tout de l'univers, la philosophie,

devançant la science positive, lui a ouvert les voies, en considérant la nature comme un ensemble organique. Et, pour la connaissance des parties, elle n'a pas rendu moins de services que pour celle du tout : il n'est pas de science particulière qui n'ait reçu de la philosophie ses concepts et ses principes fondamentaux. Pourquoi n'en serait-il pas de la science historique comme des autres sciences? Et les formules générales qu'on appelle, un peu ambitieusement, lois de l'histoire, ne peuvent-elles être considérées comme des anticipations philosophiques sur la connaissance positive des phénomènes? Quant au rapport de ces « lois » à la réalité, ne peut-on le définir comme analogue au rapport de la philosophie à la science positive? Ainsi s'expliquerait, tout d'abord, cette apparente anomalie, que l'exposition des « lois » historiques ressortit plutôt au philosophe qu'à l'historien. Mais surtout, de ce point de vue, les contradictions qui ont été signalées entre ces « lois » deviendraient moins insupportables. Ce n'est pas, en effet, parce qu'ils s'opposent que les principes métaphysiques peuvent perdre toute valeur. L'expérience est assez large pour que tous puissent y trouver un champ d'application. Bien plus, leur caractère unilatéral exige qu'ils se complètent les uns par les autres. Cette autre erreur de la métaphysique, qui consiste à porter à l'absolu des principes relatifs, est aussi une erreur utile : car, si la valeur purement relative de ces principes est méconnue de ce fait, du moins leur valeur comme principes heuristiques est-elle sauvegardée. S'ils ne sont pas des lois par eux-mêmes, ils sont déjà des « préparations de lois[1] » (*Vorbereitungen auf Gesetze*). A mesure que ces anticipations, en s'opposant, se limitent les unes par les autres, la connaissance se rapproche des lois qui régissent les éléments les plus simples, c'est-à-dire des lois véritables. Ainsi les deux conditions qui commandent le progrès de la connaissance historique, à savoir, d'une part, l'application au domaine de l'histoire des lois générales du cosmos, et, d'autre part, la détermination des éléments de la réalité historique et de leurs lois particulières, se confondraient en une seule : car les lois des éléments les plus simples sont précisément, en raison de leur généralité, celles qui régissent l'ensemble de l'univers; en sorte qu'en définitive les lois historiques se ramèneraient aux lois cosmiques. De fait, l'histoire des événements humains n'est

1. Cf. *Ibid.*, p. 96.

pas un domaine isolé. On ne peut déterminer l'avenir d'un individu en fonction de son seul passé; et les processus psychologiques d'une conscience personnelle ne forment pas une série causale fermée, mais leur continuité est sans cesse interrompue par le flux des sensations, introduisant dans la vie de l'individu une foule d'éléments nouveaux. De même la vie de l'humanité n'est pas un développement qui se suffise à lui-même, mais elle est soumise à l'influence de tous les facteurs cosmiques : en sorte qu'il faudrait embrasser, dans l'histoire humaine, celle de l'univers entier, pour qu'elle pût englober tous les événements qui la déterminent. Il n'en va pas autrement des domaines spéciaux de l'histoire : c'est ainsi que l'histoire de l'art est déterminée par l'influence du milieu social, de la religion, du niveau intellectuel, des destinées individuelles, etc... Par là le concept d'histoire semble s'évanouir : car, dès l'instant où les événements apparaissent comme déterminés par la combinaison, selon des lois constantes, d'un nombre plus ou moins grand d'éléments simples et généraux, il n'y a plus de place en eux pour le devenir historique, en tant que tel. Et, quant au devenir historique, considéré en lui-même, il apparaît comme réfractaire à l'exigence de la loi : en sorte que les concepts d'histoire et de loi semblent s'opposer radicalement. Toutefois, cette conclusion ne saurait s'imposer qu'à une réflexion superficielle : pour une réflexion plus profonde, la contradiction des deux concepts se résoud en une opposition simplement relative et en une corrélation réciproque. Et, en effet, l'existence des lois de la nature, n'étant pas commandée par des lois, est elle-même un fait, et un fait historique. La connaissance de l'évolution de l'univers aboutit à la détermination d'un premier état de la matière. C'est cet état originel, qui fait que telle loi de la nature, et non telle autre, trouve son application à un point déterminé. Les lois naturelles ne suffisent donc pas pour constituer la réalité : il faut encore des faits donnés, et cela non seulement à l'origine absolue des choses, mais encore après. Le premier contenu de l'univers, d'où pourraient être déduits tous les faits ultérieurs, n'est pas déterminable d'une façon exacte et rigoureuse : dans la mesure où des lois valables sont connues pour ce premier contenu, ces lois valent pour le devenir historique, puisqu'elles rendent possible la déduction des événements depuis ce point de départ; mais, dans la mesure où ce premier contenu fait défaut, la connaissance des faits comme tels doit entrer en jeu.

« Notre connaissance des lois, écrit Simmel, ne suffit pas pour bâtir, à partir de quelques éléments, l'assemblage complexe des faits réels, mais quand cet assemblage nous est donné historiquement, il nous aide, pour ainsi dire, à remonter à l'origine; avec le fil conducteur des faits établis, nous arrivons plus facilement aux lois, qui valent pour eux, et nous comprenons pourquoi devait arriver ainsi une chose que, sans ce fil conducteur, notre connaissance de lois n'aurait pas suffi à construire[1]. » Ainsi, la connaissance des faits, comme tels, et la connaissance des lois, comme telles, collaboreraient au lieu de s'opposer. Et, par conséquent, dans la voie qui vient d'être suivie, la notion de lois historiques, conçue comme des anticipations philosophiques sur la connaissance positive de la réalité, trouve une première interprétation, qui en fait ressortir, en même temps que la possibilité, la valeur au moins relative.

Une seconde interprétation reste à envisager. L'histoire ne serait plus alors conçue comme une analyse de la réalité en ses éléments simples, régis par des lois analogues aux lois physiques, mais comme une synthèse du donné en des concepts complexes, dont les relations, exprimées par des propositions générales, constitueraient, dans un sens du mot « loi » qui serait spécial à l'histoire, les lois historiques. Pour donner à la matière de l'histoire la possibilité de devenir connaissance, il ne faudrait pas la décomposer en ses éléments anatomiques : il serait nécessaire, au contraire « que les synthèses originales, les concepts complexes, les ensembles dans lesquels elle démembre la réalité, valent comme des *unités*, sans qu'il soit besoin de les décomposer davantage[2] ». S'il s'agit, par exemple, de comprendre la bataille de Marathon, on peut nier que l'idéal de la connaissance soit ici de connaître la vie de chaque combattant. Il ne s'agit pas de savoir comment s'est conduit tel ou tel Grec, mais comment se sont conduits les Grecs. L'intérêt historique ne porte pas sur les individus considérés isolément, mais sur le groupe, lequel n'est point le résultat de l'addition des individus, mais, puisque chacun d'eux possède, à côté de caractères communs à tous, des caractères singuliers, ne peut être connu que grâce à une intégration, à une synthèse. De même une loi comme celle de la division du travail n'est point l'expression d'une tendance particulière à chacun des éléments de la réalité : elle est la sublimation, l'intégration dans

1. Cf. *Ibid.*, p. 105.
2. Cf. *Ibid.*, p. 108.

un concept complexe, d'une infinité de faits particuliers, considérés d'un certain point de vue. La relation que cette loi exprime ne fait pas connaître la trame des causalités diverses qui régissent chaque série d'événements particuliers : elle se substitue aux relations internes à chacune de ces séries. Les lois de ce genre construisent, à partir des concepts, une trame qui ne vaut qu'à ce degré d'abstraction, et qui est dans le même rapport, avec les particularités empiriques, que les grandes catégories philosophiques, comme être, devenir, etc..., avec la réalité. Dans le domaine de l'histoire comme dans celui de la philosophie, « ce sont des besoins particuliers du connaître, non apaisés par l'étude des réalités individuelles et de leurs lois, qui déterminent d'eux-mêmes les points de vue nouveaux d'où ils veulent considérer ces réalités. Mais, par suite de la différence de ces points de vue, la construction conceptuelle exige aussi un style différent, qui ne porte qu'en lui-même les critères de sa justesse, et ne peut les dériver des autres besoins, tout à fait différents, de la connaissance des relations élémentaires, immédiatement empiriques[1]. » Aussi chaque style a-t-il sa vérité propre, et, comme dans l'œuvre d'art, le mélange des styles donne-t-il l'impression de la non-vérité. De ce point de vue, apparaissent de nouveau, en pleine lumière, les analogies de l'histoire avec l'art, qui, lui aussi, avec la *matière* que lui fournit l'observation, construit, dans la *forme*, ou dans le *style* qui lui est propre, des synthèses nouvelles, dont la valeur ne dépend point de leur rapport avec la réalité donnée, mais qui possèdent par elles-mêmes une objectivité idéale. Et, en même temps, s'affirme une fois de plus le droit de la philosophie sur les lois historiques, qui, quelque choix que l'on fasse entre les deux interprétations qui viennent d'en être proposées, ressortissent toujours de la spéculation abstraite.

Aussi, en définitive, l'une et l'autre interprétation expriment-elles chacune un aspect de la signification totale des lois historiques. « Que l'évolution historique, conclut Simmel, tend, soit à une différenciation toujours plus grande des individualités, soit à une socialisation toujours plus étroite; que la culture morale, ou bien se greffe sur la culture intellectuelle, ou, au contraire, a ses lois propres de développement, purement contingentes par rapport à cette dernière; que la liberté sociale des individus va de pair avec l'élaboration d'un

1. Cf. *Ibid.*, p. 112.

esprit d'objectivité, d'un trésor de produits supra-personnels de la civilisation, dans les domaines scientifique, artistique, technique : toutes ces assertions et leurs pareilles peuvent être considérées, d'un côté, comme des anticipations et des préparations de connexions exactement connues et régies par des lois naturelles. Mais d'un autre côté, sur le plan des synthèses conceptuelles, ce sont des projections de l'événement satisfaisantes par elles-mêmes : les catégories abstraites et phénoménologiques, du point de vue desquelles la connaissance pose des questions de ce genre, ne sauraient obtenir de réponses plus exactes ou qui se rapportent à des réalités et à des causes singulières. Ces catégories, il est vrai, peuvent assez souvent être reconnues comme erronées; mais ce qu'on leur substitue, ce ne sont jamais que d'autres réalisations des mêmes formes de connaître, qui se tiennent méthodiquement à une distance égale de l'idéal de la causalité des sciences naturelles. Ainsi ces deux manières d'être des lois historiques se révèlent comme deux manières différentes, pour l'esprit, de poser les questions, comme deux aspects auxquels il s'élève sur la réalité des choses, en raison de la diversité de ses besoins théorétiques : ce qui démontre une fois de plus, à l'encontre du réalisme historique naïf, que ces deux aspects ne signifient nullement une copie de la réalité, mais une formation intra-mentale de cette dernière. D'après l'étage où on la loge, la réalité prend une organisation particulière, qui convient seulement à cet étage. Mais cette analogie des lois historiques avec la spéculation, dans leur rythme de connaissance en quelque sorte, ne signifie en aucune façon que l'histoire soit devenue une compétence de la philosophie, mais seulement que les exigences et les catégories tout à fait générales de la connaissance, qui expriment nos relations typiques avec le réel, donnent lieu, dans les deux domaines, à des formations correspondantes de leur matière[1]. »

*
* *

Reste, après avoir ainsi déterminé les conditions internes de la recherche historique, et la valeur des lois historiques, à définir la signification de l'histoire, considérée non plus comme connaissance et comme fonction de la pensée, mais comme réalité objective. De ce

1. Cf. *Probleme der Geschichtsphilosophie*, p. 120-121.

point de vue, remarque Simmel, il y a lieu d'envisager deux ordres principaux de problèmes philosophiques. Le premier problème est celui de savoir comment le tout de l'histoire, qui n'est qu'une somme de particularités empiriques, peut « conquérir une essence et une signification que ces particularités ne possèdent pas », et « quel être absolu, quelle réalité transcendante se tient derrière le caractère phénoménal des données empiriques de la connaissance historique[1] ». Le second problème est relatif « aux accentuations et aux démembrements que le contenu de l'histoire acquiert du fait des intérêts non-théorétiques de l'historien, et qu'on peut appeler l'évaluation des données historiques[2] ». Le premier problème est un problème métaphysique et théorétique à la fois, le second un problème proprement psychologique. Mais, quoique distincts, ils restent connexes, et souvent même inséparables pour la spéculation philosophique, la formation de l'absolu, qui se situe aux antipodes de toute subjectivité et de toute singularité personnelle, ne se réalisant, en vertu des corrélations typiques de la vie psychologique, que par le jeu des énergies les plus subjectives du sentir, de l'humeur, et des tendances volontaires.

Le premier problème ne peut être résolu que par la transformation de la série causale des phénomènes historiques en une série téléologique, possédant, de par la finalité interne qui la régit, une unité organique. Quant à cette transformation, elle n'est possible que par l'hypothèse d'un Dieu, d'une Providence, déterminant tout le cours de l'histoire. La métaphysique de l'histoire aboutit donc, dans ce sens, à la religion.

Le second problème, relatif aux accentuations et aux évaluations que les données historiques reçoivent d'intérêts non théorétiques, apparaît comme beaucoup plus complexe. Il est clair d'abord que ces accentuations peuvent résulter de l'entrée en jeu de la catégorie de valeur (*Wert*) — valeur morale ou valeur esthétique, — qui déterminerait chacune un mode différent d'organisation de la réalité. Mais elles peuvent être régies aussi par une autre catégorie, la catégorie de sens, ou de signification (*Sinn*), qui ne se confond pas exactement avec celle de valeur. S'il est vrai, en effet, que la signification d'une chose s'identifie avec sa valeur, dans la mesure où cette signification est une signification pour quelqu'un ou pour

1. Cf. *Probleme der Geschichtsphilosophie*, p. 125.
2. Cf. *Ibid.*

quelque chose, elle s'en distingue nettement dans la mesure où cette signification apparaît comme une signification de la chose en elle-même, et pour elle-même, c'est-à-dire comme absolue. Elle est alors un accent particulier de la chose même, qui lui appartient en propre, et qui la range de lui-même dans une série. Enfin, à ces deux catégories de valeur et de sens, viennent s'ajouter encore celles, corrélatives, d'extrême (*das Extreme*) et de typique (*das Typische*), étant bien évident qu'un intérêt différent s'attache à un objet selon qu'il apparaît comme l'échelon supérieur, ou comme l'échelon du milieu d'une échelle de qualités. C'est du point de vue de l'une ou de l'autre de ces catégories non théorétiques, que les données historiques prennent « un sens » pour le philosophe qui réfléchit sur elles, et que se constitue la philosophie de l'histoire. « Les reflets, écrit Simmel, que nos intérêts spéculatifs et non-théorétiques projettent sur les données de la science historique sont les éléments de la métaphysique de l'histoire, qui est orientée d'une tout autre manière que l'élaboration théorétique de l'événement, et qui trouve dans sa distinction rigoureuse par rapport à cette dernière son droit d'existence scientifique. Toutefois la pure théorie est un idéal jamais réalisé, et reste pénétrée elle aussi, en fait, par l'action des catégories métaphysiques. La spéculation sur l'histoire n'est, pour une large part, rien d'autre que l'extraction, le parachèvement, la coordination conforme à des principes, d'hypothèses et de forces tendancielles qui sont déjà agissantes dans la constitution de la matière de l'événement, tel que le conçoit l'histoire exacte[1]. » Il en va, en somme, de la philosophie de l'histoire comme de la religion, du droit et de l'art, que commandent, eux aussi, des intérêts pénétrant la vie entière, mais qui dégagent ces intérêts pour organiser, de leur point de vue, la matière de la vie en des systèmes cohérents et indépendants.

Entreprend-on de définir les intérêts supra-théorétiques qui commandent la philosophie de l'histoire : voici ceux que l'on découvrira. D'abord cet intérêt qui motive la théorie en général, aussi bien la théorie de la nature physique que celle de la réalité historique, à savoir la tendance à connaître (*Trieb zu Erkennen*), uniquement déterminée à l'origine, comme les autres tendances primitives (la faim par exemple), par *son terminus a quo*, non par l'objet en

1. Cf. *Probleme der Geschichtsphilosophie*, p. 135.

général, ni, à plus forte raison, par tel objet déterminé, impulsion purement subjective agissant à la façon d'une *vis a tergo*. Puis d'autres intérêts, spéciaux à la connaissance historique, et au premier plan, l'intérêt pour les contenus de l'histoire, en tant que tels, explicable par la faculté, propre à notre esprit, « d'attacher des réactions affectives à des représentations, même si celles-ci sont pensées purement dans leur contenu qualitatif, en dehors de toute question relative à leur réalité, réactions qui sont souvent plus faibles, souvent plus pures, souvent marquées d'un tout autre accent, que lorsque le même contenu est représenté sous la catégorie de la réalité[1] ». C'est cet intérêt qui entre en jeu à propos des événements auxquels nous attribuons ce caractère d'être intéressants. Peu importe que ces événements aient été, ou non, exactement établis : cet intérêt s'attache aussi bien au contenu purement imaginaire, à la fiction poétique, qu'au donné réel. Lié aux tendances profondes de l'historien, et variable avec elles d'un historien à un autre, il apparaît comme purement subjectif, et il semble impossible de le faire dépendre de l'importance réelle de l'événement auquel il s'attache. Qu'entend-on, d'ailleurs, par un événement réellement important? Ce qui est réellement important, n'est-ce pas ce qui nous intéresse? On dira, il est vrai, que l'événement important est celui qui entraîne des conséquences importantes. Mais il arrive que les conséquences n'aient pas cet accent d'importance : il n'y a donc pas lieu, dans ce cas, d'examiner pourquoi la cause les possède. Et d'autre part, lorsque les conséquences possèdent cet accent, leur liaison objective avec leur cause le transpose en celle-ci, sans qu'il soit pour cela moins subjectif que dans le premier cas. On dira encore que, comme critérium objectif de l'importance réelle, on peut considérer la quantité des conséquences, et non plus leur qualité : serait important l'événement gros de conséquences, sans importance l'événement isolé. Dans ce cas, remarque Simmel, « le fait que la recherche historique réagit avec le sentiment de l'importance, en face de l'élément qui est capable de développer une foule de conséquences, resterait sans doute toujours subjectif, mais cette subjectivité serait soumise à des règles objectives, elle serait soustraite, comme postulat constant, au moins aux différences individuelles et capricieuses, et pourrait être mise en lumière, au moins en principe,

1. Cf. *Probleme der Geschichtsphilosophie*, p. 138-139.

dans chaque cas singulier, comme la mesure autorisée de l'importance. Mais alors il ne serait plus possible que les conséquences soient pensées dans le sens de la causalité propre aux sciences de la nature, par lesquelles chaque événement donne lieu à une série infinie de conséquences; elles ne pourraient être pensées que dans le sens de conséquences historiquement importantes, en sorte que la question en resterait au même point que précédemment[1]. » Il n'est possible de déterminer quantitativement et objectivement l'importance et l'intérêt des éléments historiques que d'une façon purement hypothétique et spéculative. En dehors des conséquences du type de la causalité naturelle et des conséquences du type historique, il faudrait admettre l'existence de conséquences d'un troisième type : à savoir « les effets connaissables, ou du moins approximativement aperçus, mais non élevés jusqu'à la catégorie de la signification historique, d'une action, d'une personnalité, d'un ensemble de circonstances[2] »; et le quantum de ces conséquences serait la mesure objective du sentiment de l'intérêt historique. « Ainsi l'exigence formulée plus haut, d'après laquelle ces conséquences elles-mêmes devraient déjà avoir une signification historique, pour refléter cette qualité sur leur cause, pourrait être à bon droit écartée : car cela seulement serait historiquement intéressant pour nous, à quoi pourrait être rapportée, à l'intérieur des séries connaissables par nous (clairement ou instinctivement) de l'événement psychologique, une quantité déterminée de faits. Chacun de ces faits n'a pas plus besoin d'être significatif en lui-même pour l'histoire, que chacune des impressions de la peau, dont la somme produit sur nous un sentiment de douleur, n'a besoin d'être douloureuse en elle-même[3]. » Et ainsi, il y aurait lieu d'admettre l'existence d'un « seuil de la conscience historique », comme il y a un seuil de la conscience psychologique, de la conscience esthétique, de la conscience juridique : seuil qui serait déterminé par un quantum déterminé des conséquences aperçues d'un événement. Et l'on comprendrait que la signification historique, quoique corrélative à certaines conditions objectives, reste cependant en elle-même une qualité subjective, naissant en nous de l'excitation d'une énergie mentale déterminée.

1. Cf. *Probleme der Geschichtsphilosophie*, p. 141.
2. Cf. *Ibid.*, p. 142.
3. Cf. *Ibid.*

En regard de cet intérêt pour les contenus de l'histoire, en tant que tels, intérêt qui n'entre en jeu qu'à partir d'un certain quantum des conséquences aperçues d'un événement représenté, un autre intérêt supra-théorétique donne à l'histoire son sens : à savoir l'intérêt pour la réalité comme telle. L'intérêt que nous portons au contenu pur de nos représentations, indépendamment de la question de savoir s'ils correspondent à un être réel, s'ils sont là, n'est que l'intérêt d'un jeu, d'une spéculation purement idéale : nous nous intéressons davantage encore à la forme de réalité de nos représentations, indépendamment de la valeur propre et de la signification intrinsèque de leurs contenus. Beaucoup de représentations perdent toute signification et toute valeur affective dès que nous entendons dire qu'elles ne sont pas vraies. Et inversement beaucoup de représentations qui, dans leur concept, n'ont aucune signification, en conquièrent une immédiatement, dès qu'elles apparaissent comme correspondant à des réalités; c'est ainsi que cent thalers comme contenu pur de représentation n'éveillent aucun intérêt, mais que cent thalers réels éveillent un intérêt très vif. Cet intérêt pour l'être comme tel, que l'abstraction philosophique distingue seule de l'intérêt pour les contenus de l'histoire, ne commande pas seulement la métaphysique de l'histoire : il est encore la caractéristique essentielle de la recherche historique exacte. Du point de vue de cet intérêt, il y a lieu d'admettre l'existence d'un nouveau seuil de la conscience historique. « Ce seuil réside au point où la conscience de l'être se coupe en quelque sorte avec celle des significations de contenu (*wo das Bewusstsein des Seins sich mit dem der Inhaltsbedeutungen gleischsam schneidet*). Ces significations de contenu ont déjà pour elle-mêmes un seuil particulier... Là où les deux se rejoignent, naît l'intérêt spécifique pour la réalité de certaines séries choisies d'événements, de personnes, de circonstances, intérêt qui fonde la recherche historique[1]. »

Ces deux intérêts supra-théorétiques, qui donnent à l'histoire son sens, permettent aussi de la situer psychologiquement, c'est-à-dire dans les ressorts psychologiques qu'elle met en jeu, par rapport aux autres sciences, et en particulier par rapport à la science de la nature, d'une part, et à la psychologie, d'autre part. De ces deux intérêts, en effet, la science de la nature ne met en jeu que l'intérêt

1. Cf. *Probleme der Geschichtsphilosophie*, p. 150.

pour la réalité, et la psychologie que l'intérêt pour la signification des contenus. Considérons d'abord la science de la nature. Le sentiment de signification ne s'y attache pas, comme en histoire, à l'objet même, mais à la connaissance de l'objet. « Quand nous considérons la nature comme tout objectif, sans réflexion sur les rapports très divers de notre connaissance et de notre faculté de connaître avec elle, alors font absolument défaut ces différences de nature entre ses éléments, auxquelles seulement un intérêt pourrait être attaché par notre affectivité, qui est liée à des différences. C'est toujours et partout, au delà de tout sens et de toute valeur spécifique, le même cours des transformations d'énergie et des stratifications de matière. C'est seulement le fait que certaines parties de ce tout nous sont connues depuis longtemps, un grand nombre depuis peu, et la plupart pas du tout, le fait que les unes s'adaptent facilement, et les autres difficilement au mode de notre connaissance, le fait que nos catégories et nos synthèses divisent les phénomènes en simples et complexes : c'est seulement cela qui crée des différences dans le cours de la nature, dont l'accent reste toujours le même, et le divise en réel et irréel, en intéressant et dépourvu d'intérêt. C'est le fait que la manière d'être différente de notre connaissance distribue diversement l'intérêt parmi les événements naturels, qui est l'acte générateur de l'intérêt pour le problème particulier de la science de la nature; car, à l'intérieur de l'objectivité des choses, il n'y a aucune différence, qui puisse déterminer en nous un tel intérêt.

« Par contre, à l'intérieur des catégories historiques, il y a des différences de signification dans l'essence même des phénomènes. Plus nous pénétrons profondément la nature et plus les différences de distance entre elle et notre pouvoir de connaître se nivellent, plus aussi elle se pose devant nous comme non-individuelle, comme régie par l'égalité devant la loi : car la séparation de ses phénomènes, qui permet de les traiter plus exactement, n'atteint que leur forme, que la complication de l'universel en eux, mais non leur principe le plus intime, qui est bien plutôt le même pour tous, transformation d'énergie et déplacement de matière. Au contraire, plus profondément les phénomènes dits historiques pénètrent en nous, plus riche de sens devient aussi pour nous leur individualité, et plus près nous nous rapprochons du point secret, d'où jaillit la qualité d'ensemble de la personne, comme un monde renfermé en soi-même, et indépendant

vis-à-vis de toute autre réalité [1]. » Considérons maintenant la psychologie : comme l'histoire, elle met en jeu, à la différence de la science de la nature, l'intérêt pour la signification des contenus, comme tels; mais, à la différence de l'histoire et de la science de la nature, elle ne met pas en jeu l'intérêt pour la réalité comme telle : tandis que l'intérêt historique s'attache à des objets réels, l'intérêt psychologique s'attache à des abstractions. Ce qu'on entend par réalité psychologique n'est que l'application de relations psychologiques intemporelles à un donné historique. Et ainsi, en définitive, l'histoire se distingue de la psychologie par son intérêt pour la réalité, et de la science de la nature par son intérêt pour la signification des contenus : deux intérêts dont la synthèse ne s'opère que dans la conscience historique.

« Tels sont donc, conclut Simmel, les intérêts supra-théorétiques généraux, dont le développement connexe détermine l'intérêt théorétique pour la recherche historique. Ils ne se confondent pas avec les postulats *a priori* immanents à la science, dans le sens de l'*a priori* kantien et de ses dégradations indiquées ci-dessus, qui déterminent l'édifice interne de cette dernière. Ils l'entourent plutôt comme la terre entoure la racine de la plante, laquelle conserve en elle-même ses lois de formation, mais est redevable, au sol qui la porte et qui l'entoure, de toute sa force, et de la possibilité de vivre sa vie conformément à ces lois. Le fait que l'histoire a pour nous un sens, dans son contenu comme dans la connaissance progressive de ce contenu, est lié au fait que le contenu du cours de l'univers et la réalité de son existence déchaînent deux torrents d'intérêts qui, coulant ensemble, en quelque sorte, sous un angle déterminé, finissent par n'en former qu'un seul (*dass der Inhalt des Weltlaufs und die Tatsache seiner Wirklichkeit zwei Interessenstroeme entfesseln, die, gleichsam unter einem bestimmten Winkel zusammenfliessend, nun einen einzigen bilden* [2]. »

Ces deux courants d'intérêts, qui commandent la métaphysique de l'histoire, pénètrent également la science historique exacte, à la différence de ce qui se produit, selon Kant, dans les sciences de la nature, que ne pénètrent pas les idées de la raison.

Pour illustrer l'analyse de ces intérêts philosophiques qui, déterminant nos points de vue sur la réalité historique, lui donnent, dans

1. Cf. *Probleme der Geschichtsphilosophie*, p. 151-152.
2. Cf. *Ibid.*, p. 153.

les grands systèmes de la philosophie de l'histoire, son sens pour la vie, il n'est besoin que de considérer, par exemple, la conception du progrès, d'une part, et celle du matérialisme historique de l'autre. Il apparaîtra nettement que ces conceptions prétendues objectives sont liées à des motifs psychologiques, tendances, aspirations, préconceptions subjectives, et ne doivent qu'à la domination de ces tendances et de ces aspirations dans la conscience de l'historien, organisée autour d'elles en une unité synthétique, leur capacité d'exprimer, par un concept un, le tout de l'histoire.

Et d'abord la conception du progrès. Il est bien évident qu'on ne saurait concevoir l'existence d'un progrès sans l'idée préconçue d'un état final, idéellement défini dans son existence absolue : car comment saurait-on que l'état ultérieur marque un progrès sur l'état antérieur, si l'on n'apercevait pas clairement qu'il se rapproche davantage que ce dernier de cet état final? Ainsi, remarque Simmel, « le fait que nous saisissons, ou non, un progrès dans l'histoire, dépend d'un idéal dont la valeur, comme telle, ne dérive pas de la succession des faits, mais lui est nécessairement ajoutée par la subjectivité[1] ». Peut-être il est vrai, objectera-t-on qu'il est possible de concevoir un progrès purement formel, c'est-à-dire indépendant de toute fin ultime possédant un contenu, — progrès analogue à ce qu'est pour Kant la moralité, — et que le progrès, ainsi conçu, serait déterminé d'une façon purement objective. Mais, si l'on peut concevoir, à la rigueur, la possibilité d'une morale exclusivement formelle, le concept d'un progrès exclusivement formel est logiquement impossible à construire. On peut, en morale, séparer radicalement l'intention, comme *terminus a quo* de l'acte moral, de la fin matérielle qui en est le *terminus ad quem*; et l'on conçoit que la valeur d'un seul et même acte puisse être affirmée de l'un des deux points de vue et niée de l'autre. Mais il n'en va pas de même des deux éléments de l'idée de progrès : l'existence d'un changement d'état, et l'existence d'une augmentation de valeur du premier état au second. Le second de ces deux éléments est essentiellement variable, le concept de valeur ne contenant aucun facteur général applicable indépendamment de l'appréciation subjective; quant au premier, à savoir le changement d'état, s'il est aussi bien le facteur général de tout progrès, il ne saurait suffire à définir le progrès, même conçu

1. Cf. *Probleme der Geschichtsphilosophie*, p. 156.

comme purement formel, parce qu'il est aussi bien le facteur général de toute régression — à moins toutefois que l'on considère tout changement, et même la régression, comme un progrès dont le contraire serait, non la régression, mais l'immobilité — ce qui impliquerait encore, soit une appréciation subjective, soit une croyance métaphysique. Appréciation subjective chez le révolutionnaire, qui considère le changement comme bon par soi, à l'inverse du conservateur qui, pour des motifs également subjectifs, le considère comme démoniaque; croyance métaphysique en l'existence d'une fin dernière de la vie, douée par soi d'une valeur absolue et transcendante, connaissable seulement dans son existence, mais non dans sa nature, dans la foi chiliastique et dans l'optimisme libéral.

Et non seulement la conception philosophique du progrès en histoire est commandée par la subjectivité ou la transcendance, par rapport aux faits historiques donnés, de l'idéal qui est le terme, jamais atteint, du progrès, mais encore une autre subjectivité la pénètre dans ses éléments les plus essentiels. En effet, même si l'on tombait d'accord sur cet idéal, il dépendrait encore d'une définition conceptuelle des plus sujettes à caution, que nous puissions considérer les réalisations empiriques de cet idéal comme un progrès. Il nous faut en effet « une garantie que la réalisation de ce qui a beaucoup de valeur a en quelque sorte le dernier mot, et que la réalité n'obéit pas à un mécanisme qui écarte, avec autant d'indifférence qu'il la produit, cette réalisation même [1] ». Et en effet, le fait qu'il y a des époques qui marquent, par rapport aux autres, un rapprochement plus grand de l'idéal ne suffit pas à constituer le concept de progrès. Il faut encore qu'il s'y ajoute une coordination des réalisations partielles de l'idéal, de telle sorte que, même s'il vient à être momentanément interrompu, le progrès n'en continue pas moins à avancer par la suite. Il faut, autrement dit, qu'il existe entre les périodes successives, caractérisées par leur rapport positif avec l'idéal, un lien caché, qui ne saurait résulter que de l'existence d'une force une, sous-jacente à tous les phénomènes. Il ne suffit pas que les forces mécaniques réalisent accidentellement et occasionnellement nos représentations de l'idéal. Il faut encore que les événements constituent une unité de développement, de telle nature que « la formation et l'intelligence de l'événement postérieur soient rendues

1. Cf. *Probleme der Geschichtsphilosophie*, p. 158-159.

possibles, non par la connaissance de la situation extérieure immédiatement antérieure, et de ses forces d'expansion, mais seulement par sa relation avec les étapes antérieures — quoique cette antériorité puisse ne pas être immédiate — de la réalisation de la valeur finale de l'évolution historique [1] ». Autrement dit pour qu'il soit possible de saisir un progrès d'une période historique à une autre, il faut que la dernière apparaisse comme déterminée intrinsèquement par la première, dans la série téléologique, quelles que puissent être d'ailleurs les interruptions de cette dernière sous l'action de circonstances adventices : ce qui n'est possible que si l'on conçoit, sous les événements dont la trame constitue l'histoire, une unité et une tension sous-jacentes. Il ne saurait y avoir de progrès là où il n'y a pas comme support des phénomènes, une unité substantielle. D'un état d'une substance à un état d'une autre substance, on ne peut concevoir de progrès. Comparant les deux états entre eux, on pourra dire que l'un est meilleur que l'autre, mais non qu'il marque un progrès sur l'autre. Et en effet, l'analyse des conceptions courantes du progrès, dans le droit, dans l'art, dans la technique, dans la science, dans l'esprit d'objectivité, fait nettement ressortir qu'elles se réfèrent toutes à l'existence, postulée *a priori*, d'un sujet un, d'une âme idéale, soit psychologique et personnelle, soit purement rationnelle, conçue comme le support de ce progrès.

L'examen de la conception du matérialisme historique conduit à des conclusions analogues : elle n'est pas moins commandée que la conception du progrès par des postulats métaphysiques et des tendances subjectives. En dépit des prétentions illusoires et des interprétations erronées auxquelles peut donner lieu le terme équivoque de « matérialisme » cette conception est essentiellement un essai d'explication psychologique des événements historiques, puisque le principe unique, dont elle dérive tout leur cours, est la faim, c'est-à-dire une force d'impulsion psychique. « La doctrine dont nous parlons, écrit Simmel, n'est rien d'autre qu'une hypothèse psychologique, les actions extérieures des hommes s'expliquant par des faits psychologiques que l'on peut réduire en dernier ressort à l'intérêt pour la « production et la reproduction de la vie immédiate ». Seulement, le caractère hypothétique de la doctrine est dissimulé par le fait que l'impulsion psychique, qui lui sert à expliquer les événements his-

1. Cf. *Probleme der Geschichtsphilosophie*, p. 159.

toriques, est d'une réalité incontestable, et qu'elle paraît étendre ce caractère de réalité sur le système qu'elle fait dériver de cette impulsion[1]. C'est donc vainement que le matérialisme historique prétend se borner à la constatation d'un fait physiologique objectif, et se présente comme une doctrine scientifique exacte. Qu'il le veuille ou non, il fait *un choix* dans la réalité historique. Et c'est ce choix qui est commandé par des tendances psychologiques et des préconceptions métaphysiques.

En fait, la réalité apparaît comme un enchevêtrement inextricable d'intérêts de toutes sortes, comme une trame de fils distincts, dont la continuité rend possibles les différentes histoires partielles, mais dont l'entrelacement aux divers points de l'espace et aux divers moments du temps constituent en tant qu'idée ou que concept *a priori* — non en tant que réalité immédiatement connaissable — l'histoire en soi. De cette trame, le matérialisme historique extrait les intérêts économiques, pour reconstituer à partir d'eux, l'unité idéale de l'histoire. Par là, il donne à cette unité idéale, à ce concept aprioristique, une réalité concrète, et un contenu de connaissance. Mais en admettant que cette connaissance du tout de l'histoire soit possible, n'est-il pas évident que l'on pourrait tout aussi bien attribuer à n'importe laquelle des séries de valeurs ce rôle fondamental que l'on fait jouer aux valeurs économiques, et que tout autre partie de l'histoire pourrait pareillement servir de base de connaissance à l'histoire générale? Le relativisme simmélien s'affirme ici, dans toute sa rigueur, par l'idée que le tout de l'histoire est fait des corrélations et des réciprocités d'actions d'un certain nombre d'intérêts fondamentaux, dont aucun ne saurait, à lui seul, et une fois porté à l'absolu, l'exprimer tout entier. Au nom de cette conception relativiste, il est facile à Simmel de démontrer la vanité des prétentions du matérialisme historique, lorsqu'il se fait fort de donner une reproduction exacte, et comme une copie de la réalité. « Le matérialisme historique, écrit-il, précisément à cause de l'esprit de suite qui le caractérise dans la poursuite de son principe, ne fait que montrer, d'une façon particulièrement frappante, la métaphysique qu'implique tout aussi bien toute autre théorie historique, car la possibilité de pénétrer l'influence réciproque de *tous* les facteurs historiques ne nous est pas donnée, et, tandis qu'elle seule pourrait

1. Cf. *Probleme der Geschichtsphilosophie*, p. 163 et *Mélanges de philosophie relativiste*, p. 198-199.

nous faire concevoir la vraie unité de l'histoire, toute image qu'il nous est donné de former sur l'ensemble des événements ne peut se faire que par une construction unilatérale [1]. » Ainsi, « non seulement le matérialisme historique confond l'image de l'événement tel qu'il a été *stylisé*, en quelque sorte, par les intérêts de la connaissance, avec l'événement direct tel qu'il s'accomplit dans la réalité, mais encore il confond un principe qui a une importance en tant que principe heuristique, et qui, sous tous les rapports, ne devrait être appliqué d'abord qu'à titre d'essai, avec un principe constitutif, qui serait posé d'emblée et duquel découleraient tous les faits [2]. » Cette erreur de méthode, que le matérialisme partage avec tous les réalismes conceptuels, le conduit à d'insolubles difficultés. Car, « s'il est vrai que les développements des coutumes et du droit, de la religion et de la littérature, suivent la courbe du développement économique sans influencer cette dernière dans son essence, je ne vois pas bien, objecte Simmel, comment se produisent les transformations de la vie économique [3]. » Il y a là une véritable parthénogenèse, une véritable génération spontanée, absolument inconcevable d'un point de vue positif, et dont peut seule s'accommoder une métaphysique hypostasiant les concepts, méconnaissant leur relativité, et transcendant audacieusement leur valeur purement heuristique.

Non seulement la sélection que le matérialisme historique opère dans la trame de la réalité implique des préconceptions métaphysiques, mais elle est encore commandée par des tendances et des aspirations subjectives. En effet, si l'on analyse les raisons pour lesquelles le matérialisme historique fait choix des intérêts et valeurs économiques pour organiser en connaissance le tout de l'histoire, ce choix apparaîtra comme déterminé par la tendance socialiste. D'abord parce que « pour une aspiration socialiste, qui, comme telle, doit concerner une grande masse, l'intérêt économique est décisif parce qu'il n'y en a pas d'autre que l'on soit aussi sûr de retrouver dans chaque élément [4] ». Ensuite parce que le socialisme tend au nivellement, et qu'on ne peut raisonnablement aspirer au nivellement que dans le domaine économique. Et ainsi, loin que le socialisme soit la conclusion logique du matérialisme économique,

1. Cf. *Mélanges*, p. 206.
2. Cf. *Probleme der Geschichtsphilosophie*, p. 166 et *Mélanges*, p. 203.
3. *Ibid.*, p. 167 et *Ibid.*, p. 204.
4. *Ibid.*, p. 171 et *Ibid.*, p. 210.

il en est au contraire la cause psychologique. « Lorsqu'on prétend, écrit Simmel, que la façon dont le matérialisme envisage l'histoire a pour conclusion logique le socialisme, comme représentant l'avenir, qui, pour ainsi dire, devrait résulter infailliblement des calculs que cette manière de voir permet de faire, ceci n'est que la conséquence ou plutôt le renversement du fait que le désir de réaliser le socialisme dans la pratique doit conduire à cette manière de considérer l'histoire. C'est la souveraineté d'une idée *de valeur*, qui, en raison des rapports tels que nous venons de les expliquer, décide de ce qui fait partie de l'histoire : d'où il apparaît que l'histoire pourra s'orienter seulement vers la réalisation d'une pareille valeur[1]. » Qu'est-ce à dire, en somme, sinon que le matérialisme historique, en dépit de ses prétentions scientifiques et réalistes, n'est qu'une stylisation, une idéalisation du cours réel des événements, commandé, à la façon d'une œuvre d'art, par des intérêts supra-théorétiques, par des sentiments et des idées de valeur, — non une reproduction ou une copie?

*
* *

Ce qui ressort de cette analyse, c'est donc la nécessité inéluctable, lorsqu'on s'efforce de déterminer le sens de l'histoire, comme réalité objective, de dépasser le point de vue de la science exacte, pour faire de la philosophie; et c'est aussi l'insuffisance de toute philosophie de l'histoire qui prétendrait, comme le matérialisme historique, déduire d'un principe unique tout le cours des événements. A une telle philosophie, dissimulant sous ses prétentions scientifiques un réalisme conceptuel aussi peu philosophique que scientifique, Simmel oppose victorieusement son relativisme, qui, s'abstenant de porter à l'absolu tel ou tel des intérêts fondamentaux dont est tissue la trame de la réalité historique, mettant en lumière leurs réciprocités d'action, attribuant aux concepts correspondants, pour la compréhension du sens de l'histoire, une valeur simplement heuristique, permettra de faire la synthèse de toutes les affirmations positives énoncées par les diverses philosophies de l'histoire, et sera véritablement coextensif à la réalité, à travers toutes les phases de son cours et dans toute sa complexité. Le relativisme apparaît donc, à la fois, comme une méthode pour la philosophie de l'histoire, et

1. Cf. *Probleme der Geschichtsphilosophie*, p. 174 et *Mélanges*, p. 213.

comme une conception originale de la réalité historique. Celle-ci se trouve définie comme un enchevêtrement d'intérêts et de valeurs, entrant incessamment en corrélation et en réciprocité d'action pour déterminer le chaos des événements extérieurs. Sur chacun de ces intérêts et sur chacune de ces valeurs, les différentes histoires partielles prennent des vues abstraites, en suivant, le long des séries continues, artificiellement construites, la ligne de leur développement, sous-jacente aux événements et aux actes humains. Mais au delà des aspects que ces histoires partielles saisissent sur la réalité, du point de vue des *a priori* qui commandent la recherche scientifique, il y a cette réalité même, complexe et concrète, qu'il n'est pas possible, en raison même de ces caractères, de saisir dans son immédiateté, mais dont, par la combinaison de concepts corrélatifs, se limitant mutuellement les uns les autres, il est possible de former une image de plus en plus approchée. Cette conception de la réalité historique couronne les *Probleme der Geschichtsphilosophie*, comme une conception analogue, au moins implicite, de la réalité morale, couronnait l'*Einleitung*; mais, forte des épreuves auxquelles le relativisme a été soumis dans l'intervalle, elle se présente en termes beaucoup plus nets que cette dernière.

Ainsi, au terme des *Probleme der Geschichtsphilosophie*, se trouve définitivement délimitée la sphère de la philosophie de l'histoire. Déjà, dans la *Philosophie des Geldes*, la pensée de G. Simmel s'orientait nettement vers la revendication des droits de la philosophie, d'une part sur les *a priori* qui commandent, en deçà d'elles, les sciences exactes, et d'autre part sur les spéculations supra-théorétiques, qui, au delà d'elles, les complètent et les couronnent par une image du monde. La philosophie de l'histoire englobe pareillement ces deux domaines, en deçà et au delà de l'histoire scientifique. Mais — et c'est par là que les *Probleme der Geschichtsphilosophie* sont plus qu'une nouvelle application de principes désormais constitués d'une façon immuable —, du fait que l'histoire a pour éléments les consciences psychologiques individuelles, et que son contenu est spirituel comme sa forme, elle entretient avec la philosophie des rapports plus étroits encore. Il n'appartient pas seulement à la philosophie de déterminer les *a priori* qui commandent l'histoire, comme science exacte, et de reconstituer le tout de l'histoire comme réalité : il lui appartient encore de pénétrer l'histoire exacte elle-même, dont les lois, en raison de l'impossibilité d'atteindre des éléments simples,

ne peuvent être conçues que comme des anticipations philosophiques ou des synthèses conceptuelles, commandées par des intérêts non théoriques. Nulle part ne s'affirme plus nettement la souveraineté de l'esprit et de ses exigences fondamentales, que là où le contenu de la connaissance est encore de l'esprit et se trouve, par suite, soumis à une double information, celle du vécu et celle du connu, celle-la préparant déjà celle-ci dans une large mesure. Nulle part non plus un rôle plus important n'incombe à la philosophie, à qui il appartient seulement de mettre en lumière les conditions qui régissent cette activité informante de la pensée. Les mobiles psychologiques, théoriques, esthétiques et pratiques qui commandent, dans les consciences individuelles, le cours des événements historiques, sont aussi ceux qui commandent, chez l'historien, l'organisation des faits en séries, leur détermination par des lois, et leur synthèse sous les concepts qui définissent le sens de l'histoire réelle. De là l'erreur du réalisme historique; de là, aussi, la parenté de l'histoire avec l'art, où s'affirme pareillement la souveraineté de l'idée; de là, enfin, lorsqu'on veut saisir le sens de l'histoire, considérée dans son ensemble, la nécessité d'assouplir les concepts, de les limiter les uns par les autres, de les faire entrer en réciprocité d'action pour traduire intelligiblement les corrélations d'intérêts psychologiques sous-jacents au cours des événements, et donner de ce cours une représentation aussi complète et aussi approchée que possible. Car le contenu de l'histoire a beau être de l'esprit : il n'est pas pour cela immédiatement saisissable. La réalité historique peut être symbolisée par des synthèses de concepts : Simmel n'aperçoit pas la possibilité de la connaître directement par l'intuition, comme pourrait le concevoir un bergsonien. Les contenus psychologiques eux-mêmes ne peuvent être connus que sous des *a priori*[1]. Par là,

1. Cf. Dans la *Revue de Synthèse historique* (n° 40, t. XIV, année 1907, p. 1-20), M. Rauh a opposé à l'argumentation de Simmel, considérée à part de l'ensemble de son système, comme une pure théorie de la connaissance historique, la possibilité, pour l'historien, en se laissant aller au fil des choses, d'atteindre directement un certain nombre de vérités partielles et approximatives, avec le sentiment immédiat de leur certitude. La théorie de la connaissance historique de Simmel apparait à M. Rauh comme beaucoup trop subjectiviste, et comme ne tenant pas assez compte des résultats objectifs auxquels conduit la technique complexe de la science historique. Contre la critique simmélienne, M. Rauh revendique les droits du dogmatisme expérimental. Il semble bien que, sur ce point, le dissentiment des deux penseurs, accentué encore par le fait de considérer les *Probleme der Geschichtsphilosophie* à part de l'ensemble du système simmélien, soit aussi profond, et provienne des mêmes causes que celui qui les

en même temps que se trouve exclue toute métaphysique de l'intuition, se trouve garantie l'universalité de la théorie relativiste de la connaissance, que les *Probleme der Geschichtsphilosophie* avaient précisément pour objet de démontrer.

IV. — Le relativisme sociologique.

Du relativisme historique au relativisme sociologique, la transition est aisée. Si l'histoire, dans son ensemble, est constituée par l'entrecroisement des séries de faits que les différentes histoires partielles analysent séparément, le domaine de la sociologie devra être constitué par une de ces séries, considérée à part de toutes les autres. Tout en constatant la tendance qui pousse la pensée moderne à rechercher dans les conditions sociales les facteurs déterminants de la vie, même la plus individuelle, et tout en lui payant largement son tribut, Simmel n'estime pas que cette méthode d'explication suffise à constituer la sociologie comme science. « Si cette tendance de la connaissance est si générale et pénètre partout, elle pourra bien, remarque-t-il, servir de principe régulateur à *toutes* les sciences de l'esprit, elle ne pourra pas fonder au milieu d'elles, en lui donnant une place particulière, *une science spéciale indépendante*. Si la sociologie devait réellement, comme on le prétend, embrasser l'ensemble de tout ce qui arrive dans la société, et exécuter la réduction de tout l'individuel au social, elle ne serait alors qu'un *nom* général pour la totalité des sciences modernes de l'esprit. Du même coup elle ouvrirait la voie aux généralisations vides et aux abstractions, apanage de la philosophie; comme celle-ci, elle voudrait, réunissant les choses les plus disparates en une unité tout idéale ou toute formelle, constituer un seul empire du monde scientifique, appelé à se diviser comme l'empire du monde politique, en gouvernements particuliers. *La sociologie, entendue comme l'histoire de la société et de tous ses contenus, c'est-à-dire dans*

sépare sur le problème moral. Les efforts de Simmel pour mettre en lumière les droits de la philosophie relativiste en deçà et au delà de l'histoire, et à l'intérieur de l'histoire même, ne pouvaient être approuvés, ni exactement compris de M. Rauh, dont tous les efforts tendaient « à démolir les catégories philosophiques ». Imbu de l'idée que la philosophie n'avait plus qu'à disparaître devant les sciences exactes, M. Rauh devait fatalement se persuader que la tentative de Simmel allait au rebours des progrès de l'histoire, comme science exacte.

le sens d'une explication de tous les événements par les forces et les configurations sociales, est aussi peu une science particulière que l'induction, par exemple. Comme celle-ci, sans être toutefois aussi complètement formelle, elle n'est qu'une méthode, un principe heuristique qui peut s'appliquer utilement à une infinité de domaines différents du savoir, sans cependant en former un pour lui seul[1]. » De cette méthode, de ce principe heuristique, Simmel a fait, dans l'*Einleitung*, dans la *Philosophie des Geldes*, et dans les *Vorlesungen ueber Kant*, le plus large emploi, en montrant que dans tous les cas, qu'il s'agisse des règles morales, des valeurs économiques, ou des vérités scientifiques, l'objectivité à laquelle elles s'élèvent les unes comme les autres naît du social. Mais précisément la généralité d'une telle explication interdit de fonder sur elle la sociologie comme science spéciale, et la situe dans la sphère de la spéculation philosophique.

A l'encontre, donc, des efforts tentés par l'école sociologique française pour étendre à tout le domaine philosophique le mode d'explication sociologique, et des prétentions affichées par la sociologie contemporaine, comme science particulière, à embrasser sous son point de vue toute la sphère des sciences morales, Simmel se propose, dans sa *Soziologie*, de délimiter rigoureusement, parmi les séries enchevêtrées de faits dont l'ensemble constitue l'histoire, celle sur laquelle « la sociologie peut, à la condition de renoncer à ses prétentions de haut vol, fonder un état limité, et y faire valoir ses droits de propriété[2] ». Conformément à sa méthode générale, il s'efforcera, d'une part, de définir l'objet de la sociologie, comme science exacte, et, d'autre part, en deçà et au delà de cette science, mais en dehors d'elle, — de préciser les droits de la philosophie, comme théorie de la connaissance et comme spéculation sur la vie, pour rendre possible la connaissance positive de la réalité sociale et en dégager le sens général pour la vie. Ainsi prendra fin la confusion courante de la sociologie et de la philosophie, de l'explication par les conditions sociales, comme principe heuristique, avec la science positive de la société. Puis, une fois définis ces deux domaines respectifs, Simmel mettra lui-même à l'épreuve la valeur de sa définition de la sociologie et de sa méthode d'analyse de la réalité sociale, en abordant l'étude directe de cette dernière. La *Soziologie*,

1. Cf. *R. de Métaphysique*, sept. 1894. *Le problème de la sociologie*, p. 497-498 et *Soziologie*, p. 3.
2. Cf. *R. de Métaphysique*, *Ibid.*, p. 504.

à la différence de l'*Einleitung*, contient en effet, en plus d'une introduction philosophique à la science exacte, un grand nombre d'essais scientifiques sur les problèmes fondamentaux de la science sociale — essais fort poussés, qui constituent un ensemble imposant, mais dont l'analyse, en raison de leur variété et de leur richesse, est impossible sans sortir du cadre d'une étude d'ensemble sur la doctrine simmélienne.

En se bornant, ici, à l'analyse de la partie critique et philosophique de la *Soziologie*, et à de brèves indications sur les applications que Simmel a faites de sa méthode aux problèmes fondamentaux de la science sociale, on ne saurait toutefois trop insister sur ce fait que, dans ce domaine, cette méthode s'est trouvée capable de conduire à des résultats positifs. Par là tombe, ou du moins perd considérablement de sa force, l'objection souvent adressée par les scientistes au criticisme et au relativisme philosophique, d'être une doctrine stérile au point de vue scientifique — objection à laquelle le caractère purement critique de l'*Einleitung* semblait donner quelque valeur. Si d'ailleurs l'*Einleitung in die Moralwissenschaft* n'a pas été suivie d'un essai de *Moralwissenschaft*, la raison paraît en devoir être cherchée, bien plutôt que dans la prétendue stérilité du relativisme, dans ce fait que, comme on l'a vu, la science morale n'a pas, à proprement parler, de domaine propre, mais ne peut s'organiser que par la synthèse de certains résultats de la psychologie, de la sociologie et de l'histoire. C'est, au contraire, parce que la sociologie a son domaine propre, que la méthode relativiste pourra s'y appliquer directement et y conduire à des résultats scientifiques, où elle trouvera une nouvelle et éclatante confirmation de sa fécondité. En réalité, la notion de relativité a commandé le développement de toutes les sciences positives. Mais, parce que la sociologie est une science nouvelle, les résultats auxquels elle aboutit apparaissent plus nettement que dans toutes les autres comme commandés par le relativisme posé dès l'abord. En sorte que le relativisme se montre aussi fécond sur le plan de la science exacte que sur le plan de la théorie de la connaissance ou sur le plan de la spéculation proprement philosophique.

A vrai dire, ce qui fait de la sociologie une science distincte, c'est moins la découverte d'un objet nouveau de la recherche scientifique, que la détermination d'un point de vue nouveau, d'une méthode nouvelle, pour considérer des faits déjà connus. « La sociologie,

comme science spéciale, écrit Simmel, trouve son objet spécial en traçant une nouvelle ligne au travers de faits qui, comme tels, sont déjà connus, mais qui n'ont pas encore été envisagés au point de vue d'un concept susceptible de rendre connaissable, en formant une unité méthodique et scientifique qui les englobe tous, le côté de ces faits situé sur cette ligne[1]. » Ce concept, par lequel se trouve défini le point de vue de la sociologie comme science distincte, est celui de société. Qu'entend-on, donc, sous ce concept? Il y a société, répond Simmel, lorsqu'il y a réciprocité d'action entre divers individus, c'est-à-dire lorsqu'il y a entre ces divers individus association, collaboration, solidarité. Cette réciprocité d'action entre les individus est la forme que revêtent les contenus de la réalité historique, intérêts, besoins, tendances, en tant qu'ils sont socialement vécus, contenus qui n'ont rien, en eux-mêmes, de social, mais qui n'en sont pas moins susceptibles de revêtir la forme sociale, de même qu'ils peuvent revêtir la forme psychologique, la forme historique ou la forme morale. Qu'est-ce à dire, sinon que le concept de société doit, pour délimiter la sphère d'une sociologie autonome, s'ériger en un concept purement formel, vide de tout contenu? « Une sociologie proprement dite, écrit Simmel, étudiera seulement ce qui est spécifiquement social, la forme et les formes de l'association, en tant que telle, abstraction faite des intérêts et des objets particuliers qui se réalisent dans et par l'association. Ces intérêts et ces objets sont le contenu des sciences spécifiques matérielles ou historiques; c'est entre les cercles de ces sciences que la sociologie trace un cercle nouveau, qui englobe les forces et les éléments sociaux en tant que tels, les formes de l'association[2]. » C'est le propre de l'abstraction scientifique, nécessaire au point de départ de toute science, d'isoler cette forme sociale, c'est-à-dire le fait pur de l'association, de la matière de causes et de fins particulières, avec lesquelles elle est donnée dans la réalité.

Cette abstraction n'est pas purement arbitraire, et elle trouve, dans la structure même de la réalité objective, une justification, qui est d'ailleurs nécessaire pour que la sociologie constitue, à proprement parler, une science. Deux faits nous autorisent à séparer la forme sociale du contenu historique, et contribuent également à rendre la sociologie possible. D'une part le fait que la même

1. Cf. *Soziologie*, p. 4.
2. Cf. *R. de Métaphysique*, *Ibid.*, p. 499.

forme de socialisation peut recouvrir des contenus différents. D'autre part le fait que, inversement, des contenus identiques peuvent revêtir des formes de socialisation différentes. Et d'abord, pour ce qui concerne le premier fait, il est indéniable que « dans les groupes sociaux, que leurs buts et leurs caractères moraux font aussi différents qu'on peut l'imaginer, nous trouvons par exemple les mêmes formes de la domination et de la subordination, de la concurrence, de l'imitation, de l'opposition, de la division du travail, nous trouvons la formation d'une hiérarchie, l'incarnation des principes directeurs des groupes en symboles, la division en partis, nous trouvons tous les stades de la liberté ou de l'indépendance de l'individu à l'égard du groupe, l'entrecroisement et la superposition des groupes mêmes, et certaines formes déterminées de leur réaction contre les influences extérieures. Cette ressemblance des formes et des évolutions qui se produit souvent au milieu de la plus grande hétérogénéité des déterminations matérielles des groupes, y révèle, en dehors de ces déterminations, l'existence de formes propres, d'un domaine dont l'abstraction est légitime : c'est celui de l'association en tant que telle, et de ses formes. Ces formes se développent au contact des individus, d'une façon relativement indépendante des causes matérielles (actuelles, singulières) de ce contact, et leur somme constitue cet ensemble concret qu'on appelle, par abstraction, société [1]. »

Et d'autre part, pour ce qui concerne le second fait, « le même contenu d'intérêts peut se présenter dans des formes sociales très différentes : par exemple l'intérêt économique se réalise aussi bien par l'exclusion des autres groupes économiques et par leur inclusion; les contenus de la vie religieuse exigent, tout en restant identiques à eux-mêmes en tant que contenus, tantôt une forme de communauté libérale, tantôt une forme de communauté centralisée; les intérêts qui sont à la base des relations des races s'apaisent dans la diversité, à peine saisissable d'un seul coup d'œil, des formes de l'organisation familiale; l'intérêt pédagogique conduit tantôt à une forme libérale, tantôt à une forme despotique des relations entre le maître et les élèves, tantôt à des réciprocités d'action individuelles entre le maître et l'élève isolé, tantôt à des réciprocités d'action collectives entre le maître et la collectivité des élèves. De même

1. Cf. *R. de Métaphysique*, sept. 1894, p. 499-500.

donc qu'une seule et même forme peut contenir les contenus les plus divergents, de même la même matière peut subsister alors que les relations des individus, qui sont le support de cette matière, se meuvent à travers une diversité de formes...[1] » Cette indépendance, au moins relative, des formes, qui peuvent recouvrir divers contenus, et des contenus, qui peuvent revêtir diverses formes, légitime l'abstraction qui est nécessaire à la constitution de la sociologie comme science, et qui consiste à isoler, pour les étudier à part, les formes de la socialisation.

Cette conception de la sociologie s'oppose nettement, dès l'abord, à la conception des sociologues français contemporains, qui repose sur la détermination du fait social par les deux caractères d'extériorité et de contrainte. La sociologie française, issue du tradionalisme et du positivisme, a hérité du préjugé anti-individualiste auquel s'est trouvée associée, dans ces deux doctrines, pour des raisons historiques et politiques contingentes, l'idée qu'il existe une nature sociale. Préoccupés avant tout d'opposer un frein aux initiatives individuelles en matière d'organisation sociale et politique, les traditionalistes et Auguste Comte s'étaient attachés à démontrer que la nature sociale a, comme la nature physique, ses lois propres, supérieures aux volontés individuelles, et que les individus ne sauraient enfreindre sans déterminer de graves bouleversements : leur désir d'organisation et de stabilité sociales, que justifiait l'état de la société française au début et au milieu du XIXe siècle, et leur ardeur à réagir contre l'esprit révolutionnaire fournissent l'explication de l'opposition qu'ils ont établie entre l'individu et la société. En partant de cette opposition, telle que le traditionalisme et le positivisme l'avaient conçue, pour définir le fait social par l'extériorité et la contrainte par rapport aux consciences individuelles, la sociologie française contemporaine a continué à exclure du domaine de la recherche sociologique les forces individuelles et leur interaction ; même elle a incliné à les méconnaître ; et par suite, parmi les formes de socialisation, elle a négligé celles qui comportent, non la contrainte d'une institution, mais l'interaction d'individus affranchis, c'est-à-dire, en somme, toutes les formes modernes de la société. Sur la conception sociologique de l'école de M. Durkhein, la conception simmélienne présente donc, d'abord, cet avantage, d'être

[1] Cf. *Soziologie*, p. 8-9.

beaucoup plus large, et de s'appliquer aussi bien aux sociétés libérales et démocratiques, où l'individu est, comme agent libre et comme électeur ou législateur, un facteur agissant du progrès, qu'aux sociétés autoritaires, où la masse et les traditions sont tout, et où l'individu n'est rien. Simmel, il est vrai, ne se rallie pas pour cela à la thèse soutenue en France par M. Tarde, et suivant laquelle les faits sociologiques seraient essentiellement des faits psychologiques. Il se préoccupe tout autant que M. Durkheim d'assurer l'indépendance de la sociologie, comme science, et de la distinguer de la psychologie ou de l'histoire. Mais cette indépendance de la sociologie, il s'efforce de la garantir par l'intervention de concepts moins abstraits, moins massifs, plus proches de la réalité concrète et vivante, que les concepts d'extériorité et de contrainte. Ces concepts qui se rangent tous sous le concept relativiste par excellence de la réciprocité d'action, sont, comme on l'a vu, ceux de la domination et de la subordination, de la concurrence, de l'imitation, de l'opposition, de la division du travail, etc.. etc., c'est-à-dire des concepts qui, s'ils assurent la constitution d'une expérience sociologique distincte de l'expérience psychologique ou historique, font cependant, place, dans leur contenu, à toutes les variétés de l'action individuelle, depuis la plus dépendante jusqu'à la plus libre. Et ainsi se trouvent conciliés, sous l'unité du point de vue relativiste, les deux besoins opposés auxquels ont répondu séparément, en France, les conceptions sociologiques de M. Tarde et de M. Durkheim : d'une part le besoin d'affranchir la sociologie, comme science, de la tutelle de la psychologie, et d'autre part le besoin de la tenir aussi près que possible de la réalité concrète.

De cette différence fondamentale entre la conception de M. Durkheim et la conception simmélienne découle immédiatement une autre différence importante. Au lieu de se borner, comme la sociologie de M. Durkheim, à l'étude du *macrocosme* social, c'est-à-dire à l'étude des phénomènes sociaux massifs, cristallisés, formations synthétiques et dérivées, isolables de l'interaction humaine dont elles résultent, la sociologie devra, selon Simmel, nous révéler la structure *microscopique* de la société, et nous faire assister au détail des processus dont les grandes institutions, telles que les États, les Églises, les corporations, la famille, etc..., sont les résultantes. Une comparaison avec l'organisme vivant et la société rend plus sensibles les lacunes de l'étude macroscopique. Les grandes institutions sont

à la société ce que les organes sont à l'organisme. Or nous ne connaissons entièrement les organes du corps vivant que lorsque nous en connaissons la formation : et celle-ci résulte d'une infinité de processus intra- et inter-cellulaires, qu'il est par conséquent nécessaire d'analyser. Il en est dans la société comme dans l'organisme vivant. Les grandes institutions qui sont les organes du corps social ne peuvent être entièrement connues que si l'on analyse les processus élémentaires d'où elles naissent, et qui régissent la formation du lien social. Toutefois, il ne faudrait pas se méprendre sur le sens de cette analogie entre l'organisme et la société, qui n'a, aux yeux de Simmel, qu'une portée purement méthodique. « Absolument au delà de toute analogie sociologique ou métaphysique entre les réalités sociale et organique, il s'agit uniquement ici, remarque-t-il, d'une analogie dans l'étude méthodique de ces deux ordres de réalité et dans son développement; il s'agit de la découverte des fils ténus, des rapports les plus minimes entre les hommes, dont la répétition continuelle supporte toutes ces grandes formations, devenues objectives, qui ont une histoire propre. Ces processus tout à fait primaires, qui informent en « société » la matière immédiate individuelle, doivent ainsi, aussi bien que les événements et formations supérieures et complexes, être soumis à l'élaboration formelle (*sind also... der formalen Betrachtung zu unterziehen*); et les réciprocités d'action particulières, qui se présentent sous ces proportions, peu familières au regard théorétique, doivent être envisagées comme des parties de la socialisation en général[1]. »

Ce qui permet à la sociologie de revendiquer pour elle-même l'analyse de ces processus, qui sont, à vrai dire, des processus psychologiques, c'est la possibilité, déjà mise en lumière dans les *Probleme der Geschichtsphilosophie*, de distinguer dans les phénomènes psychologiques eux-mêmes, d'une part, leurs processus proprement dits, obéissant à certaines lois qui sont les lois de la psychologie, et, d'autre part, le contenu de ces processus, susceptible de revêtir d'autres formes que celles de la science psychologique, et en particulier la forme sociologique. « L'étude scientifique des réalités psychiques n'est pas nécessairement psychologie[2]. » Ces réalités peuvent être envisagées de points de vue différents, et par des sciences différentes. « Le fait que les hommes influent les uns sur

1. Cf. *Soziologie*, p. 20-21.
2. Cf. *Ibid.*, p. 21.

les autres, que l'un fait quelque chose et qu'un autre le subit,... est naturellement un phénomène psychique, et la production historique de chaque cas de ce phénomène ne saurait être comprise que par une information psychologique, par l'hypothèse de séries psychologiques, par l'interprétation de ce qui est extérieurement contestable à l'aide de catégories psychologiques. Mais, d'un point de vue scientifique particulier, on peut laisser tout à fait de côté cet événement psychique, comme tel, pour suivre, diviser, mettre en relations ses contenus en eux-mêmes, en tant qu'ils se rangent sous le concept de la socialisation [3]. » De ce point de vue, qui est celui du sociologue, ce que l'on envisagera, ce sont les formes des relations interhumaines que seront susceptibles de revêtir ces contenus : et ces formes sont précisément celles qui ont déjà été déterminées, domination, subordination, concurrence imitation, opposition, etc...

De ces diverses formes de la socialisation, dont l'étude doit constituer, selon Simmel, l'objet de la sociologie comme science indépendante, la *Soziologie* contient une analyse déjà fort poussée, qu'il ne saurait être question de suivre dans le détail, mais dont il importe pourtant d'esquisser les grandes lignes et de signaler l'intérêt. C'est ainsi, par exemple, que Simmel s'efforce de mettre en lumière l'influence exercée, sur l'organisation intérieure des groupes sociaux, par le nombre plus ou moins grand de leurs membres, d'analyser les formes principales, de déterminer les conditions psychologiques et les conséquences sociales de la domination et de la subordination, de la concurrence et de la lutte pour la vie, de dégager les lois qui régissent la vie des sociétés secrètes sous l'influence du seul secret, de faire ressortir les principales formes de l'interférence et de l'entrecroisement des cercles sociaux, familles, professions, nations, etc..., et leurs conséquences principales, de préciser l'influence de la pauvreté et de la richesse sur l'organisation sociale et les relations inter-individuelles, d'analyser les conditions de la conservation et de la permanence des groupes sociaux, conditions qu'il trouve dans l'incessante interaction de leurs membres, de déterminer l'influence de l'espace sur l'organisation des sociétés, et enfin de mettre en lumière les principaux facteurs qui président à l'extension des sociétés et à la constitution d'individualités libérées et différenciées. Complétées par de nombreuses digressions,

3. Cf. *Soziologie*, p. 22-23.

dont l'une des plus curieuses est l'analyse de l'influence sociologique des différents sens (et en particulier de l'odorat[1]), ces analyses s'inspirent toujours de la même préoccupation essentielle : montrer comment, et sous l'influence de quels facteurs, les contenus psychologiques peuvent revêtir des formes sociales diverses, mais toujours réductibles à la catégorie relativiste par excellence, de la réciprocité d'action entre les individus.

Il en est de la sociologie, ainsi constituée, comme de toutes les sciences exactes, morale, économie politique, histoire, etc... : elle a, elle aussi, deux frontières par lesquelles elle confine à la philosophie, sa frontière d'origine et sa frontière terminale. De ces deux domaines philosophiques, qui bornent la sociologie comme science exacte, « l'un comprend les conditions, les concepts fondamentaux, les hypothèses de la recherche particulière, qui ne sauraient être enfermées en cette dernière, puisqu'elles en sont bien plutôt les conditions; dans l'autre cette recherche particulière est conduite à des parachèvements et à des synthèses, et mise en relation avec des concepts et des problèmes qui n'ont aucune place dans l'expérience et dans la connaissance immédiatement objective. Le premier domaine est celui de la théorie de la connaissance, le second celui de la métaphysique de la sociologie. Le dernier implique deux problèmes, qui toutefois restent à juste titre confondus dans la pensée réelle : la non-satisfaction du caractère fragmentaire des connaissances particulières, et la fin prématurée des vérités établies et des séries de preuves, conduisent à l'achèvement de ces connaissances incomplètes par le moyen de la spéculation, et provoquent le besoin parallèle de compléter le défaut de cohésion et l'opposition de ces fragments dans l'unité d'une formation d'ensemble. Et à côté de cette fonction métaphysique, dirigée dans le sens du degré de la connaissance, en intervient une autre, dirigée dans le sens d'une autre dimension du réel, dans laquelle réside la signification métaphysique de ces contenus : nous les exprimons comme le sens ou la fin, comme la substance absolue sous-jacente aux phénomènes relatifs, et aussi comme la valeur ou la signification religieuse. Vis-à-vis de la société cette attitude mentale donne lieu à des questions comme celle-ci : La société est-elle le but de l'existence humaine, ou un moyen pour l'individu? Est-elle pour lui un

1. Cf. *Problèmes de Philosophie relativiste*, trad. A. Guellain, p. 17-38 et *Soziologie*, p. 646-665.

moyen, ou au contraire un empêchement? Sa valeur réside-t-elle dans le fonctionnement de sa vie, ou dans la réalisation d'un esprit objectif, ou dans les qualités morales qu'elle fait naître chez les individus? Une analogie cosmique se révèle-t-elle dans les stades typiques de développement des sociétés, en sorte que les relations sociales des hommes devraient être rangées sous une forme ou un rythme général, étranger par lui-même aux phénomènes, mais en constituant le fondement, forme ou rythme qui régiraient également les forces essentielles des réalités matérielles? Peut-il en général y avoir une signification métaphysico-religieuse des sociétés, ou cette signification métaphysique est-elle réservée aux âmes individuelles[1]? » Questions essentiellement philosophiques, qui relèvent, non plus de la sociologie, mais de la philosophie sociale.

Ces questions, à la vérité, Simmel ne les aborde point dans sa *Soziologie.* Tout au plus donne-t-il sur elles des aperçus fragmentaires dans divers articles de revues, où s'exprime sa conception de l'unité de la vie, que nous définirons brièvement dans un dernier article. Mais, en revanche, la *Soziologie* contient, sur la théorie de la connaissance sociologique, c'est-à-dire sur le domaine philosophique situé en deçà de la connaissance sociologique exacte, des remarques fort importantes, qui achèvent de caractériser la conception simmélienne de la sociologie, et de la distinguer de la conception de l'école sociologique française. Ces remarques, il importe de les analyser succinctement.

Le problème que la théorie de la connaissance sociologique a à résoudre est le suivant : Comment la société en général est-elle possible? Ce problème, à la vérité, on pourrait être tenté de le résoudre par l'histoire. Mais l'histoire ne saurait en aucune façon rendre compte de la naissance du lien social. Reprenant une idée chère à Auguste Comte, Simmel montre aisément que la société n'a pu naître de la conviction préalable de son utilité, cette conviction étant nécessairement postérieure à une longue évolution sociale, et l'idée que l'action sociale est plus efficace que l'action isolée n'ayant par conséquent pu être acquise *qu'a posteriori.* C'est dire que les conditions qui rendent la société possible, si elles existent, ne peuvent être *qu'a priori*, et que leur recherche incombe, non à l'historien, mais au philosophe, comme théoricien de la connais-

1. Cf. *Soziologie*, p. 25-26.

sance. Toutefois, le problème de savoir comment la société en général est possible, en dépit de son analogie formelle avec le problème kantien « Comment la nature est-elle possible? », ne saurait être résolu par une simple application de la solution apportée par Kant pour ce qui concerne la nature. Pour diverses raisons, il ne saurait suffire, ici, de faire appel à la fonction synthétique des catégories de l'entendement.

En effet, l'unité de la société n'est pas du même ordre que l'unité de la nature. Tandis que cette dernière est l'œuvre d'un spectateur, groupant, à l'aide des catégories de l'entendement, les éléments divers et distincts de l'aperception, l'unité de la société est indépendante de l'activité synthétique d'un spectateur : elle est réalisée directement et immédiatement par les éléments sociaux eux-mêmes, entrant en réciprocité d'action. D'autre part les relations qui unissent les membres du corps social sont d'une autre nature que celles qui unissent les éléments du monde physique, le monde physique étant le monde de la juxtaposition, le monde social celui de la corrélation vivante. Enfin, si l'on se place au point de vue du sujet, l'unité que peuvent acquérir nos représentations de la nature apparaît comme beaucoup plus étroite que celle dont sont susceptibles nos représentations de la société, et cela en raison de la simplicité, au moins relative, de la nature physique, composée d'un nombre relativement peu considérable d'éléments homogènes et impersonnels, soumis à des lois générales, tandis que la société, au contraire, est composée par une multitude d'éléments personnels, hétérogènes, irréductibles. Et, en effet, à la différence des objets de la nature, qui n'ont pour nous une existence objective que dans la mesure où ils sont soumis aux lois de notre représentation, les éléments du corps social, c'est-à-dire les individus, ont à nos yeux une existence indépendante de notre représentation, une existence absolue et inconditionnée comme la nôtre. Si la société est notre représentation, elle ne l'est donc pas au même titre que la nature. La question se pose de savoir comment, tout en reconnaissant aux autres individus une existence indépendante de nous, et en quelque sorte une existence comme choses en soi, nous parvenons cependant à en faire des objets de notre représentation, et comment, en tant que tels, ils nous apparaissent comme membres, au même titre que nous, de la société dont nous faisons partie. Cette transformation des autres individus, comme choses en soi, en objets de notre représentation

et en membres du corps social est évidemment commandée par des catégories, qui sont les conditions pures *a priori* de la connaissance sociologique. Ce sont les catégories qu'il s'agit de déterminer.

Simmel en aperçoit trois principales.

La première à déjà été déterminée, dans les *Probleme der Geschichtsphilosophie* comme un des *a priori* qui commandent la recherche historique. C'est l'impossibilité où nous sommes de jamais connaître d'une façon absolument adéquate les autres individus, dans la mesure où ils diffèrent de nous. Contraints, par conséquent, de nous contenter d'une représentation fragmentaire, nous sommes conduits à généraliser les traits que nous apercevons empiriquement en les rangeant sous une catégorie *a priori*, classe, profession, parti, etc... Dès lors, nous comprenons l'individu sous ces concepts généraux, c'est-à-dire comme membre d'une classe, d'une profession, d'un parti, nous érigeons ce caractère en caractéristique essentielle de sa nature; nous rétrécissons, par l'abstraction, et nous étendons, par la généralisation, la représentation que nous avons de son individualité. Et il en résulte un effacement de cette dernière, en ce qu'elle a d'irréductible, effacement dû à l'imperfection de notre représentation des individus. Il y a là, semble-t-il, une sorte de renversement de la conception schopenhauerienne, d'après laquelle la représentation fausserait, dans le sens de l'individualisation, la réalité, impersonnelle en soi : d'après Simmel, qui reprend ici une des idées sur lesquelles il a le plus insisté dans les *Probleme der Geschichtsphilosophie*, la réalité en soi serait essentiellement individuelle, et la pensée sociale, la pensée de l'impersonnel, de l'abstrait et du général, se justifierait uniquement par l'infirmité de notre représentation et par sa propre utilité pratique, seul fondement de la valeur des concepts. Ainsi s'affirme encore l'opposition de la pensée simmélienne et de la conception sociologique de l'école de M Durkheim; opposition qui est celle, à la fois, du nominalisme et du réalisme, du criticisme et du dogmatisme.

La seconde catégorie de la connaissance sociologique est constituée par l'idée que, cependant, la vie sociale n'absorbe pas l'individualité tout entière, mais que tout individu conserve, à côté de la sphère de sa personnalité qui rentre sous le concept de membre de tel ou tel groupe social, une sorte de résidu extra-social qui est son bien propre, et qui reste absolument irréductible. Cette catégorie est, évidemment, le corrélat théorique de la précédente; elle se

borne à poser l'existence d'un for intérieur, d'un quant-à-soi que la première catégorie ne saurait atteindre, et à réserver, à côté des droits de la sociologie, ceux de la psychologie et de l'histoire. Dans la pratique, d'ailleurs, les contenus qui rentrent sous l'une et l'autre catégorie sont en corrélation incessante. L'individu extra-social et l'individu social entrent en réciprocité d'action, le premier étant la résultante des influences sociales, et le second commandant les réactions de l'individu à ces influences. Et c'est cette réciprocité d'action vivante qui, conformément au principe fondamental du relativisme simmélien, constitue l'unité réelle et profonde de l'individualité.

La troisième catégorie, enfin, synthétise les deux autres. Elle est constituée par l'inégalité des éléments sociaux, considérés, non dans leur valeur, mais dans leur contenu et dans leur destinée. En raison de cette inégalité, tout se passe dans la société comme si chaque élément social, c'est-à-dire chaque individu, avait à jouer un rôle particulier, auquel il serait destiné. La vie individuelle, celle-là même qu'exprime la seconde catégorie, entre en corrélation avec la vie sociale, qu'exprime la première catégorie; et la société n'est pleinement réalisée, la socialisation n'est entière que lorsque la vie extra-sociale de l'individu s'intègre exactement dans l'organisation du corps social dont il fait partie. Cette intégration, dont résulte seulement une société parfaite (abstraction faite de toute signification morale ou eudémonistique du mot « parfait ») semble ne pouvoir résulter que de la prise de conscience, par l'individu, de la nécessité de se tenir à la place pour laquelle il est fait. Et, par là, la socialisation, au lieu d'être simplement l'effet d'une multiplicité de causes efficientes, devient une fin pour l'individu conscient : et la série causale qui aboutit à la formation de la société se transforme en une série téléologique. La société apparait, dès lors, comme un milieu, où chaque individu trouve, toute préparée, sa place, et qui lui dicte son rôle : et les corrélations, dont la trame constitue la vie sociale, s'achèvent ainsi, dans la série téléologique, dans la corrélation des droits individuels et des devoirs sociaux, c'est-à-dire dans une dernière réciprocité, qui garantit également l'autonomie individuelle et les intérêts de la conservation et du progrès social, et qui est la loi fondamentale des sociétés civilisées et démocratiques. Là n'est pas le moindre mérite de cette conception, de s'appliquer aux sociétés modernes, où l'individu est à la fois législateur et citoyen, et

de ne point chercher uniquement la réalité sociale, ainsi qu'on a pu le reprocher, avec quelque apparence de raison, à l'école de M. Durkheim, dans les masses indifférenciées et passives, dans les troupeaux humains des âges préhistoriques ou des époques primitives, dans les sociétés atrophiées ou décadentes.

Telle est, dans ses grandes lignes, la conception simmélienne de la sociologie. Ce qui la caractérise essentiellement, c'est son caractère philosophique : quoique faisant l'objet d'une science exacte et positive, et par cela même qu'elle en fait l'objet, la réalité sociale, relève, comme tous les autres ordres de la réalité, de la philosophie, et cela en deux sens différents. D'abord parce qu'une élaboration théorétique est nécessaire pour constituer l'expérience sociale; ensuite parce qu'au delà de la connaissance positive, il y a place pour une spéculation rattachant la vie sociale à l'unité de la vie. Bien plus, à l'intérieur même de la science positive de la société, on saisit encore la domination de conceptions philosophiques dont le champ d'application s'étend bien au delà de la société : la sociologie de Simmel apparaît en effet comme commandée de la façon la plus expresse par les idées directrices de son relativisme, et en particulier par cette notion de la corrélation et de la réciprocité d'action qui a trouvé, dans tous les autres domaines scientifiques, son application antérieure. La constitution de la sociologie comme science positive n'est donc point, pour Simmel, bien au contraire, la fin de la philosophie; mais la théorie de la connaissance et la métaphysique conservent, par rapport à cette science nouvelle, tous leurs droits. De là toutes les différences qui séparent la conception simmélienne des conceptions sociologiques des positivistes contemporains, trop portés, semble-t-il, à méconnaître les droits de la philosophie à la vie, et à la dissoudre dans les techniques scientifiques.

(*A suivre.*) A. MAMELET.

QUESTIONS PRATIQUES

LE CONGRÈS INTERNATIONAL D'ÉDUCATION MORALE DE LA HAYE (1912)

Le congrès tenu en août dernier à la Haye a confirmé et accru le succès du mouvement international pour l'éducation morale qui s'était affirmé à Londres au premier congrès de 1908. Grand nombre d'adhérents; grand nombre de collaborateurs représentant les tendances les plus diverses et venus de tous les pays, sauf de l'Italie, qui a refusé de participer à une réunion où l'italien n'était pas admis comme langue officielle; sérieuse qualité d'un grand nombre de communications. Peut-être eût-on pu souhaiter une participation plus complète encore des éducateurs et philosophes français, une représentation du mouvement sociologique répondant à son importance, une représentation du mouvement syndical, qui comporte en matière d'éducation des doctrines originales, un concours plus actif des représentants du modernisme catholique. — Au demeurant le congrès de 1912, rassemblant de tous les points du globe des matériaux pour une construction dont l'importance n'est pas niable, — celle de l'âme de l'enfant d'aujourd'hui et de la cité de demain, — devait être et a été l'objet de beaucoup d'attrait, de beaucoup d'espoir. Dans la mesure où cet espoir était légitime, il n'a pas été déçu. On ne devait pas attendre des résultats en quelque façon tangibles et mesurables, comme d'un congrès proprement scientifique ou relatif à une technique matérielle. Là en effet les apports s'additionnent, la somme en est une valeur déterminée. Mais un système d'éducation est un tout relatif à des conditions nationales, religieuses, à des principes et à des faits qui varient selon les milieux et selon les groupes. Chaque collaborateur apporte au

congrès un aspect fragmentaire du système éducatif qu'il connaît ou conçoit, ou bien une synthèse prodigieusement elliptique. Point de commune mesure applicable immédiatement à des contributions aussi hétérogènes, pour en dégager automatiquement un bénéfice positif. A un congrès d'éducation il ne convient pas précisément de demander qu'il nous donne des résultats : il faut que chacun, par son propre effort, les en tire, en repensant les idées, en refaisant ou interprétant pour soi l'expérience des autres. C'est par un tel effort d'assimilation que l'on restitue leur valeur à des contributions qui autrement ne constituent guère ensemble qu'un amas chaotique. C'est cet effort que je tenterai ici du point de vue de nos préoccupations françaises et plus particulièrement du point de vue des conditions de notre éducation publique. Je concentrerai d'ailleurs l'investigation presque exclusivement sur les questions qui ont absorbé la plus grande part des travaux du congrès, sur les questions concernant les conditions essentielles et la base même de l'éducation morale.

I

Première constatation : dans la pensée de la plupart des collaborateurs les congrès d'éducation morale répondent à un besoin de notre époque particulièrement urgent et universellement senti, à la nécessité d'une réorganisation des bases morales et éducatives des sociétés modernes : dans toutes les sociétés du globe, c'est une transformation profonde des conceptions, méthodes et institutions d'éducation, qui s'opère selon des modes variés.

L'une des formes de cette affirmation, c'est la dénonciation d'une « crise de la morale ». En France M. Paul Bureau[1] jette le cri d'alarme. Mais le même cri s'élève en bien d'autres pays, notamment dans la Hollande protestante et traditionaliste, où le Dr Mouton accepte la constatation d'un fléchissement général des mœurs et en cherche les causes. Aussi est-il difficile d'accorder à M. Bureau la conclusion toute française qu'il tire de ses statistiques : savoir que

1. Les textes de toutes les communications mentionnées dans cet article figurent dans les quatre volumes des *Mémoires sur l'Éducation morale* publiés par Mlle Attie Dyserinck pour le Comité exécutif néerlandais (La Haye, *Martinus Nijhoff*, 1912). Une table alphabétique par noms d'auteurs permet de retrouver immédiatement le texte du mémoire de tout auteur cité. En conséquence je me suis abstenu de donner pour chaque citation une référence spéciale.

le fléchissement de la conscience commune soit l'effet de la substitution d'un enseignement laïque à l'enseignement religieux. Il semble plus exact de reconnaître que ce fléchissement est l'effet d'un ensemble de modifications intellectuelles et sociales, dont l'une des plus graves est sans doute l'inéluctable écroulement des formes confessionnelles de la vie religieuse, alors que d'ailleurs la forme laïque de l'éducation morale n'est pas encore suffisamment constituée pour s'acquitter de façon satisfaisante de la fonction qui était celle de l'éducation religieuse, au temps où celle-ci puisait sa vigueur dans son accord aux conditions intellectuelles et sociales. C'est donc tout le progrès moderne, c'est le développement de la connaissance analytique, c'est, comme le remarque très judicieusement M. Mouton, le développement prodigieusement rapide de la civilisation matérielle, c'est le mouvement social travaillant toutes les nations, c'est tout cet ensemble de causes liées, qui entraîne la « crise de la moralité ».

La laïcisation de l'éducation n'est qu'un épisode de ce mouvement de transformations nécessaires, et cet épisode ne paraît nullement devoir être localisé en France. Le recteur Höft, de Hambourg, remarque que dans la plupart des pays (notamment en Hollande, Italie, Amérique, France, Suisse) s'accomplit un mouvement de séparation de l'école et des églises; il remarque que cette évolution est liée à celle de la vie entière, qui a pris un caractère laïque, rationnel; il voudrait hâter le moment où cette évolution s'accomplira dans son propre pays. Cette opinion, cette attente se manifestent identiques en plusieurs autres mémoires allemands. En Angleterre, en Autriche, des sociétés éthiques préparent et commencent cette évolution en cherchant et appliquant des principes laïques d'éducation. L'éducation laïque règne dans les écoles de l'Inde morcelée en sectes (Prof. H.-J. Bhabba). Dans la Hongrie tourmentée par les antagonismes de religions comme de races, M. Franz Kemény lance un appel presque tragique en faveur de la laïcité.

Le mouvement vers la laïcisation paraît général. Reste que notre pays de raison et de révolution, c'est-à-dire de transformations anticipées par une volonté logique, a pris la tête du mouvement et, si l'on veut, devancé l'heure. Son histoire intérieure a posé les problèmes religieux, comme les problèmes sociaux, sous l'angle de l'absolu, et la laïcité est ici fait accompli depuis trente ans, tandis qu'ailleurs elle est l'événement qui insensiblement se réalise.

Si l'acheminement vers la laïcisation est assez constant, il ne laisse pas que d'offrir selon les pays les modalités les plus diverses : le mouvement de réorganisation de l'éducation est loin d'être uniforme. C'est ainsi par exemple qu'en France et en Belgique la laïcité, en dépit qu'elle en ait, est regardée comme l'ennemie de la religion, tandis qu'en Angleterre elle apparaît comme l'aboutissement du libéralisme religieux, ou comme un sage compromis permettant de tirer parti de la diversité même des sphères confessionnelles, pour constituer en dehors d'elles une base d'union et de collaboration morale entre les diverses formations religieuses et sociales de l'Empire. Cependant partout le mouvement de réorganisation se montre composé d'une tendance progressive et d'une résistance, et il faudrait être aveugle, quand on a l'ensemble sous les yeux, pour ne pas voir que la résistance est nécessaire au développement même de la tendance. Ici aussi il faut que l'air résiste aux ailes de la colombe. Si l'on supposait brisés tout d'un coup les antiques ressorts de l'éducation, abolies les institutions et leurs empreintes dans les âmes, l'effort de réorganisation laïque s'abattrait soudain dans le vide. Une réorganisation est nécessairement fonction de l'ordre qu'on bouscule pour le restaurer. Dans un congrès d'éducation morale le concours des représentants des formes traditionnelles avec les novateurs est une condition indispensable de travail fécond. Aussi bien n'a-t-elle pas fait défaut à celui de La Haye, qui a réalisé les confrontations utiles.

Il était difficile que les travaux du congrès ne prissent pas l'aspect d'un conflit de tendances, d'autant que la majorité des mémoires présentés témoignent de ce fait, que la préoccupation capitale en matière d'éducation, c'est celle des principes inspirateurs, celle du grand parti pris moral qui maintient un système d'idées et d'influences sociales : toutes les méthodes d'enseignement, la discipline, l'organisation scolaire, les organisations sociales sont relatives à l'inspiration centrale qui les traverse et les anime. Il était inévitable, la question des principes étant ainsi placée au premier plan, que les collaborateurs de diverses tendances vinssent à se grouper en partis plaidant les uns contre les autres. C'est ce qui se produisit parfois, nonobstant les meilleures intentions, au cours des séances plénières. Mais un fait très remarquable a permis que la lutte fût portée sur un terrain tel, qu'elle donnât lieu à autre chose qu'à des joûtes dialectiques : c'est que la majorité des rapporteurs

se sont délibérément placés au point de vue pratique, disons même, pour employer un terme en vogue, pragmatique. « Prise de l'éducation chrétienne sur les âmes », — « conditions d'efficacité de la morale laïque », voilà les formules qui s'opposent. Sans doute en acceptant ce terrain chacun a l'arrière-pensée de favoriser ses propres vues, persuadé que leur supérieure vérité entraîne leur prépondérance pratique. Mais l'important, c'est qu'en prenant pour point de départ la question d'efficacité, confessionnels et laïques se sont donné pour tâche de creuser, chacun par sa voie propre, jusqu'aux véritables données des problèmes de l'éducation, qui résident dans la profondeur de la volonté humaine : car ils se sont imposé d'établir la valeur de leurs systèmes respectifs par rapport à des conditions fixes posées par la nature même. Ainsi au cours de la discussion pragmatique, c'est la réalité psychique et sociale, qui est explorée, au bénéfice de ceux qui préfèrent à la vérité qu'ils possèdent celle, plus belle, qu'ils aspirent à posséder. Je vais tâcher de dégager les principaux résultats de l'exploration, en commençant l'examen par ceux que nous apportent les esprits fidèles aux formes confessionnelles de l'éducation morale. — Il est bien entendu que cet examen n'est pas celui d'un spectateur « désintéressé », mais fort intéressé au contraire à trouver son bien dans la pensée des autres.

II

Le premier des quatre volumes de *Mémoires sur l'éducation morale* publiés par les soins de la secrétaire générale du comité néerlandais, Mlle Attie Dyserinck, s'ouvre sur la communication en langue anglaise du Prof. M. E. Sadler, vice-chancelier de l'Université de Leeds, immédiatement suivie par la communication en langue allemande du Dr F. W. Fœrster, de Zürich, fils du Prof. Wilhelm Fœrster, le grand protagoniste allemand de l'idée morale laïque. Ce n'est point sans dessein, je pense, que ces deux contributions ont été offertes les premières à la réflexion du lecteur. Elles représentent éminemment une conception de l'éducation morale où les organisateurs ont vu, avec raison, je crois, un point d'équilibre fort important du congrès; elles exposent un christianisme exclusivement pragmatique, n'opposant aucune barrière quelconque à la libre discussion, et offrant ainsi un terrain de contact aux préoc-

cupations confessionnelles et aux recherches d'esprit purement laïque.

Très brièvement, avec autant de simplicité que de vigueur M. Sadler oppose à l'enseignement moral de la salle de classe la vivante tradition transmise de cœur à cœur, liée à la fois à un corps de vérités et à la pratique de la vie. C'est à cette tradition et non à un enseignement didactique qu'appartient le pouvoir moral essentiel, pouvoir qui prend sa source aux profondeurs de l'âme, où les mots ne sauraient atteindre. Cette vie profonde, source vraie de la moralité, M. Sadler la voit liée, et il paraît la juger nécessairement liée, dans les pays chrétiens, à la forme chrétienne de la tradition de vie et de pensée, qui se répand, — mêlée d'ailleurs de faiblesses et d'erreurs, — dans toutes les branches de l'Église chrétienne.

Plus significatives encore peut-être sont les déclarations du Dr F. W. Fœrster, qui, d'abord partisan d'un idéal d'éducation absolument irréligieux, en a été détaché par la pratique de la pédagogie morale. L'expérience lui a appris que fondement rationnel et inspiration morale sont deux choses distinctes, que pour produire cette inspiration ce n'est pas assez d'un idéal purement humain. Seule l'inspiration religieuse est capable de réaliser la formation du caractère par la réduction de l'égoïsme : tout acte de domination sur nous-mêmes pour obéir à la loi morale nous ramène à la source éternelle de notre nature spirituelle. L'accomplissement de la loi sans le sentiment profond de sa signification divine, c'est la croix sans l'élévation; seule l'inspiration religieuse unit la loi morale, la réclamation extérieure de la société, à la plus profonde et la plus libre impulsion personnelle. — Selon M. Fœrster sa propre évolution n'est pas un fait accidentel : une évolution générale de la pédagogie morale dans le même sens est à attendre de son application même à l'œuvre concrète de l'éducation : et l'auteur veut voir dans mon livre *Rationalisme et Tradition* un signe précurseur de ce mouvement. — Je reconnais volontiers, étant mis en cause, que dans sa forme générale la conception que l'auteur expose du dynamisme de la volonté morale est parfaitement d'accord avec celle qui résulte de mes propres analyses. Seulement mon chemin s'écarte nettement du sien, lorsque, de même que M. Sadler, il identifie inspiration religieuse et inspiration chrétienne, affirmant qu'à un certain degré de l'évolution humaine le Christ est le seul fondement possible de la culture morale. Je n'aperçois point le support

expérimental d'une telle assertion; il faudra demander à la pensée laïque, s'il ne lui appartient pas de rejoindre l'inspiration religieuse, sans rencontrer aucune tradition ecclésiastique.

Le congrès nous a valu un grand nombre de communications animées d'un esprit analogue à celui dont MM. Sadler et Fœrster nous ont donné l'excellent témoignage. J'en signalerai deux, à titre d'exemples complémentaires, qui enrichissent de quelques remarques intéressantes la thèse centrale de la valeur pratique des formes religieuses, de leur rapport à la nature vraie de la vie psychologique. — Le Rév. Gordon Milburn, chef d'institution à Calcutta, appelle notre attention sur la diversité nécessaire des *principes* de la vie morale, diversité en rapports avec celle des circonstances et avec celle des types moraux : la réduction des formes de persuasion morale à l'unité logique d'un même motif rationnel les appauvrit et les condamne à l'impuissance pratique. Ce que vise cette critique, c'est visiblement la prétention d'un rationalisme philosophique à fournir le fondement dernier de la vie morale. L'auteur ne marchande pas la reconnaissance de leur valeur partielle, originale, aux divers motifs sentimentaux et rationnels, dont il passe la revue. Mais il réserve ainsi en dehors et au-dessus de ces formes particulières de la détermination pratique, le principe religieux, lié à un autre ordre d'émotions, d'impulsions et d'intuitions, et transformant la loi morale en volonté universelle de Dieu et en objet d'amour. — Ces observations du Rév. Milburn sont fort propres à nous détourner de confondre l'unité logique d'un système de morale philosophique avec l'unité d'inspiration, en vertu de laquelle toute la variété des devoirs, et celle des émotions et idées, qui en accompagnent l'accomplissement, se relient à une détermination spirituelle de la vie. La pratique pédagogique conduit fort généralement les maîtres de nos écoles à renoncer dans l'enseignement moral à l'utilisation d'une théorie morale rigoureusement rationnelle, à demander la force de persuasion à des motifs et mobiles variés selon l'occasion, selon les dispositions qu'ils sentent chez les enfants; ils évitent par cet éclectisme l'écueil de la réduction à l'unité logique. Mais trouvent-ils dans les directions officielles et généralement dans nos études laïques actuelles de philosophie morale un guide suffisant vers cette inspiration centrale qui fait l'unité vraie de la vie morale?

Le Dr de Graaf, exposant le point de vue de « L'union protestante néerlandaise », s'attache surtout à mettre en lumière la différence,

l'opposition même qui existe entre le fait de la moralité réalisée et la tâche de la moralité conçue comme objet d'un permanent effort, effort qui a son appui non dans les réalisations humaines, mais dans l'inspiration divine au fond de la conscience. Ainsi l'éducateur ne saurait prétendre s'élever lui-même au-dessus de la moralité commune pour servir de modèle exemplaire aux enfants : qu'ils aient donc, maître et enfants, conscience de la suprématie infinie de la vertu divine. Ainsi encore il est imprudent d'attendre que l'enfant découvre par la seule expérience de la vie la justice immanente, qui sanctionne nos actions : c'est trop demander à l'intellect; c'est dans sa propre vie spirituelle qu'il doit faire cette découverte, dans son immédiate intuition inséparablement religieuse et morale. L'auteur remarque les nombreux points de contact des vues qu'il expose avec les philosophies idéalistes; il ne comprend pas bien pourquoi si souvent les philosophes sont adversaires des chrétiens de libre inspiration (*freisinnige*). — J'estime qu'il y a des raisons non d'hostilité, mais de nette distinction entre les uns et les autres. Mais il faut reconnaître que les vues psychologiques que l'auteur, comme les précédents, tire de son expérience de l'éducation religieuse, sont susceptibles, considérées en elles-mêmes, de contribuer utilement à des recherches, instituées dans l'esprit le plus rigoureusement laïque, sur les sources de l'inspiration morale.

Je ne crois pas m'avancer témérairement en émettant cette opinion, que la très grande majorité des confessionnels protestants ou catholiques, qui ont pris part aux travaux du congrès, accepteraient volontiers, comme point de départ de leurs thèses, cette psychologie de la volonté morale et du rôle de l'inspiration et de la tradition religieuse, qui fait l'objet de la préoccupation principale des libéraux; quitte à substituer ensuite au christianisme minimum de ceux-ci des conditions confessionnelles de la détermination morale plus spéciales et plus exclusives. Nombre d'entre eux d'ailleurs s'essayent à emprunter des voies psychologiques analogues, pour soutenir pragmatiquement la forme confessionnelle spéciale, dont ils sont les tenants. Je serai bref ici, non que les contributions manquent d'intérêt, — mais cet intérêt est d'ordre plus spécial et ne porte pas aussi directement sur le point central autour duquel la pensée laïque prend contact avec les opinions confessionnelles. Je me bornerai donc à signaler entre autres les rapports du Dr Cramer

et du professeur Lindeboom, celui du professeur Bavinck, d'Amsterdam, qui croit à la nécessité d'une autorité fixe fournie par la métaphysique théïstique des églises chrétiennes; celui de miss Constance Fox, qui analyse avec beaucoup de finesse et un sens très délié de la vie morale les effets éducatifs produits par tout l'ensemble des croyances, institutions et pratiques propres à l'église catholique. Si l'on étudiait en détail tel ou tel point particulier de pédagogie morale, il y aurait bénéfice à dépouiller de telles études. Ce n'est point ici le cas. Mais il sera utile en revanche de donner attention à un élément d'importance générale mis en évidence dans certaines contributions catholiques : l'autorité. Les protestants libéraux demandent surtout à l'éducation religieuse d'ouvrir les sources de la libre inspiration, qui transforme en objet d'amour pour la volonté individuelle la loi que lui impose l'ordre social. Les catholiques sont plus préoccupés de la suggestion en vertu de laquelle un ordre social s'impose à la volonté individuelle. Ils considèrent que telle est la nature vraie de l'homme, que cette suggestion d'autorité constitue un facteur prépondérant de l'éducation. C'est comme manifestation nette de cette préoccupation que le rapport de M. S. J. Wader, prêtre catholique de Bruges, offre de l'intérêt. On y voit que la nécessité de l'autorité est le premier postulat de l'éducation morale. La nature humaine n'est point totalement bonne; l'enfant est « une anarchie d'appétits et de penchants », anarchie qui ne cessera que par l'intervention d'une autorité qui le « courbe sous sa loi de force », jusqu'à ce qu'éduqué il s'y soumette lui-même spontanément et consciemment. Et l'auteur abrite ces affirmations un peu farouches derrière l'autorité d'aspect plus intellectuel et plus humain, derrière l' « autorité libératrice » de M. Laberthonnière. Je n'ai pas à discuter ici en elle-même cette théorie de l'autorité, mais je voudrais en retenir ce qu'elle renferme ou suppose de juste compréhension des conditions réelles de l'éducation humaine. Il y a là un témoignage instructif de la conscience, que possède l'Église catholique, de ce qu'elle doit de puissance spirituelle à sa constitution en société solide cimentée par des principes spirituels. Soit dit en passant, ceci nous rend intelligible l'attachement des esprits catholiques les plus libérés intellectuellement au loyalisme ecclésiastique, forme de fidélité sociale, qui est une part essentielle de leur foi et de leur constitution morale. Il y aurait grand intérêt à faire servir cette expérience catholique du rôle

moral de l'autorité à éclairer la question générale des facteurs sociaux de l'éducation morale; à la rapprocher notamment de cette autre expérience, qui s'institue aujourd'hui sous nos yeux dans les milieux syndicaux, où des modifications morales importantes paraissent s'accomplir dans les individus du fait de leur acquiescement à une autorité sociale, qui n'est pas seulement ni principalement mandataire représentant des intérêts, mais dépositaire d'une vérité pratique, au nom de laquelle elle impose une discipline et inspire crainte et respect. Les conditions psycho-sociales, que ces expériences décèlent, seraient sans doute très utilement reportées dans les théories sociologiques de la morale et de l'éducation, pour en préciser la signification pratique.

A la même conception psychologique de la nature humaine — de l'infirmité morale de l'individu, — sur laquelle s'appuie la théorie de l'autorité, se réfère aussi la préoccupation catholique d'ascétisme et de sacrifice. « L'éducation morale », dit le rapport de M. Wader, « reconnaissant une loi dépendante d'un législateur suprême, doit résolument s'imprégner de renoncement et de sacrifice ». Et Mlle Simon, institutrice à Grand-Leez (Belgique), dans un exposé net et fin recommande, pour développer la volonté de l'enfant, de lui imposer une certaine austérité de mœurs, propre à combattre en lui la sensualité, de lui inculquer des habitudes d'ordre, qui impliquent intervention de la volonté, « car pour avoir de l'ordre il faut se gêner », enfin de développer en lui l'esprit de sacrifice. — C'est une vieille expérience catholique, assez oubliée des catholiques mêmes, qui se rappelle ici à notre attention; elle porte sur un trait important de la nature humaine, sur une condition de l'éducation morale au sujet de laquelle il faut se décider non *a priori* mais par appréciation juste du fait. Si la source de la vie morale est une union réelle de la conscience individuelle à une vie universelle, il faut reconnaître pourtant que cette union n'est pas le fait de toute la vie de conscience, qu'elle ne s'opère qu'en une certaine région de l'âme et par l'effet d'un effort ou de circonstances favorables. En d'autres termes, la moralité n'est pas un donné, mais une tendance qui s'affirme contre des résistances. De ces résistances l'éducation est requise de tenir compte, et ici encore le réformateur, le novateur doit être l'observateur attentif dans son milieu social des indications que lui fournit cette vivante tradition morale, dont parle M. Sadler, tradition peut-être ignorante de certaines modifications profondes

de l'action humaine, mais qui est chargée du moins de l'expérience collective de tout le passé. Ascétisme, sacrifice, non plus qu'autorité, ne sont pas des objets d'opinions *a priori*, ni des sujets de dissertations philosophiques : ce sont des formes pratiques relatives à des réalités psychiques et sociales, des objets d'observation délicate et profonde, de jugement éclairé par une patiente expérience.

En résumé, les communications faites du point de vue confessionnel nous offrent des synthèses d'expériences sur trois points essentiels : en premier lieu sur la source de l'inspiration morale, ou sur le centre organique de la conscience morale; en second lieu sur les conditions sociales de la vie morale individuelle; en troisième lieu, sur le rapport de l'inspiration morale à l'ensemble de la nature psychique, ou sur les conditions dans lesquelles la tendance morale lutte contre les résistances internes, qui lui sont normalement opposées. Les formes confessionnelles les plus exclusives sont pour l'éducateur le plus laïque ce qu'est pour Robinson l'épave du vaisseau : elles contiennent dans leurs flancs les précieux instruments qui gardent et transmettent la forme de la réflexion créatrice, et permettent la continuation de la vie et son renouvellement.

III

L'élément confessionnel paraît avoir été en majorité dans le congrès; le contraire eût mis l'assemblée en désaccord avec l'état présent de l'organisation de l'éducation morale dans le monde. Mais peut-être la proportion devrait-elle être inversée, si, au lieu de dénombrer les adhérents, on dénombrait les contributions aux travaux. Et c'est parfaitement normal encore, la production et la discussion de points de vue nouveaux étant la vraie raison d'être de ces assises pédagogiques. Très abondantes sont donc les contributions auxquelles est applicable l'épithète de *laïques*. Mais ce terme, qui revient sans cesse sous ma plume, comme il revenait dans les discussions du congrès, ne doit être pris ici que dans son sens le plus strictement négatif de « non-confessionnel » ; dès qu'on veut lui donner un sens positif, il faut aussitôt distinguer des nuances très distinctes dans la laïcité. L'histoire même de notre morale laïque scolaire nous aide à les distinguer. Au début le terme de laïque a désigné un enseignement des devoirs n'impliquant aucun

recours à des principes religieux, mais n'impliquant pas davantage l'exclusion d'un mode d'éducation portant d'ensemble sur une base confessionnelle; à l'égard des confessions religieuses l'École publique observe une neutralité cordiale, collaboratrice. Plus tard le caractère laïque s'est accentué en ce sens que l'éducation morale donnée à l'École publique a dû se considérer comme suffisant entièrement à la formation morale des enfants, sans prévoir en rien le concours d'un supplément d'éducation à base confessionnelle. Enfin, telle étant la donnée nouvelle du problème de l'éducation morale scolaire, nombre d'esprits sont venus aujourd'hui à penser que, pour que ce problème admette des solutions, il est nécessaire de donner à l'éducation des fondements tout laïques, lors même que ces fondements se trouveraient en opposition avec ceux qu'implique telle confession ou même toute confession religieuse. Cette dernière forme de laïcité, nommons-la laïcité intégrale, et la première, laïcité neutre. L'une et l'autre sont représentées au congrès. Mais il en est une troisième, qui n'apparaît guère en France, qui a son originalité propre et qui s'est manifestée au congrès avec une importance singulière. Elle consiste à chercher aux formes religieuses diverses une base commune au point de vue de la fonction d'éducation, afin de déterminer un mode d'éducation à base religieuse, issu des modes confessionnels, mais sans aucune inféodation à une forme confessionnelle particulière, sans aucune restriction de la liberté de recourir à telle forme d'inspiration morale qu'il paraîtrait convenable : c'est la laïcité issue du syncrétisme religieux.

J'examinerai les contributions laïques en les groupant sous ces trois nuances, et en commençant par la laïcité neutre.

En France le principe de la neutralité est maintenu dans l'école publique, et autant que possible respecté. En fait cette neutralité de l'école française est une sorte de traité signé avec les églises, établissant une frontière conventionnelle entre des puissances rivales. Notre neutralité, il faut bien le dire, est aujourd'hui une neutralité sans collaboration, une servitude dont l'éducation publique est grevée.

Il semble au contraire que dans d'autres pays, — où des religions diverses se font équilibre, où la tolérance fait réellement partie des mœurs spirituelles, ou bien est imposée par une autorité publique dominatrice, — la neutralité en matière d'éducation morale, telle que

l'ont conçue les fondateurs de notre école laïque, soit un principe de paix, de réelle harmonie, l'éducation se partageant entre l'école et des sociétés spirituelles qui ne se considèrent pas entre elles comme ennemies. Cette neutralité bienveillante et honorée paraît régner, au témoignage de M. H. J. Bhabba, inspecteur général de l'Éducation au Mysore, dans les écoles de l'Inde anglaise. Il n'y est fait dans l'enseignement moral, en raison de la multiplicité des sectes, aucun appel aux sanctions religieuses; et les résultats semblent heureux : le maître d'école bénéficie du respect traditionnel des indous pour l'autorité, il n'est pas considéré seulement comme le plus savant, mais comme le plus sage du village.

En Angleterre, comme en Amérique, des sociétés privées se consacrent avec méthode et enthousiasme à la tâche de constituer et de propager des modes laïques d'éducation morale. Ce sont d'une part les « Sociétés éthiques » issues du mouvement éthique créé en Amérique par le Dr Félix Adler, et vigoureusement représenté en Angleterre par le Dr Stanton Coït, président la Société éthique de West London, et par M. G. Spiller, secrétaire de l'Union internationale des Sociétés éthiques et organisateur du premier Congrès international d'éducation morale. Les sociétés éthiques anglaises sont en intimes rapports avec l' « English moral education league », dont l'objet est de provoquer l'introduction dans les écoles de l'enseignement moral systématique et de mettre en lumière le caractère des fins essentielles de l'éducation. C'est le mouvement éthique anglais, qui a donné naissance aux Congrès internationaux d'éducation morale. La morale laïque, qu'il tend à créer et à propager, manifeste à la fois les deux caractères, d'ailleurs conciliables, de la neutralité et du syncrétisme. C'est par le premier aspect qu'elle nous intéresse en ce moment.

Les leaders des sociétés éthiques anglaises ne sont pas des théoriciens : ce sont des gens d'action, des pasteurs laïques. Préoccupés des résultats, ils ne se piquent pas tant d'apporter « une morale » nouvelle que d'établir des méthodes pratiques d'enseignement. Le mémoire de M. G. Spiller est un exposé très méthodique et complet, en 29 articles, de préceptes concernant l'éducation et l'instruction morales. L'idée principale qui l'inspire, c'est celle de la nécessité de donner tant à l'ensemble de l'éducation qu'à l'œuvre plus particulière de l'enseignement moral un caractère systématique, sans rien laisser au hasard, sans se fier à l'influence éducative qui se dégagerait

spontanément des divers enseignements et disciplines de l'école. Il faut systématiser les diverses actions éducatives, et comme l'action morale a pour caractère essentiel d'être délibérément voulue, il faut instruire l'enfant à systématiser sa propre expérience. Sous une foule de divisions l'auteur passe en revue les divers modes d'action éducatrice, et sur chaque point donne des préceptes brefs, généraux dans les termes, mais précis dans le fond. — Le document dans son ensemble a l'allure d'une circulaire ministérielle accompagnant l'institution d'un enseignement nouveau. Sa haute valeur pratique en Angleterre ne saurait faire doute : c'est le pendant de la très remarquable littérature des circulaires pédagogiques, qui ont suivi la réorganisation de notre école publique et l'introduction de la morale laïque à l'école. Pour nous, comme il est naturel, le plus grand nombre des préceptes exposés nous sont dès longtemps familiers. J'estime cependant que nous avons profit à les retrouver ainsi dans un ensemble aussi cohérent, manifestant une aussi nette compréhension de la tâche totale de l'éducation, et que tout éducateur aura intérêt à confronter sa propre expérience pédagogique avec celle qui est condensée dans ces articles organiques. — Cependant, comme le temps a passé depuis nos premiers essais français d'enseignement moral, nous sommes aujourd'hui un peu surpris de ne découvrir dans ce système d'éducation si judicieusement ordonné, point d'autre caractère inspirateur que l'enthousiasme simple et direct, dont l'auteur est animé et qu'il exige d'abord de tout éducateur, l'enthousiasme pour la « moralité », qu'il se propose de développer méthodiquement chez l'enfant, comme on développe par des exercices appropriés ses poumons ou ses muscles. Point de parti pris philosophique, point de direction sociale dominante; la laïcité ne manifeste point ici comme chez nous un esprit de renouvellement plus ou moins révolutionnaire. Elle est neutre sans nul effort; elle n'exclue en rien les sanctions ni les idéaux religieux ou philosophiques, elle se borne à en localiser l'exposition dans les leçons de religion ou de philosophie. Et néanmoins elle prétend être tout autre chose qu'une simple analyse explicative des devoirs. M. Stanton Coït, définissant « l'attitude des sociétés éthiques » nous fait savoir que pour elles l'essentiel de l'instruction morale, ce n'est pas de faire connaître des règles, mais de donner à l'enfant le sens des « sanctions » de l'action droite, mais de lui faire aimer des actes justes, de le rappeler à ses propres

intuitions, de l'amener à porter par lui-même des jugements moraux. Cette morale laïque à la fois neutre et agissante, n'est-ce pas tout justement ce qu'a voulu être, ce qu'au jugement de beaucoup doit toujours vouloir être celle de nos écoles publiques? Oui, mais c'est aussi ce qu'à l'expérience nous avons éprouvé bien difficile à réaliser. — Est-ce à dire que le mouvement éthique anglais apporte quelque vérité ou quelque procédé, que nous n'avions pas su découvrir, dont nous pourrions bénéficier aujourd'hui? Non : ni vérité nouvelle, ni procédé nouveau; mais d'autres conditions sociales, une autre mentalité religieuse, une autre mentalité morale. Ligue et sociétés éthiques sont des institutions privées, cherchant à faire triompher la cause de la morale laïque par la seule force des choses et des idées. La puissance conservatrice sur laquelle ils agissent est celle d'une église nationale, non d'une secte ecclésiastique, celle d'une église dont l'unité n'est pas menacée par des modifications de doctrine religieuse, parce que cette unité repose essentiellement sur la tradition nationale et a pour tâche essentielle le maintien de l'inspiration et des mœurs traditionnelles. Or cette même « tradition vivante » est l'âme même du laïcisme anglais. Cet enthousiasme tranquille, cette foi morale que nous remarquons dans le mémoire de M. Spiller, c'est la tradition morale anglaise qui l'inspire. Au cours de religion on la rattache au Christ, au cours de morale on la contemple en elle-même; mais ici et là c'est le même esprit qui est actif. La morale anglaise n'est que le libéralisme intégral de la religion anglaise. Tout naturellement la société éthique se coule dans les formes de la société religieuse; elle a son temple, ses prêches, ses livres de méditation, ses cérémonies; ses adeptes continuent chez elle selon des méthodes renouvelées les mêmes exercices moraux, qu'ils accomplissaient hier au temple chrétien, qu'ils y accompliront de nouveau demain, si bon leur semble; ici ou là c'est un même mouvement de vie intérieure qui se poursuit. C'est de la façon la plus logique que cette laïcité libérale cherche son développement idéal dans la direction du syncrétisme religieux. — Les laïques anglais ne sont pas des opposants, mais des continuateurs; ils sont en possession de leur foi morale traditionnelle; sans inquiétude, sans hâte ils en poursuivent l'évolution intégrale jusqu'au renouvellement de la base intellectuelle même. — Au mouvement laïque anglais nous pouvons emprunter de judicieux préceptes de détail, de précieuses indications sur la bonne économie des

pratiques éducatives; mais il serait chimérique de songer à apporter en France son esprit de neutralité, de collaboration avec les forces religieuses : car la force religieuse qui chez nous résiste au mouvement moral laïque est liée non à une tradition morale nationale, mais à la tradition d'une société ecclésiastique exclusive : chez nous il y a entre l'école et l'église opposition d'esprit.

La différence entre la laïcité anglaise et la nôtre m'est encore apparue, comme j'assistais à la leçon de morale que l'excellent « démonstrateur » de la *Moral education league*, M. J. Gould, fit devant le congrès à quelques enfants anglais, de 8 à 12 ans, qu'il voyait pour la première fois. Le sujet était « le respect ». L'art du maître était charmant; M. Gould captivait ces garçons et ces filles par d'ingénieux dessins au tableau, par des descriptions à la fois graves et enfantines, par des mimiques expressives; il leur donnait la représentation sensible des diverses relations où le respect se manifeste, puis les faisait eux-mêmes entrer en scène, en les interrogeant. Que la leçon, vivante et simple, fût excellente pour les petits anglais qui l'écoutaient, point de doute. Cependant elle n'eût valu dans une de nos écoles que pour les tout petits, qui d'ailleurs, à l'art du maître près, en entendent d'assez analogues. Encore pour ceux-ci aurions-nous senti le besoin de quelque chose en plus. Cette méthode toute représentative, employant beaucoup de temps et de soin à atteindre à la description précise et émouvante d'un geste de respect, s'adressait à des enfants chez qui la représentation du geste éveillait automatiquement une habitude morale indiscutée, un préjugé traditionnel qui veut être seulement averti par une image. Nous, nous avons besoin de récréer le préjugé même, de justifier aux yeux de la raison, de persuader le cœur; nous ne disposons pas au même degré d'une tradition morale prête à s'extérioriser en habitudes pratiques.

Plusieurs rapports français touchent la question de la neutralité, ou plus exactement de la conciliation des points de vue laïque et confessionnel. On y voit clairement que l'union aisée des deux points de vue, la transition insensible de l'un à l'autre, qui caractérisent l'évolution morale en Angleterre, n'ont pas leur équivalent dans les conditions qu'ont faites chez nous les circonstances de notre histoire et notre génie national. — M. Raoul Mortier, professeur à l'École nationale professionnelle de Vierzon, constate avec affliction l'hostilité à laquelle encore et toujours notre éducation nationale est en butte, et il poursuit le rêve de la désarmer par un perfection-

nement de la neutralité, en assurant l'instituteur contre les atteintes involontaires qu'il pourrait lui-même porter ou sembler porter au principe par l'effet de son initiative propre. On le mettrait à couvert, en lui imposant un manuel choisi au concours par un jury composé d'hommes éminents de tous les partis. C'est autour des manuels de morale et d'histoire que se livrent surtout les combats. L'auteur ne s'occupe ici que du manuel d'histoire, objet, nous dit-il, d'un projet de M. Jean Barès, directeur du *Réformiste*, appuyé par M. Ferdinand Buisson. L'idée du manuel au concours, de l'accord préparé, garanti par une sorte de concile de personalités divisées par le contenu de leurs croyances, mais rapprochées par la hauteur et la sincérité de leurs esprits, cette idée certes est généreuse et séduisante. Mais que serait le contenu du manuel? « Nous devons, » dit M. Jean Barès, « éloigner de l'école primaire ce stérile et méchant enseignement de l'histoire intérieure, qui ne tend qu'à perpétuer, — en l'augmentant, si possible, — le ferment de haine qui bout encore dans le cœur de nos diverses classes sociales et de nos différentes populations... Il faudrait doter toutes nos écoles primaires d'un précis d'*Histoire des faits internationaux*. » Est-ce à ce prix qu'on doit chercher la paix? Stérile et méchant enseignement, l'histoire intérieure de la France? C'est bien là, en effet, qu'est visible le cours violent de notre tradition nationale, les tourmentes où elle se brise, où se séparent pour se heurter ensuite durement les éléments primitivement unis en une même conscience religieuse et sociale. Mais l'union se refera-t-elle par l'oubli pur et simple et des divisions, et des luttes de foi, et de la tradition même? Que restera-t-il d'éducatif dans un enseignement, qui omettra par prudence tout ce qui tient particulièrement au cœur des Français? Et je me demande ce que serait le manuel dont le choix du même jury conciliateur pourrait doter notre enseignement moral. Ne conviendrait-il pas de l'expurger et de la foi à la vérité unique, qui s'élève de la nature directement pénétrée et adorée par l'esprit, et de la foi à une finalité sociale de liberté, d'égalité et de fraternité humaine? La réconciliation par l'oubli est possible, quand le dissentiment a son origine dans des circonstances accidentelles. Mais on ne se réunit pas par l'oubli des divergences profondes des âmes; où elles se sont produites, il faut virilement accepter la tâche de rétablir la communion par la lutte des pensées et par la persuasion triomphante.

Ce n'est pas pourtant dans cette voie que M. Gaston Canova, ins-

pecteur primaire à Annonay, cherche la conciliation. Frappé du défaut d'idéalisme qui, selon lui, réduirait à l'impuissance pratique notre morale scolaire, il souhaite le retour à la collaboration réelle de l'École laïque et des confessions religieuses, aux « principes spiritualistes » comme point d'attache à la fois de la doctrine des devoirs et de la dogmatique chrétienne. Il semble que M. Canova nous ramènerait bien en deçà même du point de départ, car il s'élève contre le principe même de la neutralité : point d'opposition fondamentale entre l'esprit religieux et l'esprit laïque; d'un idéal à l'autre il faut trouver une formule de conciliation, admettant une « représentation proportionnelle » des intérêts confessionnels. — La thèse de M. Canova serait en Angleterre fort pratique et d'excellente laïcité. Chez nous je ne crois pas qu'il soit nécessaire d'en faire la critique : si la neutralité absolue de M. Mortier stérilise au point de vue éducatif les enseignements de l'école, la rupture de la neutralité pour l'union de l'école et des confessions religieuses conduit droit au renoncement pur et simple à la laïcité de l'éducation.

Il n'est pas possible de renouveler la thèse de la neutralité cordiale avec plus de pénétration, avec une compréhension plus forte ni plus subtile des conditions réelles de l'éducation, que n'a fait M. Émile Boutroux, qui intitule son mémoire : *Morale et enseignement de la morale.*

M. Boutroux n'est pas de ceux qui pensent que les maximes morales, douées de certitude propre, renferment en elles-mêmes les conditions nécessaires et suffisantes de toute la vie morale de l'humanité ; ce que certains appellent postulats, hypothèses, contreforts des préceptes moraux, c'est leur âme même. Il y a en effet deux choses dans la moralité : une inspiration de la volonté et une adaptation intelligente de la volonté morale aux conditions d'existence sociale. C'est cette seconde tâche de la morale qu'envisageait Socrate, lorsqu'il soutenait que la vertu s'apprend. Mais cette morale qui s'enseigne est suspendue à une morale qui ne s'enseigne pas, à l'inspiration de la volonté, qui requiert comme condition non pas un enseignement portant sur l'universel, mais une éducation d'un caractère vivant, pratique, particulier, personnel, individuel, dans laquelle sont mis en œuvre à tous les instants les sentiments, traditions, croyances religieuses, idées métaphysiques. Ceci posé, l'auteur établit une répartition des tâches : à l'école publique, où se reflète nécessairement l'impersonnalité de l'État, appartient l'enseignement

moral proprement dit, l'exposé des formes du devoir que l'intelligence des conditions sociales désigne à la bonne volonté morale; mais l'inspiration morale elle-même, l'âme de l'éducation n'est pas du domaine public; elle ressortit à la liberté individuelle, c'est-à-dire à la famille et à l'école privée. L'école publique, consciente de la complexité de l'œuvre d'éducation, dont elle ne se réserve qu'une part, consciente de la valeur indispensable des formes libres et variées d'inspiration morale, qui se constituent en dehors d'elle, pratiquera dans son enseignement moral une neutralité, qui ne sera pas fermée, jalouse et négative, mais ouverte, cordiale et positive. — Nous sommes ici en face d'une conception très compréhensive et d'une solution pratique originale et parfaitement cohérente du problème de la laïcité neutre. Les conditions de l'éducation sont analysées avec profondeur et justesse.

L'école publique, selon les vues de M. Boutroux, en acceptant la neutralité renoncerait à prétendre au rôle principal dans l'œuvre d'éducation, — ce qui vaudrait mieux que d'y prétendre sans le jouer réellement. En restreignant consciemment son rôle, l'école se rendrait capable en effet de neutralité cordiale, sans se subordonner à l'autorité de la religion dominante. C'est une solution possible dans l'absolu, harmonieuse, la plus harmonieuse peut-être, la plus libérale aussi. Est-elle possible et harmonieuse dans les conditions de fait de la vie sociale française? Elle suppose, me paraît-il, hors de l'école publique une abondance variée de libres formes d'inspiration morale, ne se combattant point entre elles, ou du moins se faisant équilibre. Ces conditions ne sont pas présentement données en France où la spiritualité laïque ne s'organise qu'autour de l'école, où une société ecclésiastique non libérale, aux cadres rigides, aux dogmes figés, constitue moins un milieu spirituel qu'une force engagée dans les querelles politiques, et n'est point contrebalancée par des groupements spirituels assez vivants ni assez nombreux. L'école non-éducatrice, c'est la solution girondine du problème scolaire. Pour moi j'estime que notre école publique doit abriter l'inspiration laïque de la vie morale, jusqu'au temps au moins où elle aura pris assez d'expansion pour ne plus risquer d'être étouffée sous le poids de l'organisation catholique. Si cette appréciation des faits est juste, et si l'on écarte la solution pratique proposée par M. Boutroux, alors il résulte évidemment de ses analyses que la neutralité cordiale, aisément réalisable en Angleterre, est rendue

impossible en France par les circonstances sociales pour une école qui prétend être vraiment éducatrice. Cette opinion me paraît confirmée par celle que manifeste à l'égard de la neutralité le chanoine Langendonck, de Malines, parlant pour un pays où la situation religieuse est analogue à celle de France, renversée : « Arrière » s'écrie-t-il, « l'école neutre, l'*école nulle*! » — Comment une école qui prétend à n'être pas nulle serait-elle neutre cordialement?

IV

L'esprit de neutralité cordiale, qui anime le mouvement éthique anglais, n'implique nullement que ces moralistes laïques renoncent pour leur enseignement à l'inspiration morale. Cette inspiration, ils la puisent d'abord dans la tradition morale, qui leur est commune avec l'église nationale; ils en demandent le renouvellement à une assimilation méthodique de ce qu'ils trouvent de meilleur dans les disciplines religieuses (mémoire Stanton Coït), et plus particulièrement à une utilisation de la tendance au syncrétisme religieux.

Le syncrétisme religieux est un phénomène mondial de haut intérêt, qui se produit sous nos yeux, et dont la première grande manifestation internationale fut le *Congrès des Religions* tenu à Chicago en 1899. Dans toutes les grandes religions éthiques du monde il y a des esprits en nombre croissant, qui viennent à cette conviction que les confessions particulières s'accordent entre elles dans l'essentiel de leur fonction et de leurs principes, que, loin de rester hostilement étrangères les unes aux autres, elles doivent se connaître, s'apprécier, profiter les unes des autres comme des collaboratrices, afin de rendre plus parfaite leur adaptation à la fin qui leur est commune.

La religion qui a manifesté le plus fortement au congrès la tendance syncrétiste, c'est l'Islam, dont il est usuel de déplorer l'immobilité et le farouche prosélytisme. Le congrès comptait parmi ses membres Abdul-Baha Abbas, apôtre et chef actuel du Bahaïsme, mouvement religieux qui prit naissance en Perse, au milieu du siècle dernier, qui a connu la persécution, a eu ses martyrs, et qui compte aujourd'hui ses adeptes par centaines de mille dans toutes les parties du monde musulman, et tend par sa nature même à rayonner au delà de l'Islam. Le mémoire qu'Abdul-Baha adresse

au congrès est une harangue de prophète bien plus qu'un exposé pédagogique. Le monde est le théâtre d'une lutte entre l'intérêt personnel, qui dresse les uns contre les autres les individus, les peuples, les races, et d'autre part l'inspiration divine, qui conduit l'homme qu'elle possède à ne chercher son bonheur que dans le bien universel, à n'agir que comme le servant de la race humaine tout entière. C'est en vue de la réalisation de l'unité humaine, en vue de la destruction des distinctions nationales, de toutes les œuvres d'égoïsme, que le Saint a paru, que tous les livres divins ont été révélés. Sans doute des philosophes, travaillant au perfectionnement de la vie morale, furent capables d'agir sur eux-mêmes; mais quant à promouvoir universellement la moralité humaine, seul en est capable le pouvoir de l'Esprit saint. Abdul Baha termine par ce vœu, que le congrès soit le miroir réfléchissant les rayons du soleil de vérité.

Ce qu'Abdul-Baha prophétise, Ismaël Hamet, du Caire, le répète sous une forme plus humainement positive : Issues de vérités éternelles, les lois religieuses sont toutes établies sur les mêmes principes de morale. La civilisation moderne, qui tend à devenir mondiale, poursuit l'unification des nations dans une intellectualité commune, d'où doit naître une moralité commune concordant avec le fondement de toutes les religions; en ce qui concerne le monde musulman, cette évolution est simultanée sur tous les points et nous est révélée par les progrès des Tartares de Russie, des Musulmans de l'Inde et de Java, des Jeunes Turcs, des Égyptiens, des Jeunes Tunisiens, des Algériens, des colonies musulmanes du Nouveau Monde, de l'Afrique du Sud, etc. — Avec plus de réserve officielle Hechmat Pacha, ministre de l'Instruction publique d'Égypte, confirme en somme ces déclarations par le commentaire qu'il donne, au cours de son allocution au Congrès, de la parole coranique : *Les croyants sont tous des frères* : « Qui sont les croyants? Ce sont tous ceux qui, ayant reçu un livre sacré, se font un scrupule d'observer ses commandements... En conséquence les enfants d'Israël, les disciples de Jésus et les adeptes de Mohammed sont tous des frères, et leurs relations mutuelles doivent avoir pour base essentielle : la tolérance. »

Chez les musulmans le syncrétisme apparaît surtout comme évolution religieuse; le Japon nous ouvre une perspective curieuse sur son emploi dans l'éducation.

Trois mémoires nous renseignent sur la très intéressante expérience d'éducation publique, qui se poursuit depuis une vingtaine d'années au Japon. M. Gorchiro Makise, conseiller du Ministère de l'Éducation, délégué du gouvernement japonais, rappelle les traits essentiels de l'histoire de l'éducation morale au Japon, le shintoïsme primitif, les vigoureuses assimilations du confucianisme et du bouddhisme. Après la restauration de Meiji, la brusque introduction des sciences et des religions occidentales amène un temps d'indécision; on discute sur les principes de la vie morale. Le rescrit impérial du 30 octobre 1890 met fin à cet état de trouble; complété par deux autres rescrits, il constitue désormais la source et le code de la moralité japonaise. Le rescrit ne se réfère spécialement ni au shintoïsme, ni au confucianisme, ni au bouddhisme; il n'est pas en désaccord avec les doctrines occidentales. La morale qui en est issue, précisée pour l'usage pédagogique dans un manuel officiel exclusivement employé dans toutes les écoles, est un composé d'éléments empruntés pour la plupart aux manuels occidentaux de morale scolaire laïque, mais mis en œuvre par une inspiration très authentiquement japonaise : le loyalisme à la patrie, à la personne vénérable et sacrée, à la race divine de l'Empereur, maintenant à travers les siècles par une paternelle autorité une tradition d'origine céleste. Cette « morale laïque », officielle, — qui pour nos yeux français ressemble assez à une religion nationale, — M. Gorchiro Makise la présente comme fermement établie et soutenant, à la pleine satisfaction du souverain, l'édifice des mœurs.

Cependant MM. Bonet-Maury et Harrold Johnson nous apportent d'autres renseignements, d'où paraît ressortir que, derrière l'officielle stabilité de l'éducation japonaise un mouvement évolutif se poursuit, qui pourrait donner lieu, qui donne lieu déjà peut-être à une modification sensible de l'esprit et de la méthode dont témoigne le rescrit. L'évolution, qui ne paraît pas sans analogie avec l'évolution anglaise, irait de la laïcité neutre et traditionaliste du rescrit vers le syncrétisme religieux. D'après M. Bonet-Maury l'expérience de dix-sept années d'application de la morale du rescrit n'ayant pas donné des résultats satisfaisants, un courant d'opinion se serait formé en faveur d'un retour de l'éducation publique à l'inspiration religieuse. Plus particulièrement, une tendance, favorisée par l'autorité officielle, pousserait à introduire à la base de la morale scolaire des principes syncrétiques, empruntés aux religions natio-

nales et étrangères et destinés à renforcer et à enrichir l'inspiration loyaliste de la morale du rescrit. C'est dans cet esprit, nous dit-on, que M. Tanamato, professeur de pédagogie à l'Université de Kyoto, propose une méthode d'enseignement religieux comportant trois éléments : 1° observation des phénomènes de la nature et entrée en rapports avec eux ; 2° lecture des livres saints de divers cultes ; 3° récits d'histoires se rapportant aux devoirs religieux et à la prière. Fait beaucoup plus significatif encore : M. Tokonami, sous-secrétaire d'État au ministère de l'Intérieur, avait convoqué à Tokyo pour le 25 février 1912 une conférence nationale japonaise composée de 13 shintoïstes, 53 boudhistes et 7 chrétiens ; le but de cette conférence, qui d'ailleurs pour des raisons politiques ne put avoir lieu, était vraisemblablement, selon M. Bonet-Maury, de chercher entre les trois religions quelque terrain d'entente pratique en vue de l'éducation morale.

M. Harrold Johnson nous fournit sur ce fait curieux d'autres précisions intéressantes, en transcrivant intégralement d'après le *Japan Daily Mail* du 19 janvier 1912 le texte d'une longue circulaire adressée par M. Tokonami à la presse. C'est un exposé très net de la tendance syncrétiste : Toutes les religions sont d'accord dans leurs principes fondamentaux ; elles doivent évoluer pour s'accorder aux exigences morales de chaque temps et au point de vue propre de chaque nation ; il faut que l'État japonais unisse à son œuvre éducative les trois grandes religions (shintoïsme, bouddhisme, christianisme) existant dans l'Empire ; il faut qu'il s'établisse, pour l'intérêt commun de l'État et de la Religion, des relations harmonieuses entre la pensée occidentale et la pensée japonaise dans l'ordre spirituel, comme il a déjà été fait dans l'ordre politique et économique.

Retournons en Europe maintenant. — Presque partout nous y trouvons des manifestations d'opinion dans le sens du syncrétisme. Dans les pays où les luttes religieuses perpétuent et aggravent les conflits de races, c'est dans cette voie que la libération est entrevue. M. Franz Kémény, de Budapest, unit dans une même réprobation confessionalisme et nationalisme, deux fléaux jumeaux, causes de l'inhumanité de l'homme contre l'homme ; il réclame avec passion l' « interconfessionalisme », terme lié à celui d' « internationalisme ». Que l'éducation observe entre les confessions comme entre les nationalités l'égalité la plus parfaite, et ceci ne saurait advenir que par

« l'harmonieuse et bienveillante coopération des ministres des diverses confessions ». — Le rapport de M. Zavitzianos, de Corfou, expose des vues singulières sur le rôle éducatif ou plutôt démoralisateur du fanatisme orthodoxe dans les écoles de Grèce et dans les écoles grecques de Turquie : trompés par le préjugé religieux et par une fausse présentation de leurs origines historiques, des peuples chrétiens et musulmans méconnaissent leur fraternité réelle, se déchirent; le développement d'un enseignement de vérité, l'extinction du fanatisme confessionnel suffirait à leur montrer l'inanité de leurs haines et leur profonde solidarité. Quelque jugement que l'on porte sur les appréciations de faits sociaux présentées dans ce mémoire, il serait difficile à des moralistes dépourvus d'arrière-pensée diplomatique de ne pas s'unir au vœu qui s'y exprime, et de ne pas souhaiter, qu'une telle tendance vers l'union prenne corps dans l'orient chrétien et rencontre du côté de l'Islam un développement vigoureux du Bahaïsme.

Dans l'orthodoxe Russie aussi se manifestent des opinions en faveur d'une généralisation de l'enseignement religieux scolaire dans le sens du syncrétisme. Mlle Vera Volkovitch, ayant montré par une analyse comparative du sentiment moral et du sentiment religieux leur quasi-identité, émet le vœu que dans la réorganisation nécessaire de l'éducation, la coopération indispensable de la religion et de la morale soit « exempte des difformités confessionnelles qui séparent les opinions religieuses ». Le sénateur Anatole Kony, de Saint-Pétersbourg, dénonce la « profonde erreur commune à certains pays, de considérer l'instruction religieuse non-confessionnelle comme n'ayant aucun lien avec le christianisme et, dans certaines conditions, lui étant même hostile ». Il voudrait réduire, pour les besoins de l'éducation morale, l'enseignement religieux à un libre commentaire de l'Évangile.

Il est bon de se faire une représentation nette du syncrétisme comme mouvement religieux et comme tendance pédagogique, de l'extension et de l'importance de ce fait social, pour apprécier l'intérêt des vues dont M. Harrold Johnson, secrétaire de la *Moral education league* et l'un des principaux organisateurs du congrès de Londres, s'est fait à La Haye l'interprète et l'apôtre. M. Harrold Johnson développe le thème d'Abdul-Baha. La fin que le musulman assigne aux religions, c'est celle même que doit envisager le mouvement international d'éducation, dont le Congrès est l'organe :

c'est « l'unification de la race humaine ». Le mouvement d'éducation est par essence un mouvement religieux, car il suppose une grande foi qui l'anime, la plus grande de toutes les fois, la foi à la réalisation finale de cette unité humaine. En vue de cette fin la tâche essentielle du mouvement éducatif, c'est de construire, pour une alliance pratique, des ponts entre les représentants des diverses religions d'une part, d'autre part entre ceux-ci et les libres penseurs.

Le syncrétisme anglais apparaît ici non comme un essai méthodique pour édifier une doctrine, mais comme un effort pour mettre en contact et en collaboration des forces spirituelles supposées convergentes, qui, par leur union même, hâteront l'avènement de leurs fins. M. Johnson se propose d'accélérer, en leur éclairant leur direction commune, des évolutions spirituelles, religieuses ou laïques, qui tendent vers la même limite d'une laïcité à la fois profondément traditionnelle et inspirée par un idéal de communion humaine.

L'intelligence et la valeur pratique de cet effort ne font point doute. Mais la tâche que définit le secrétaire de la Ligue anglaise, la pouvons-nous faire nôtre en France? Je ne le pense pas, et les raisons, qui s'opposent à l'importation chez nous du syncrétisme anglais, sont en somme les mêmes, qui nous interdisent la neutralité cordiale à l'anglaise, dont le syncrétisme est un prolongement harmonieux. Il nous manque l'unité profonde de tradition morale et la relative communauté d'idéal, qui permettent ailleurs la collaboration vraie et permettront peut-être la fusion des diverses formes spirituelles, religieuses et laïques. La substitution presque instantanée, révolutionnaire, de l'éducation laïque à l'éducation religieuse nous a portés d'un coup au point d'affranchissement total vers lequel d'autres sociétés par des voies plus lentes, plus normales sans doute, s'acheminent. Autres sont chez nous les conditions du « mouvement éducatif », autres dans les pays d'évolution lente. Cette différence a sa valeur pratique. Notre laïcité révolutionnaire est l'entraîneur de l'évolution plus heureuse, qui paraît commencer pour les pays de religion libérale ; les résultats de nos efforts, et aussi nos difficultés et nos erreurs mêmes éclairent leur prudence. Pour l'avancement commun des doctrines et des méthodes il importe que nous ne renoncions à rien du plein affranchissement, qui fait de notre pays le champ d'expériences le plus fécond de l'éducation morale moderne. Mais réciproquement nous avons à apprendre de

ceux qui passent à l'étape que nous avons brûlée. Ils nous rendent sensible la nature réelle de la tradition morale, que nous avons d'abord trop légèrement crue tout entière contenue dans les maximes reconnues de la conduite, et la nécessaire continuité de cette tradition inscrite dans la constitution même de notre âme. Eux, qui vont vers la laïcité par les lents processus de la dissolution et de l'assimilation religieuse, ils nous incitent à la tâche, non de les imiter, mais de dégager par un effort de réflexion consciente les éléments essentiels de notre tradition morale, afin de rétablir effectivement la continuité rompue ; ce qu'ils pensent atteindre par l'évolution presque spontanée des formes religieuses traditionnelles, nous avons à le chercher par une étude objective de ces formes et par une observation psychologique allant assez au fond.

Cette tâche s'impose aujourd'hui à notre philosophie morale. Mais, comme en matière de morale l'étude doit être commune aux maîtres et aux disciples, c'est dès la petite école qu'il y aurait lieu d'initier l'enfant à la connaissance des origines et des développements des formes religieuses, qui ont porté jusqu'à lui les trésors de la spiritualité humaine. L'heure vient de rétablir sous la forme laïque, c'est-à-dire avec le respect profond de la vérité objective et de la signification spirituelle, un enseignement historique des religions.

Dans cette voie, qui n'est pas fort éloignée de celle du syncrétisme, nous ne serions peut-être pas longtemps seuls à marcher. Deux rapports allemands, celui du Dr Rudolph Penzig, conseiller d'État, et celui du professeur Bruno Meyer, de Berlin, réclament la suppression ou la transformation (comme on voudra nommer la chose) de l'instruction religieuse, qui dans les écoles publiques de Prusse enveloppe présentement l'enseignement moral ou en tient lieu. Selon M. Penzig l'enseignement religieux ne saurait subsister sous sa forme présente : il est inapte à la formation morale et même religieuse de la jeunesse, en contradiction avec la vision scientifique du monde, avec la notion scientifique de la nature humaine, avec la préoccupation principale de l'éducation moderne, qui est de mettre l'individu au service de la société humaine, avec les nouvelles méthodes pédagogiques et même avec la connaissance positive de la religion. Cependant l'enseignement religieux ne doit pas être entièrement exclu des programmes scolaires : l'exclure, ce serait méconnaître la nécessité d'une continuité historique des méthodes,

le fait de la profonde imprégnation religieuse de la vie morale; ce serait manquer de piété aux plus hautes manifestations de la vie morale de nos ancêtres, se priver des richesses de la littérature religieuse en mythes et en exemples inspirateurs; pour beaucoup d'individus l'inspiration morale serait appauvrie, si on séparait les devoirs de la vie d'avec l'inspiration religieuse. Conclusions : l'instruction religieuse doit se résoudre d'une part en enseignement de l'histoire de la religion, enseignement parfaitement objectif, nullement persuasif ni accommodé à des intentions pratiques, donnant tranquillement à la légende ce qui est légende, à l'histoire ce qui est fait historique, d'autre part en enseignement moral, relié à l'enseignement historique de la religion par la considération des figures héroïques tant de la légende que de l'histoire religieuse (sans exclusion aucune des représentations héroïques des cycles autres que le cycle chrétien, ni des grandes figures de l'antiquité classique et des temps modernes). — C'est une solution analogue, plus radicale dans les termes, que M. Bruno Meyer donne à la question désormais ouverte en Prusse de l'opportunité de l'instruction religieuse à l'école publique; il conclut à sa suppression totale, les religions gardant d'ailleurs, en tant que faits, leur place dans l'enseignement historique.

Aucun membre français n'a soumis au Congrès la question de l'introduction de l'histoire des religions dans nos écoles publiques; elle fut cependant, ces années dernières, non pas agitée seulement, mais mise au point d'une remarquable netteté par M. Alfred Loisy [1]. L'obstacle à l'introduction de cet enseignement, c'est la préoccupation de neutralité, c'est la crainte de dénoncer les traités en s'avançant en somme, sous le couvert de la science, sur le terrain de la religion. Les encouragements de l'opinion étrangère doivent nous aider à vaincre l'hésitation. Il ne sert de rien pour la paix de creuser entre la Religion et l'École le fossé-frontière, que les besoins de l'éducation nous contraindront toujours à sauter. La seule neutralité pacifiante, c'est le respect sincère, qui ne consiste pas à éviter la rencontre. Maîtres et écoliers respecteront les religions surtout quand, les connaissant dans leur réalité, ils devien-

1. *De la vulgarisation et de l'enseignement de l'histoire des religions*, article publié dans la *Correspondance de l'Union pour la Vérité* (1er février, 1er mars, 1er mai, 1er juin 1910) et reproduit dans l'ouvrage « A propos d'histoire des religions » Paris, Nourry, 1911.

dront capables d'en pénétrer la signification morale, le rapport à la vie de leur propre conscience. Peut-être même l'espoir n'est-il pas interdit de voir cette innovation, qui inquiète aujourd'hui les partisans de la paix, rendre possible dans l'avenir un rapprochement auquel dans l'état présent il n'y a pas à songer. M. Harrold Johnson donne place dans sa description du mouvement syncrétiste au nouveau libéralisme catholique, et M. Paul Bureau propose comme remède à la « crise morale » de la France, la « synthèse de l'inspiration catholique et de l'esprit moderne ». Puissent les catholiques d'esprit libre, pendant que nous nous familiariserons avec la connaissance des faits religieux, s'attacher à développer cette formule un peu énigmatique ! Puissent-ils par cet effort vers le syncrétisme assouplir assez les cadres de leurs dogmes et de leur discipline pour réaliser, sinon la collaboration, du moins le contact réel d'un catholicisme vraiment libéral et de la morale laïque sur le même chantier de l'éducation nationale !

V

La forme que les conditions de fait imposent à l'éducation publique française, c'est celle de la laïcité intégrale, c'est-à-dire celle d'une éducation, qui n'a ni à compter sur le concours de quelque confession religieuse, ni à chercher son inspiration dans la conciliation de divers points de vue religieux. Il est donc naturel de rencontrer surtout dans des communications françaises les spécimens les plus nets de telles formes d'éducation.

Je mentionnerai d'abord quelques mémoires dont les auteurs, afin de mieux démontrer la nécessité de donner à toute éducation morale un caractère purement laïque, s'attachent à établir l'hétérogénéité absolue de la morale et de la religion. Cette opinion est partagée par M. Gerhard, directeur d'école à Amsterdam, qui définit la religion comme la croyance à un Dieu personnel, législateur et juge, et la libre pensée comme la non-croyance à un pouvoir supérieur et étranger à la nature, et qui substitue à la morale religieuse une morale de l'intérêt social ; par le recteur Hoeft, de Hambourg, pour qui la base de la morale, c'est l'ordre moral tel qu'il s'est développé au cours de la vie des sociétés humaines ; par le Dr Wilhelm Ostwald, qui, dans une classification des sciences renouvelée de Comte, définit la morale comme science pratique, branche de la sociologie appli-

quée : d'où suit que l'affirmation mystique de la nécessité du fondement religieux tombe, que la morale doit s'affranchir, comme ont fait toutes les autres sciences. Dans ces diverses études l'opinion de l'hétérogénéité est moins justifiée qu'affirmée avec l'aisance dont nous jouissions naguère en France, avant d'avoir été amenés par l'expérience à considérer la question de plus près. M. Belot, au contraire, qui soutient la même opinion, éprouve le besoin de la justifier, et tente la justification du point de vue pragmatique. Il tâche d'établir par une analyse du « motif religieux » que ce motif est hétérogène aux prescriptions morales. Entre le motif religieux et les règles morales qu'il motive, il n'y a qu'une « relation associative » ; la religion n'est qu'un « mécanisme dynamogène surajouté à la législation morale pour la rendre efficace ». L'hétérogénéité est rendue plus évidente encore par certaines constatations historiques : diversité de préceptes placés sous le couvert des mêmes raisons religieuses, similitude de certains préceptes sanctionnés par des religions très différentes. La religion peut donc avoir une certaine efficacité sur la conduite, mais grâce à une liaison tout artificielle : le lien rompu, la valeur pratique de la religion devient nulle. D'où la réduction de la question d'efficacité à ce dilemme : *ou* établir la vérité de la religion, *ou* la valeur propre de la morale. Choisissant la seconde alternative, M. Belot propose à l'éducateur une double tâche : d'abord établir sociologiquement les règles morales, ensuite, pour les rendre efficaces, les « motiver » à l'aide de l'éducation et de l'habitude, et constituer ainsi « un système d'idées, d'images motrices, de sentiments et de disciplines en connexion étroite et directe avec le contenu admis et les raisons reconnues de la législation morale ». — La thèse essentielle de M. Belot sur l'hétérogénéité du « motif religieux » et des « prescriptions morales » paraît en désaccord avec de très nombreux témoignages apportés au Congrès, présentant l'inspiration religieuse comme la source naturelle et constante de la conduite morale. Peut-être ce désaccord n'est-il pas aussi absolu qu'il paraît d'abord. Mais s'il y a malentendu, sans doute tient-il à ce que M. Belot traite *in abstracto* du « motif religieux ». Réduit aux quelques éléments dont nous est donnée la brève nomenclature, il semble en effet que le motif religieux n'ait pas de rapport direct avec l'accomplissement des devoirs. Là où ce motif consisterait à accomplir certains actes uniquement parce que, prescrits par une loi révélée, ils sont sanctionnés par la volonté d'un être surna-

turel tout-puissant, il est clair que M. Belot a raison : point de rapport à la morale. Mais en est-il ainsi des formes supérieures de la vie religieuse, les seules en question? Il me paraît difficile de le soutenir. Les constatations historiques de M. Belot n'y suffisent assurément pas : la diversité des préceptes liés aux mêmes raisons religieuses empêche-t-elle leur relative équivalence, si on se place dans des milieux variés? Des religions « très différentes » n'ont-elles point cependant quelque chose de commun suffisant à rendre raison de leur liaison commune à certaines formes de régulation morale? Il y a des évolutions religieuses parallèles aux évolutions morales : démêler leurs rapports de réciprocité n'est pas affaire de vue immédiate, mais de recherches historiques de l'espèce la plus délicate.

Dans ces conditions je ne vois pas bien ce que l'on gagne à poser et résoudre la question d'efficacité morale de « la religion » définie de façon abstraite et en somme arbitraire, puisque la solution ne vaudrait pas pour les cas particuliers qui nous intéressent. La question d'efficacité ne se pose utilement que devant une espèce concrète. Le seul pragmatisme qui me paraisse légitime en matière morale, c'est celui qui ne part de l'efficacité que pour parvenir à la vérité, c'est-à-dire à la connaissance de la réalité de la vie morale. Tel système d'idées ou de dogmes s'est constitué en liaison avec les formes les plus hautes de l'activité pratique d'une société donnée? Il y a donc lieu de présumer qu'il est représentatif à quelque degré de la nature réelle, de la destination morale réelle de l'homme, du vrai rapport de l'être conscient à la nature considérée tant dans son universalité que dans ses parties. Que ce système d'idées nous serve donc de guide vers la finalité réelle de notre propre volonté, finalité dont l'intuition est précisément la vérité morale. — C'est ainsi, je pense, que les confessionnels sincèrement convaincus, qui ont participé au Congrès, ont accepté le terrain pragmatique. Toutes les religions s'affirment comme vérité : c'est vers la vérité que leurs représentants par la considération de l'efficacité prétendent nous appeler. Il y a tout à perdre à refuser, pour des raisons *a priori*, de s'engager loyalement dans cette voie avec eux. Le dilemme de M. Belot est tout relatif aux termes abstraits et un peu vagues d'où il part. Vérité de la religion *ou* valeur propre de la morale? Non : il y a un excellent chemin, tout justement ouvert entre les deux alternatives, qui nous conduit à discerner la

part de vérité pratique, que telles formes religieuses peuvent envelopper, c'est-à-dire à découvrir à travers ces formes la réalité même de la vie morale. C'est là tout au moins une des méthodes qui nous permettent d'aborder utilement le problème central de l'éducation, celui de l'organisation de la conscience morale ou, dans les termes de M. Belot, de la constitution du système d'idées, d'images motrices, de sentiments et de disciplines capables de soutenir la vie pratique.

Ce problème est abordé de front par M. Ferdinand Buisson, recherchant « Les conditions d'efficacité de la morale laïque ». L'importance de sa contribution n'a échappé à personne : c'est l'esprit même de notre éducation laïque, qu'il définit et justifie avec une autorité que nul autre ne saurait avoir.

L'éducation morale laïque française est indépendante et de toute religion positive et de toute métaphysique. Néanmoins cette éducation morale n'est pas un minimum. Elle prétend à une pleine valeur pratique, non seulement égale, mais supérieure à celle que peut revendiquer toute éducation à base confessionnelle ou doctrinale. — Voilà la thèse. La justification en repose sur la conception psychologique suivante de la vie morale : Le Bien est un idéal de la volonté, comme la Science est un idéal de l'intelligence, et le Beau un idéal de la sensibilité. Ainsi le germe de la moralité préexiste dans l'âme de l'enfant; l'œuvre de l'éducation est de le développer, en mettant cette âme en contact avec le Bien, avec le fait moral, en le lui faisant connaître, aimer, réaliser. Le fait moral consiste en un acte de volonté, acte en relations avec tout un ensemble d'idées et de sentiments divers; mais quels que soient les idées ou sentiments, qui conduisent à la détermination morale, celle-ci n'est dans son essence qu'une volonté immédiate du bien, indépendante de tous motifs autres que le bien lui-même. Les morales confessionnelles ou doctrinales développent des idées diverses, qui peuvent être en relations avec l'acte moral. La morale laïque concentre son effort sur le seul point décisif : amener la volonté directement en face du bien, où elle reconnaît sa loi. Une telle morale ne s'enseigne pas par une opération didactique, elle se réalise par l'action commune de l'éducateur et de l'enfant. Elle est la morale dans toute sa pureté, l'éducation fondée sur elle est l'éducation morale dans toute sa force. Les développements religieux ou théoriques, compléments utiles peut-être, appartiennent à un domaine extérieur à la vie

proprement morale, qu'ils ne créent pas. La morale laïque est « la Religion du Bien ».

Cet exposé doit être examiné de très près. Ce n'est pas une opinion de théoricien; ce sont dans toute leur force essentielle les principes confiés à l'origine à notre école laïque, et qui depuis trente ans tendent à se développer, doivent se développer par l'usage pédagogique et par la réflexion philosophique en une véritable doctrine et pratique de la vie morale. — J'ai fait naguère ici même[1] la critique, une critique d'autant plus sévère qu'un plus réel amour de notre œuvre laïque l'inspirait, des formes réalisées jusqu'aujourd'hui de l'enseignement moral dans notre Ecole publique. Au congrès même un prêtre belge, le chanoine Langendonck, prenant texte d'une phrase coupée dans mon étude, demandait : « Est-il exact que la morale laïque ne possède pas l'efficacité pratique? » Je ne me pardonnerais pas de laisser échapper l'occasion qui s'offre ici de préciser ma pensée par rapport à cette inspiration originelle de notre éducation laïque, que M. Buisson traduit en termes clairs, et pour laquelle il revendique la plus pleine efficacité.

Qu'il me soit d'abord permis d'exposer en gros ma pensée. Les principes exposés, je les approuve comme point de départ. Oui, ils définissent avec justesse la laïcité et enveloppent sous une forme très générale une conception juste de la vie intérieure et de la pratique morale. Mais ils ne sont qu'un point de départ et non la définition d'une méthode organique capable de soutenir et d'inspirer l'éducation morale dans l'Ecole. De ce point de départ il est possible de s'engager dans des voies fausses; il est possible aussi qu'on s'imagine à tort, que ces principes généraux exposent de façon adéquate la réalité concrète de la vie morale et les conditions concrètes de l'éducation; ce que j'ai critiqué, ce sont des errements de ce genre, c'est l'insuffisance générale des développements, et ce sont aussi certains développements fâcheux du principe laïque originel. Nous ne construisons pas des dogmes : déclarer l'insuffisance de la morale laïque d'aujourd'hui, c'est simplement préparer l'efficacité plus réelle, la vérité plus profonde de la morale laïque de demain.

Reprenons maintenant l'exposé de M. Buisson. Morale indépendante de toute religion positive : c'est la définition même de la

1. V. articles publiés dans la *Rev. de Métaphysique et de Morale* de mai 1908 à mai 1909 sous le titre : *Conditions d'efficacité d'une doctrine morale éducative*, et réunis en un volume sous le titre : *Rationalisme et tradition*, Paris, Alcan, 1900.

laïcité, dont la liberté rationnelle ne saurait être limitée par aucune confession de foi, si souple qu'on la suppose. Morale indépendante de toute métaphysique : je l'accorde, mais sous réserve d'explications nécessaires pour écarter toute équivoque. Qu'est-ce aujourd'hui que métaphysique, — non pas au témoignage de ceux qui proclament n'y rien comprendre, — mais dans les travaux des métaphysiciens? C'est essentiellement une réflexion sur l'expérience immédiate de la vie, réflexion qui rapproche de l'expérience immédiate, intuitive, les données fournies par les méthodes et par les résultats des recherches scientifiques; au moyen de ces deux ordres d'éléments le métaphysicien s'efforce de construire un système général des choses, coordonnant les points de vue de la connaissance analytique et de l'action. De tels systèmes doivent-ils, peuvent-ils servir de base à l'enseignement moral des enfants? Avec M. Buisson n'hésitons pas à répondre : non. Mais le point de départ du métaphysicien, la réflexion sur l'expérience immédiate de la vie est-elle étrangère à la vie morale, séparable de l'expérience morale? J'en appelle à M. Buisson lui-même, qui a parfaitement caractérisé la source même de la vie morale comme étant *intuition*. Ce bien, objet spécifique de la volonté humaine, c'est une intuition. Faire connaître le bien à l'enfant, c'est l'amener à prendre conscience de sa propre intuition de la vie et à réfléchir sur cette intuition, en en rapprochant toutes les connaissances qu'il peut posséder. Dirons-nous que maître et enfant font alors de la métaphysique, ou qu'ils n'en font pas? Comme l'on voudra. Mais l'essentiel est de savoir que la méditation morale ou la réflexion sur le bien dans la petite école diffère du travail du métaphysicien en ceci seulement, que l'enfant est placé au point de vue individuel de l'action, et que c'est son propre vouloir qu'il a à dégager par le rapprochement de son expérience intime de la vie et de sa petite expérience objective, tandis que le métaphysicien est placé au point de vue universel d'une vérité totale, vers laquelle il cherche à s'élever, en mettant en œuvre, autant que possible, dans son propre esprit toute l'expérience de son temps. Cette instruction morale, dont M. Buisson nous dit très justement qu'elle n'est pas une opération didactique, c'est proprement une méditation simple et profonde de l'action, mettant en œuvre toute l'expérience interne et externe de l'enfant. Au terme de la méditation faut-il s'étonner si l'on découvre une vision pratique de l'univers, profonde et naïve, du point de vue personnel d'une âme

enfantine dont l'expérience externe ne s'étend pas bien loin, mais dont la vie intérieure touche au cœur des choses autant que celle du métaphysicien?

Ceci admis, j'accepte tout l'exposé de M. Buisson, à condition de reporter dans les termes généraux dont il use un sens conforme aux explications ci-dessus. Oui, l'œuvre essentielle de l'éducation morale est d'amener la volonté au contact du *bien*. Mais qu'il soit entendu que le bien n'est pas un abstrait, la notion externe d'une règle d'action, ni l'explication scientifique de cette règle. Ce n'est point la règle même, ni son explication, qui va être tout soudain objet d'intuition morale, ni même sa représentation concrète dans une action décrite ou vue. Un mode d'action n'apparaît comme *bien*, que lorsqu'il est relié par la méditation (ce terme est pour moi synonyme de celui de démonstration morale) à l'intuition qu'a l'âme de sa propre finalité, intuition qui enveloppe, qu'on le veuille ou non, une vision pratique de l'univers. La prescription de remonter à l'intuition morale n'est pas une solution du problème central de l'éducation : c'est une orientation des recherches. Je considère comme perdant cette orientation les méthodes qui prendraient pour l'objet de l'intuition l'énoncé d'une règle, ou sa représentation objective, ou qui poursuivraient l'intuition dans la direction du mirage logique de la morale kantienne (la pure forme de l'obligation), ou qui substitueraient à l'intuition une opération rationnelle discursive; et j'estime aussi que ce serait s'interdire de suivre la direction indiquée, que de fermer les yeux aux réalités du monde intérieur par crainte d'y rencontrer telles visions intuitives, qui constitueraient, — ne disons pas une métaphysique, — mais une mystique de la nature.

Il y a un mysticisme à la racine de la vie morale : c'est de M. Buisson lui-même qu'il m'a été donné d'entendre cette assertion, pendant le Congrès, au cours d'un entretien particulier. Un tel mysticisme, ce ne saurait être quelque communication surnaturelle; mais pas davantage la contemplation d'un bien abstrait, d'une universalité abstraite, ni une dévotion à un devoir abstrait. Que serait-ce sinon l'intuition de la Nature même, celle de la liaison, de l'identité même de notre volonté à la volonté universelle, qui traverse et anime tout ce qui est et qui se reconnaît elle-même au travers des barrières individuelles? Les émotions, les idées liées à cette intuition, vous ne sauriez les en détacher pour ne garder

qu'une intuition d'un bien ou formel ou particulier, qui ne serait pas celle de la finalité divine de la nature : vous les détacherez verbalement, mais elles demeureront en vous partie intégrante de votre vision morale, du grand parti pris qui vous-même vous fait agir. Le terme abstrait de *bien* recouvre une conception et une expérience religieuse de la Nature, et c'est en ce sens que la morale laïque est la « Religion du Bien ».

Je pense avoir, dans ma propre communication au Congrès, été fidèle à l'esprit premier de notre morale laïque, en cherchant à préciser, sous le nom de *démonstration morale*, une marche de régression à partir des formes extérieures de la moralité (devoirs) jusqu'au centre organique de la conscience, jusqu'à l'intuition religieuse de la nature. Je crois que par l'application de méthodes de ce genre notre école laïque prendra progressivement conscience des conditions vraies de son œuvre éducative, et se constituera peu à peu, avec l'aide de la réflexion philosophique, non des dogmes, mais une foi consistante et des procédés de culture morale en accord avec les principes généraux qui ont présidé à son institution.

Sur les principes d'une éducation intégralement laïque il y a eu nombre de communications intéressantes, faites par des congressistes de diverses nationalités, celles notamment de MM. F. Adler et Stanton Coït, présentées au cours d'une séance extérieure au Congrès et consacrée à la morale laïque; celles de MM. Hoeft, Bruno Meyer, W. Ostwald, du sénateur Père Corominas, de Barcelone. Il est à noter toutefois que l'apport étranger contient surtout des indications générales, des opinions liées à des vues philosophiques; le problème n'est pas encore ailleurs que chez nous resserré et précisé par les conditions de l'expérience. Du côté français même la nécessité de me borner me contraint de mentionner seulement des contributions intéressantes, comme celles de M. Deshumbert, qui expose un point de vue proche de la philosophie de Guyau, de M. Corra, qui marque nettement les traits essentiels d'une éducation en accord avec les doctrines d'Auguste Comte. Mais il est indispensable de s'arrêter sur la contribution de M. Séailles relative à « l'Idéal laïque ».

La thèse de M. Séailles est complémentaire de celle de M. Buisson. Comme celle-ci elle caractérise une inspiration laïque de l'éducation morale par opposition à l'inspiration religieuse; seulement, tandis que M. Buisson se place au point de vue des modalités psychiques

de la vie morale, M. Séailles met en relief la forme objective essentielle de l'inspiration laïque, l'idéal qui la soutient. C'est un idéal *social* par opposition à l'idéal divin des religions : « L'idéal laïque, c'est l'espérance et la volonté de réaliser, par le respect intégral de la personne humaine, la justice sur terre dans l'âme individuelle, dans la société politique, dans les rapports des nations entre elles. » C'est là comme la détermination objective, le contenu de ce « bien » que M. Buisson donne pour objet propre à la volonté. Cet idéal, ce n'est pas un bien réalisé, comme est la perfection divine des religions, c'est une œuvre à faire. L'idée de ce bien futur, notre actuelle sympathie pour la douleur humaine, la confiance qui nous vient de notre solidarité avec le milieu humain, qui ne fait qu'un avec nous-mêmes, le sentiment de la participation de notre vie « à une vie plus haute, qui la comprend, qui la précède et la continue, qui lui donne une valeur en intégrant le bien durable qu'elle aura permis » : telles sont les raisons d'agir, les forces d'impulsion à l'action qu'enveloppe l'idéal social laïque.

C'est avec juste raison que M. Séailles distingue l'idéal social laïque des formes corrélatives d'idéal, que présentent les régions surnaturelles. Le royaume céleste est autre chose dans les formes orthodoxes du christianisme que la réalisation terrestre d'un ordre social de paix et de fraternité; c'est un royaume des fins, une communion des saints *hors du monde*. On aura la sensation vive de la différence en rapprochant du rapport de M. Séailles quelques lignes de l'exposé catholique de M. S. Wader, parlant de « La société, l'humanité, vaines et froides abstractions qui peuvent si peu pour réfréner les passions ».

Mais avec non moins de raison, à la fin de son exposé, M. Séailles à la question si l'idéal laïque s'oppose à l'idéal religieux, répond : en aucune façon. Si l'on y regarde de près il faut reconnaître que l'idéal social, d'où est écartée avec la transcendance divine la transcendance des fins, garde d'ailleurs tous les caractères d'un idéal religieux. M. Séailles nous dit, il est vrai, que cet idéal, c'est une invention, une création de l'esprit. Ces termes, un peu trop forts peut-être, ne sauraient se rapporter qu'aux déterminations intellectuelles que notre esprit donne par anticipation à cet état futur auquel il aspire; et l'auteur les rectifie lui-même en reconnaissant que cet idéal n'est pas fiction pure. Disons qu'il n'est à aucun degré fiction. La direction même que jalonnent ces anticipations intellec-

tuelles, la qualifierons-nous d'invention? Comment le progrès social nous apparaîtrait-il comme une valeur si haute, qu'elle domine tous nos divers intérêts individuels, s'il était l'objet de quelque détermination arbitraire et non la destination de notre nature, la fin réelle de notre volonté? La pitié ne règne pas seule dans notre âme, elle est balancée par toutes les passions de l'égoïsme inhumain; il faut que l'intuition d'une destination naturelle attribue la valeur première à la pitié humaine, plutôt qu'à la ferveur des tendresses particulières, plutôt qu'aux désirs de jouissance. Le progrès social n'est idéal moral que s'il apparaît comme la finalité même de l'humanité, de cette vie plus haute, qui, comme dit M. Séailles, comprend, précède et continue notre vie particulière. Un tel idéal n'est pas une invention arbitraire, ni un parti pris sentimental, c'est la fin que notre volonté s'assigne, parce qu'elle se reconnaît partie d'une volonté plus grande qui va vers cette fin, parce qu'elle est volonté humaine. L'idéal social, c'est une représentation de la foi aux destinées humaines. Et comment, sinon par artifice, séparer dans cette foi le milieu humain du milieu universel? Comment, sans nous fermer violemment les yeux à la vision scientifique et intuitive de la continuité de toutes les formes d'existence? Comment, sans méconnaître la conspiration de toutes les puissances de la nature à l'avènement et à tous les développements de la race humaine? La destination humaine apparaît donc nécessairement comme fonction de la destination universelle. L'action, dit M. Séailles, est une façon d'optimisme : oui, l'action morale, précisément parce qu'elle enveloppe l'intuition de la finalité divine. Il n'y a pas d'idéal social issu de la vie morale et réagissant sur elle, sinon lié à une intuition de la finalité divine de l'univers. Scrutez assez profondément à travers leurs doctrines la pensée des grands inventeurs d'idéal; vous y trouverez cette vérité confirmée.

On aurait tort de penser qu'il n'y ait là que des développements métaphysiques de l'idéal social, oiseux quand il ne s'agit que du rôle éducatif de cet idéal. C'est précisément du point de vue éducatif que le caractère religieux de l'idéal importe. Ce n'est pas en tant que détermination intellectuelle d'un avenir de joie, de justice, de bonheur, que l'idéal social manifeste la puissance plastique dont M. Séailles nous le montre doué à l'égard de la vie morale, pas plus que la puissance morale de l'idéal chrétien n'appartient à la représentation intellectuelle du Paradis. Le royaume éternel est l'achève-

ment et la perfection de la société chrétienne : c'est seulement en tant qu'il est tel, que sa représentation tend à réaliser la fraternité du Sermon sur la montagne. Hors de là le bonheur du Paradis n'est que l'appât grossier où les appétits mordent. De même de l'idéal social laïque. Réduit à l'anticipation d'un certain ordre social, il peut fort bien n'avoir pas d'autre force plastique que celle d'un programme politique groupant les appétits capables de le réaliser. Compter, pour lier à la volonté cet idéal purement représentatif, sur la spontanéité du sentiment de pitié humaine, ce serait trop simplifier la tâche de l'éducation et méconnaître la condition réelle, qui est celle de la sensibilité humaine, tant qu'elle n'est pas modifiée par une intuition où s'identifient la finalité individuelle et la finalité humaine et universelle; aider à cette modification est précisément la fonction centrale de l'éducation. La définition objective de l'idéal ne dispense donc en rien de la tâche d'organiser la conscience par rapport à cet idéal, en faisant remonter l'esprit de l'idéal proposé à l'intuition d'une finalité, qui est inséparablement celle de l'individu, celle de la société et celle de l'univers.

En somme M. Buisson quant à la nature intime de l'acte moral, M. Séailles quant à la détermination idéale de son objet définissent avec une vigoureuse justesse les principes généraux de l'éducation morale laïque. Mais j'ai tâché de montrer qu'en raison des conditions réelles de la vie intérieure et de l'éducation, leurs indications ont pour développement nécessaire une mystique de la nature enveloppant une conception religieuse de la société humaine. C'est par une exploration directe de la nature en nous et hors de nous, c'est par les voies combinées de l'intuition et de la connaissance objective, qu'il nous est imposé, dans notre Ecole laïque de France, d'atteindre l'inspiration morale nouvelle, vers laquelle les nations à marche évolutive s'acheminent par la voie du libéralisme ou du syncrétisme religieux.

Ce sens direct du divin dans la nature, source réelle de notre morale laïque, il semble que nos éducateurs officiels s'appliquent, sinon à le dissimuler, du moins à ne le pas mettre en évidence. Il a eu cependant ses interprètes au Congrès. Il serait injuste de méconnaître la valeur originale des tendances théosophiques, qui se manifestent chez les Hollandais dans les communications de MM. Thierens et Vrijman, auxquelles je crois pouvoir joindre celle

du pasteur Etienne Giran d'Ansterdam, bon témoignage de la continuité, sur le terrain de l'expérience intérieure, de la pensée confessionnelle à la pensée laïque; du côté français dans celles de M. Emile Marcault et de Mme Markovitch. Chez les théosophes se révèle un sens de la vie pratique analogue à celui qui retient un Sadler, un Wilhelm Foerster dans le cercle d'action des sociétés religieuses; mais ils veulent se placer directement en face de la nature, dont ils refusent de se séparer par l'acception pragmatique de quelque représentation traditionnelle. Rêveurs peu mêlés sans doute aux courants de la vie sociale, ils détiennent du moins une valeur aujourd'hui rare : celle d'un sens pénétrant de la réalité intérieure. Hors des cercles théosophiques M. Wilhelm Börner, secrétaire de la *Société éthique* autrichienne, témoigne du besoin ressenti dans les pays de langue allemande d'une culture laïque des âmes; et les analyses du Dr Häberlin, de Bâle, qui cherche à rattacher la psychologie du jugement de valeur à celle des tendances profondes, celles du Dr Georg Kerschensteiner, de Münich, qui reconnaît au fond du caractère intelligible une faculté d'émotion originale (*Aufwühlbarkeit des Gemütsgrundes*), nous font connaître des recherches théoriques relatives à cette culture, et menant par des voies purement psychologiques vers une conception du fond de la vie morale fort analogue à celle que nous avons reconnue commune aux mystiques laïques et confessionnels.

VI

Est-il permis de dégager des résultats d'un concours d'opinions variées et souvent opposées entre elles, de tirer quelque conclusion de l'examen partiel d'une masse de documents hétérogènes? Oui, à condition de placer ouvertement son propre sentiment dans la balance. — Dans son beau discours de clôture M. Emile Boutroux, à qui avait été confiée la présidence générale des séances, affirmait sa persuasion que le résultat de ce congrès ne serait pas seulement négatif, mais positif, que ce résultat ne saurait être la réduction à l'unité d'une foule de tendances diverses, comme est diverse la vie elle-même, mais bien « la libre convergence d'individus distincts vers un but commun, vers l'union, non seulement

malgré la diversité des opinions, mais par cette diversité même[1] ». J'ai tenté ici de préciser, par une analyse comparative et critique des apports qui m'ont paru le plus significatifs, le point de convergence, le fonds commun d'inspiration morale, que la plupart des congressistes en toute bonne foi ont cherché. Le résultat de cette analyse, je crois pouvoir l'exprimer comme suit :

Le fond de la vie morale, la source de la volonté bonne, ce n'est pas une connaissance discursive des régulations morales, ni de leur genèse; ce n'est pas non plus l'habitude imposée par la force de la discipline pédagogique et sociale : c'est, au plus profond de la conscience humaine, l'intuition de l'union réelle de l'individu avec ce qui n'est pas lui-même, l'apparition d'un objet du vouloir qui n'est pas l'individu, mais le dépasse infiniment; c'est dans le fond même de l'âme l'interpénétration des consciences humaines, se constituant en société spirituelle. Il n'y a de véritable éducation morale que celle qui pénètre jusqu'à cette volonté spirituelle, qui n'est plus, à vraiment parler, une volonté individuelle, mais une volonté sociale et universelle. La partie essentielle de l'éducation, c'est celle qui tend à donner à cette volonté conscience d'elle-même et de sa liaison aux principales règles sociales de la vie pratique. C'est le sentiment plus ou moins confus ou clair de ces conditions profondes de la vie et de l'éducation morale, qui inspire l'apologétique pragmatique des confessionnels et le mouvement vers le syncrétisme religieux; c'est à la reconnaissance des mêmes conditions que nous conduit l'expérience même de l'éducation laïque par les analyses psychologiques, auxquelles elle nous induit, par les exigences pratiques, qu'elle nous révèle.

S'il a pu préparer sur de tels principes un accord relatif, ce n'est pas en vain que le Congrès de la Haye aura donné la place principale au grand débat sur la base et l'orientation générale de la vie morale. — Cependant il ne suffit pas de reconnaître la nature de l'inspiration morale; il faut en suivre les conditions de développement à travers toutes les pratiques éducatives, dont chacune constitue un objet d'étude particulière. Au Congrès de 1912 presque tous les points d'un programme complet des questions d'éducation morale ont été touchés; mais ils l'ont été la plupart trop légèrement et tous de points de vue trop divers, pour qu'il fût possible d'insti-

1. Je cite d'après le compte rendu fait par M. Hippolyte Parigot dans le *Temps* du 29 août 1912.

tuer utilement un débat sur chacun d'eux, et encore moins de grouper les contributions particulières dans les cadres d'un système général suffisamment homogène de l'éducation. Je crois que le débat sur les principes aura jeté sur eux assez de clarté, réalisé une suffisante intercompréhension, pour rendre possible au Congrès prochain de porter le plus grand effort sur les questions particulières présentées, non plus en ordre dispersé, mais comme parties intégrantes de types d'éducation caractérisés par des inspirations non identiques, mais homogènes.

Pour déterminer les cadres des travaux du prochain Congrès les contributions à celui de la Haye fournissent déjà des indications utiles. Confessionnelles ou laïques, les conceptions générales de l'éducation morale exigent pour leur développement en système complet des études portant sur deux principales catégories d'objets : 1° sur les influences d'ordre psychique, qui tendent à l'organisation de la conscience morale par les voies intellectuelles; 2° sur les influences d'ordre social, qui s'exercent de façons multiples, mais toujours en étroite connexité avec les influences psychiques.

La première série d'études embrasse les questions relatives à l'*Enseignement moral*. Le groupe principal de cette série réunit les questions concernant l'enseignement moral *direct* : *a*) le caractère original de cet exercice commun au maître et à l'enfant, de cette exploration des routes de la vie intérieure, amenant l'enfant à la reconnaissance intuitive de sa propre volonté (rapports de M. Ferdinand Buisson, du Dr Gunning Wzn, distinguant l'*Unterweisung* de l'*Unterricht*, de M. H. Cope, qui oppose à l'enseignement analytique le *training* de la volonté, etc.); *b*) les méthodes originales d'un enseignement qui diffère si profondément de tous les autres (rapports de M. Spiller, de M. Delvolvé sur la démonstration morale).

Si à la source même de la vie morale il y a des intuitions par lesquelles l'esprit s'unit à la vie universelle de la nature, il y a lieu, en dehors de l'enseignement moral direct, de rechercher les conditions, de préciser les méthodes de l'*éducation des facultés intuitives*, éducation aujourd'hui négligée ou mal comprise. Quelques rapports, celui du Prof. Waldemar Ruin sur la valeur de l'imagination en pédagogie morale, celui de Mme Ida Heyermans, quelques endroits de celui de miss Constance Fox touchent des points voisins de cet ordre de questions, qui mériterait un spécial effort de la part des éducateurs et psychologues de l'enfance.

Les questions relatives à l'enseignement moral *indirect*, ou mieux à la collaboration des divers enseignements à l'éducation morale, forment un troisième champ d'étude dans la même série, champ vaste et encore peu exploré, bien que sous sa forme générale la question de l'enseignement indirect ait été effleurée au Congrès par nombre de rapporteurs et qu'elle constitue d'ailleurs un lieu commun de la pédagogie morale. Mais si toutes les connaissances objectives doivent être méthodiquement employées à l'enrichissement de l'intuition morale, l'usage éducatif des sciences s'étend bien au delà des habitudes intellectuelles et actives, qui peuvent naître de la soumission aux diverses disciplines scientifiques, et il faut que dans chaque spécialité pédagogique le maître devienne moraliste de son point de vue.

Entre les deux grandes séries d'études d'abord distinguées, peut-être y a-t-il lieu de faire une place à part aux questions relatives à la *formation des habitudes actives.* Il y a là comme un terrain mixte, les habitudes morales se formant et par influences intellectuelles et par influences sociales. Terrain mixte, non domaine isolé : si l'éducation morale ne doit pas se décomposer d'une part en enseignement abstrait, d'autre part en dressage conforme aux règles enseignées, si cette éducation demande son inspiration constante à l'intuition des fins sociales et universelles, il est clair qu'elle ne doit pas couper les habitudes de la racine intuitive de toute l'activité morale; point d'habitudes morales qui soient mécaniques, sans lien direct à l'intuition. Mais ceci bien entendu, il y aurait sans doute avantage à constituer avec les questions relatives à la formation pédagogique des habitudes une série indépendante, afin de provoquer sur cet objet des contributions plus précises. Dans un premier groupe auraient place les questions relatives aux moyens intellectuels de la formation des habitudes sous l'empire de la méditation et de l'activité volontaire. Sur ce point le congrès de 1912 n'a guère fourni de contributions. Il en a fourni en revanche d'assez nombreuses et de fort intéressantes sur un second groupe de questions, qui ont trait à la formation des habitudes sous des influences pédagogiques de forme sociale, telles que la discipline scolaire ou familiale et les jeux et exercices collectifs. A des questions de ce groupe se réfèrent plusieurs des communications rangées sous la rubrique : « L'éducation physique comme moyen de formation du caractère », et parmi elles notamment celle de M. Hayward, de Londres, qui cri-

tique avec une remarquable perspicacité la valeur éducative des jeux organisés à l'École, et indique les voies par où l'on parviendra à instituer l'harmonie réelle des exercices de libre activité avec l'inspiration morale. Plusieurs autres communications traitent dans un esprit analogue des associations de boy scouts ou éclaireurs.

Je désignerai la troisième grande série d'études sous le titre de *Facteurs sociaux de l'éducation*. Les facteurs sociaux agissent à la fois comme objets d'intuition et de méditation (en tant que représentations incorporées dans l'idéal social), et comme autorités imposant des disciplines et créant des habitudes. Entre le second groupe de la série précédente et celle-ci je ne vois pas où placer une limite : la discipline scolaire peut être envisagée du point de vue de la formation, qu'elle favorise, de certaines habitudes, et elle peut l'être aussi en tant qu'elle manifeste la forme originale d'une société scolaire, qui représente pour chacun de ses membres un mode de l'association humaine.

Diverses formes de sociétés scolaires ou éducatives ont été l'objet d'utiles communications, telles que celle de Frl. Lilli Jannasch, qui contient une bibliographie des travaux relatifs aux *School cities* d'Amérique et aux *Schulgemeinde* de Suisse et d'Autriche, celles du Dr Mouton et surtout de M. Thomas Bredsdorf sur l'institution si curieuse et féconde des Écoles supérieures du peuple en Danemark.

Quelques mémoires ont heureusement traité de l'éducation maternelle (Mrs Bramwell Booth, Mrs E. Read Mumford). Mais la part familiale de l'éducation n'a pas été envisagée dans toute son étendue, ni le rôle social de la famille défini avec précision. En revanche plusieurs mémoires traitent des rapports de la famille de l'École; celui de M. Pierre Pagnon sur les Associations scolaires le fait d'une façon particulièrement intéressante, car il touche à l'un des points les plus délicats et les plus importants de nos questions scolaires françaises. — Le rapport moral de l'individu à la profession et au corps professionnel est indirectement indiqué par M. Cloudesley Brereton, traitant de « l'Éducation vocationnelle ». Diverses communications sur l'éducation militaire, celle du lieutenant Martin Luther Reymert sur le nouveau rôle éducateur de l'armée en Norvège marquent la place d'une question d'éducation sociale considérable dans l'état présent des sociétés européennes.

Mais le Congrès n'a produit presque rien sur l'action éducative qu'exercent à travers l'école et à travers la famille les organismes

sociaux doués de l'autorité la plus puissante : la patrie, l'église, la classe syndicalement organisée. La question de la collaboration ou de la concurrence de ces diverses autorités n'a pas été soulevée. Quand elle le sera, elle pourra donner occasion à un débat corrélatif du débat sur les fondements, débat aussi laborieux, non moins instructif : du point de vue très central de l'idéal éducatif se poseront des questions sociales envisagées d'ordinaire sous leur aspect économique et politique. Il serait précieux d'apprendre à cette occasion des représentants les plus qualifiés du grand espoir de régénération socialiste et syndicaliste comment, dans leurs conceptions, des formes sociales nouvelles doivent aider à instituer la volonté juste dans les âmes.

Le rapport du Dr Félix Adler [1], traçant le schème des *formes successives de l'éducation morale aux divers âges de la vie*, fournit les cadres d'une série d'études de psychologie appliquée à l'éducation, qui complèterait heureusement les trois précédentes. — L'*éducation des anormaux*, qui a donné lieu à plusieurs communications venues de presque tous pays, sauf de France, forme un objet d'études plus spécial, mais de grand intérêt pratique et théorique. — Enfin des communications en assez grand nombre ont porté sur des questions assurément intéressantes, mais extérieures cependant aux problèmes centraux de l'éducation morale : les questions relatives aux *conditions purement physiques de l'éducation*. L'étude de ces questions, d'ordre surtout médical, doit être utilement coordonnée aux études proprement pédagogique; mais il importe de ne pas confondre deux points de vue qui sont distincts.

En somme j'estime que, sans se livrer à des classifications arbitraires, le Comité organisateur du prochain Congrès trouvera dans les travaux de La Haye des éléments suffisants pour tracer un programme organique et précis, dessinant les parties principales de l'éducation et marquant leur coordination par rapport à des fondements psychiques et sociaux capables de porter des systèmes éducatifs divers, mais homologues. Peut-être aussi jugera-t-il opportun de limiter l'activité du congrès futur à quelques points essentiels de ce programme, afin de rendre par la concentration de l'étude plus direct le contact des esprits et plus féconde la discussion. Enfin

1. Les communications américaines sont réunies en un volume spécial : *Second International Moral Education Congress — Papers contributed by american Writers... published by the american Committee of the international Congress*, 1912.

ce ne serait pas un progrès insignifiant, si parmi les collaborateurs des futures assises de l'éducation morale des équipes se formaient, pour présenter chacune sur un ensemble de questions des études reliées par une même inspiration, par des conditions communes d'expérience, et dont la collection constituerait le schème d'un système d'éducation relatif à la fois à des conditions particulières d'état social et d'opinion théorique, et aux besoins permanents de l'âme humaine.

JEAN DELVOLVÉ.

TABLE DES AUTEURS

Andler (Ch.). — La philosophie des sciences historiques dans l'Allemagne contemporaine 129-168
Belot (E.). — Les idées cosmogoniques modernes. 516-537
Benrubi (J.). — Rousseau, Gœthe et Schiller. 441-460
Bosanquet (B.). — Les idées politiques de Rousseau 321-340
Bouglé (C.). — Rousseau et le Socialisme. 341-352
Bourguin (M.). — Les deux tendances de Rousseau. 353-369
Boutroux (E.). — Remarques sur la philosophie de Rousseau. 265-274
Challaye (F.). — Le syndicalisme jaune. 256-263
Chiappelli (A.). — Le progrès social comme substitution de valeurs. . 623-637
Claparède (E.). — Rousseau et la conception fonctionnelle de l'enfance. 391-416
Colonna d'Istria (C.). — Les formes de la vie psychologique 25-47
Couturat (L.). — Sur la structure logique du langage. 1-24
Delbos (V.). — Rousseau et Kant. 429-439
— Sur les premières conceptions philosophiques de Maine de Biran. 751-776
Delvolvé (J.). — Le Congrès international d'Éducation morale de la Haye 878-922
Djuvara (M.). — La théorie électro-magnétique. 101-112
— L'éducation sexuelle 613-622
Dufumier (H). — La philosophie des mathématiques de MM. Russell et Whitehead. 538-566
Dunan (Ch.). — La nature de l'espace 777-809
Dwelshauvers (G.). — Rousseau et Tolstoï. 461-482
Guy-Grand (G.). — Esthétique, Morale, Politique. 727-749
Höffdfng (H.). — Rousseau et la Religion. 275-293
Jaurès (J.). — Les idées politiques et sociales de J.-J. Rousseau. . . . 371-381
Koyré (A.). — Sur les nombres de M. Russell 722-724
La Chesnais (G.). — La Nature et l'homme d'après Sigurd Ibsen . . . 68-79
Lechalas (G.). — Une définition génétique du plan et de la ligne droite, d'après Leibniz et Lobatchevsky. 718-721
Le Savoureux (R.). — L'entreprise philosophique de Renouvier. . . . 653-681
Leroy (M.). — Les obligations des ouvriers syndiqués 113-128
Lévy-Bruhl (L.). — Quelques mots sur la querelle de Hume et de Rousseau. 417-428
Mamelet (A.). — La philosophie de G. Simmel 567-612
— — 682-717
— — 825-877
Marcel (G.). — Les conditions dialectiques de la philosophie de l'intuition 638-652
Marguet (F.). — Translation solaire ou déformation du système sidéral. 169-192
Masson-Oursel. — Essai d'une théorie comparée du sorite 810-824

Millioud (M.). — Ch. Secrétan, sa vie, son œuvre 505-515
Norero (H.). — La socio-psychologie de W. Wundt 80-100
Padoa (A.). — La logique déductive 48-67
— — 207-231
Parodi (D.). — Les idées religieuses de Rousseau 295-320
Poincaré (H.). — Pourquoi l'espace a trois dimensions 483-504
Rivaud (A.). — Victor Brochard, philosophe et historien de la philosophie 232-255
Russell (B.). — Réponse à M. Koyré 725-726
Stammler (R.). — Notion et portée de la « Volonté générale » chez J.-J. Rousseau 383-389
Wilbois (J.). — Devoir et durée 193-206

TABLE DES ARTICLES

Cosmogoniques (Les idées — modernes), par E. Belot 516-537
Devoir et Durée, par J. Wilbois 193-206
Espace (Pourquoi l' — a trois dimensions), par H. Poincaré 483-504
Espace (La nature de l' —), par Ch. Dunan 777-809
Historiques (La philosophie des sciences — dans l'Allemagne contemporaine 129-168
Intuition (Les conditions dialectiques de la philosophie de l' —), par G. Marcel 638-652
Langage (Sur la structure logique du —), par L. Couturat 1-24
Logique (La — déductive), par A. Padoa 48-67
— — 207-231
Maine de Biran (Sur les premières conceptions philosophiques de —), par V. Delbos 751-776
Progrès social (Le — comme substitution de valeurs), par A. Chiappelli 623-637
Psychologique (Les formes de la vie —), par C. Colonna d'Istria 48-67
Renouvier (L'entreprise philosophique de —), par Le Savoureux 653-681

Deuxième centenaire de la naissance de J.-J. Rousseau.

Les idées philosophiques et religieuses.

Boutroux (E.). — Remarques sur la philosophie de Rousseau 265-274
Höffding (H.). — Rousseau et la Religion 275-293
Parodi (D.). — Les idées religieuses de Rousseau 295-320

Les idées politiques et sociales.

Bosanquet (B.). — Les idées politiques de Rousseau 321-340
Bouglé (C.). — Rousseau et le socialisme 341-352
Bourguin (M.). — Les deux tendances de Rousseau 353-369
Jaurès (J.). — Les idées politiques et sociales de J.-J. Rousseau 371-381
Stammler (R.). — Notion et portée de la « Volonté générale » chez Rousseau 383-389

Les idées pédagogiques.

Claparède (E.). — Rousseau et la conception fonctionnelle de l'enfance 391-416

Influences et variétés.

Lévy-Bruhl (L.). — Quelques mots sur la querelle de Hume et de Rousseau 417-428
Delbos (V.). — Rousseau et Kant 429-439
Benrubi (J.). — Rousseau, Gœthe et Schiller 441-460
Dwelshauvers (G.). — Rousseau et Tolstoï 461-482

Secrétan (Ch.), sa vie et son œuvre, par M. Millioud..... 505-515
Solaire (Translation — ou déformation du système sidéral), par F. Marguet..... 169-192
Sorite (Essai d'une théorie comparée du —), par Masson-Oursel..... 810-824

ÉTUDES CRITIQUES

Brochard (Victor), philosophe et historien de la philosophie, par A. Rivaud..... 232-255
Ibsen (Sigurd) (La nature et l'homme, d'après —), par P. G. La Chesnais..... 68-79
Mathématiques (La philosophie des — de MM. Russell et Whithead), par H. Dufumier..... 538-566
Simmel (G.) (La philosophie de —), par A. Mamelet..... 567-612
— — par A. Mamelet..... 682-717
— — par A. Mamelet..... 825-877
Wundt (W.) (La socio-psychologie de —), par H. Norero..... 80-100

DISCUSSIONS

Electro-magnétique (La théorie —), par M. Djuvara..... 101-112
Plan (Une définition génétique du — et de la ligne droite d'après Leibniz et Lobatchevsky), par G. Lechalas..... 718-721
Nombres (Sur les — de M. Russell), par A. Koyré..... 722-724
Réponse à M. Koyré, par B. Russell..... 725-726

QUESTIONS PRATIQUES

Education morale (Le Congrès international d' — de la Haye), par J. Delvolvé..... 878-922
Esthétique, Morale, Politique), par G. Guy-Grand..... 727-749
Obligation (Les — des ouvriers syndiqués), par M. Leroy..... 113-128
Sexuelle (L'éducation —), par M. Djuvara..... 613-622
Syndicalisme jaune (Le), par F. Challaye,..... 256-236

TABLE DES SUPPLÉMENTS

Livres français nouveaux.

Ancel (L.) et Boucher (J.) — Morale, In-12, 530 p. Paris, Delagrave. — Nov., 8, II.

Archambault (P.). — Hegel. Choix de textes et étude du système philosophique, 1 vol. illustré de 222 p., Paris, Louis Michaud, 1910. — Janv., 1, I.

Basch (V.). — La poétique de Schiller. Essai d'esthétique littéraire. In-8 de xxiv-352 p., Paris, Alcan, 1911. — Janv., 6, II.

Bergson (H.). — La perception du changement (conférences faites à l'Université d'Oxford les 26 et 27 mai 1911). In-8, 37 p., Clarendon Press, Oxford, 1911. — Mars, 2, I.

Berr (H.). — La synthèse en histoire. In-8, xvi-271 p., Paris, Alcan, 1911. — Nov., 7, I.

Blaringhem (L.). — Les transformations brusques des êtres vivants. In-18, 353 p., Paris, Flammarion, 1911. — Mai, 3, I.

Bouglé (C.). — La sociologie de Proudhon. In-8, xviii. 333 p. Paris, Armand Colin, 1911. — Janv., 8, II.

Bourgeois (L.). — Solidarité, 7e éd. Rev. et augm. In-8, II-294 p., Paris, Armand Colin, 1912. — Sept., 10, I.

Bourgin (Georges et Hubert). — L'histoire par les Contemporains. Le Socialisme français de 1789 à 1848. In-16, vii, iii p. Paris, Hachette, 1912. — Nov. 14, II.

Brunschvicg (L.). — Les étapes de la philosophie mathématique. In-8, xi-591 p., Paris, Alcan, 1912. — Sept., 8, I.

Castella (G.). — Philosophes et penseurs, Buchez, 1766-1895. In-16, 64 p., Paris, Bloud, 1911. — Janv., 8, II.

Cellerier (L.). — Esquisse d'une science pédagogique : les faits et les lois de l'éducation. In-8, xiii-394 p., Paris, Alcan, 1910. — Juillet, 2, II.

Cherfils (Ch.). Système de politique positive, ou Traité de sociologie d'A. Comte. In-8, viii-635 p., Paris, Giard et Brière, 1912. — Juillet, 9, I.

Coignet (C.). — De Kant à Bergson. In-16, 156 p., Paris, Alcan, 1911. — Janv., 9, II.

Cremer (M.). — Le problème religieux dans la philosophie de l'action. MM. Blondel et Laberthonnière, préface de M. V. Delbos. In-8, xiii-112 p., Paris, Alcan, 1912. — Mars, 4, II.

Cristiani (L.). — Du Luthéralisme au Protestantisme, évolution de Luther de 1517 à 1528. In-8, xxi-403 p., Paris, Bloud, 1911. — Sept., 11, I.

Cyon (E. de). — Dieu et Science, 2e éd., revue et aug. In-8, 483 p., Paris, Alcan, 1912. — Mai, 2, II.

— L'oreille, organe de l'orientation dans le temps et dans l'espace. In-8, xiv-298 p., Paris, Alcan, 1911. — Janv., 4, I.

Darboux (G.). — Eloges académiques et Discours. In-16, 525 p., A Hermann et fils, 1912. — Sept., 13, I.

David (M.). — David Hume. OEuvres philosophiques choisies (trad. de l'anglais). In-8, xxxii-304 p., Paris, Alcan, 1912. — Mai, 6, II.

Davy (G.). — Emile Durkheim, choix de textes, étude du système sociologique, 220 p., illustré, Paris, Michaud, s. d. — Janv., 6, I.

Didier (J.). — Condillac. In-16, 64 p., Paris. Bloud, 1911. — Juillet, 8, II.

Eymieu (A.). — Le Naturalisme devant la Science. In-12, 365 p., Paris, Perrin, 1911. — Nov., 5, I.

Flournoy (Th.). — La philosophie de W. James. In-12, 219 p., Saint-Blaise, Foyer solidariste, 1911. — Juillet, 9, II.

Fonsegrive (G). — Léon Olle-Laprune. L'homme et le penseur. In-16, 64 p., Paris, Bloud, 1912. — Mars, 7, II.

HARMIGNIE (P.). — L'Etat et les agents. In-8, LI-412 p., Louvain, Institut. sup. d'applic., Bruxelles, Alb. Dewitt, Paris, Alcan, 1911. — Janv., 4, I.

HEDDE (F.). — Sancti Thomæ Aquinatis quœstiones disputatæ. De Anima. In-16, 48-348 p., Paris, Lecoffre, 1912. — Sept., 10, II.

GOMEZ IZQUIERDO (A.). — La philosophie de Balmès. In-8, 72 p., Paris, Rivière (s. d.). — Mai, 7, I.

GUY-GRAND (G.). — Le Procès de la Démocratie. In-16, 326 p., Paris, Armand Colin, 1911. — Nov., 10, II.

— La philosophie nationaliste. In-18, IV-225 p., Paris, Armand Colin. — Nov., 11, I.

— La Philosophie syndicaliste. In-18, VIII-287 p., Paris, Bernard Grasset, 1911. — Nov., 11, I.

JUDAS de COLOGNE. — Récit de ma conversion. Introd. et notes par A. de Gourlet. In-16, 64 p., Paris, Bloud, 1912. — Juillet, 8, I.

LABERTHONNIÈRE (L.). — Positivisme et Catholicisme. In-16, 430 p., Paris, Bloud, 1911. — Janv., 3, II.

Le BON (G.). — Les opinions et les croyances. In-18, 340 p., Paris, Flammarion, Mars, 3, I.

Le DANTEC (F.). — Contre la Métaphysique. In-8, 256 p., Paris, Alcan, 1912. — Nov., 4, I.

Le ROY (E.). — Une philosophie nouvelle. Henri Bergson. In-16, 209 p., Paris, Alcan, 1912. — Sept., 9, II.

LEVY (L.-G.). — Maïmonide. In-8, 284 p., Paris, Alcan, 1911. — Mars, 5, I.

LICHTENBERGER (E.). — Le Faust de Gœthe. In-16, XI-224 p., Paris, Alcan, 1912. — Nov., 13, II.

LICHTENBERGER (H.). — Novalis. In-16, 208 p., Paris, Bloud et Cie. — Nov., 13, II.

LOISEAU (H.). — L'évolution morale de Gœthe. In-8, XVI-812 p., Paris, Alcan, 1912. — Nov., 13, I.

MAIRE (A.). — L'œuvre scientifique de Blaise Pascal, préface de M. Duhem. In-8, XXX-184 p., Paris, Hermann, Mars, 7, I.

MARCERON (A.). — La morale par l'État. In-8, 304 p., Paris, Alcan, 1912. — Juillet, 6, II.

MARIE (A.). — Traité international de Psychologie pathologique, t. III. In-8, VII-1086 p., Paris, Alcan, 1912. — Nov., 7, II.

MARTIN (J.). — Malebranche. In-16, 64 p., Paris, Bloud 1912. — Mars, 7, I.

MAXWELL (J.). — Psychologie sociale contemporaine. In-8, VIII-363 p., Paris, Alcan, 1911. — Juillet, 6, I.

MEYERSON (E.). — Identité et réalité, 2e éd. revue et aug. In-8, XIV-542 p., Paris, Alcan, 1912. — Mai, 1, I.

NAYRAC (P.). — La médecine française et la théorie physiologique des émotions. In-8, 31 p., Lyon, 1911. — Juillet, 9, I.

NOEL (P.). — Œuvres complètes de F. Tauler, 5 vol. in-8, de 437, 465, 484, 509, et 438 p., Paris, Tralin, 1911. — Mars, 6, II.

NOVICOW (J.). — La morale et l'intérêt dans les rapports individuels et internationaux. In-8, 243 p., Paris, Alcan, 1912. — Mai, 4, II.

PARETO (V.). — Le mythe vertuiste et la littérature immorale. In-16, 186 p., Paris, Rivière, 1911. — Janv., 3, I.

PÈGUES (R-P. Thomas.). — Commentaire français littéral de la somme théologique de Saint-Thomas d'Aquin. In-8, VIII-655 p., Toulouse, E. Privat, et Paris, Tequi, 1911. — Mai, 5, I.

PICARD (R.). — Auguste Comte, Pages choisies. In-123, 87 p., Paris, Georges Crès et Ce, 1912. — Nov., 15, I.

QUÉNOT (L.). — La Genèse des espèces animales. In-8, III, 496 p., Paris, Alcan, 1911. — Nov., 6, I.

RAUH (F.). — Études de Morale, recueillies par H. Daudin, G. Davy, H. Franck, R. Hertz, R. Hubert, J. Laporte, R. Le Senne. H. Wallon. In-8, XXV-505 p., Paris, Alcan, 1911. — Janv., 1, I.

ROGUES de FURSAC (J.). — L'avarice. In-12, 185 p., Paris, Alcan, 1911. — Mars, 3, II.

ROQUES (P.). — Hegel. Sa vie, ses œuvres. In-8, 358 p., Paris, Alcan, 1912. — Sept., 12, I.

ROUSTAN (D.). — Leçons de philosophie : Psychologie. In-8, 520 p., Paris, Delagrave, 1911. — Mai, 2, I.

ROUX (A.). — Passé, présent et avenir social. In-8, 434 p., Paris, G. Crès, 1911. — Juillet, 9, II.

RUYSSEN (Th.). — Schopenhauer. In-8, XII-396 p., Paris, Alcan, 1911. — Janv., 7, II.

SCHWALM (R.-P.). — Leçons de philosophie sociale. In-16, 530 p., Paris, Bloud, 1911. — Nov., 10, I.

SELIGMAN (R.-A.). — Trad. par Barrault, préface de G. Sorel. L'interprétation économique de l'histoire, In-16, XI-176 p., Paris, Rivière, 1911. — Janv., 5, I.

SELLIÈRE (E.). — Schopenhauer. In-12, 240 p., Paris, Bloud, 1911. — Nov., 14, II.

SERMYN (W. de) — Contribution à l'étude de quelques facultés cérébrales méconnues. In-8, 612 p., Lausanne, Payot, et Paris, Alcan, 1911. — Janv., 5, I.

Tannery (J.). — Science et philosophie. In-16, xvi-336 p., Paris, Alcan, 1912. — Mars, 2. II.
Terraillon (E.). — La Morale de Geulincz dans ses rapports avec la philosophie de Descartes. In-8, 226 p., Paris, Alcan, 1912. — Nov., 12, II.
Urtin (Henri). — Le fondement de la responsabilité pénale. In-8, 105 p., Paris, Alcan, 1911. — Juillet, 7, I.
— L'action criminelle. In-8, 268 p., Paris, Alcan, 1911. — Juillet, 8, I.
Vaschide (M.). — Le sommeil et les rêves. In-18, 305 p., Paris, Flammarion, 1911. — Juillet, 2, II.
Vauthier (M.). — Essais de philosophie sociale. In-8, 413 p., Bruxelles, Lamertin, Paris, Alcan, 1912. — Juillet, 4, II.
Vernes (M.). — Histoire sociale des religions. In-8, 535 p., Paris, Giard et Brière, 1911. — Mai, 5, I.
Vuilliaud (P.). — L'Humanisme au xve siècle italien. In-18, br. de 31 p., Paris, Figuière, 1911. — Janv., 6, II.
Windstosser (Maria). — Etude sur la « Théologie germanique. » In-8, xi-218 p., Paris, Alcan, s. d. — Sept. 11, II.
Worms (R.). — Les principes biologiques de l'Évolution sociale. In-18, 122 p., Paris, Giard et Brière, 1910. — Mai, 4. I.

Livres étrangers nouveaux.

Aars (Kristian B.-R.). — Die Idee. In-8, 163 p., Kristiania, Dybwad, 1911. — Juillet, 12, I.
Aliotta (A.). — La reazione idealistica contro la Scienza. In-8, 526 p., Casa editrice « Optima », Palerme, 1912. — Sept., 18, II.
Ambrosi (L.). — Ermanno Lotze e la sua filosofia. In-12, xcvi-341 p., Milan, Rome. Naples, Soc. d'éd. Dante Alighieri, 1912. — Janv., 1912, II.
Amendola (G.). — Maine de Biran. In 8, 123 p., Florence, 1911. — Mai, 17, II.
Anderssen (Dr W.). — Der Wert der Rechtsgeschichte und seine Grenzen, Lausanne et Leipzig, 1911. In-8, 32 p.
Avenarius (R.). — Der menschliche Weltbegriff. In-8, 274, p., Leipzig, Reisland, 1912. — Sept., 13, II.
Baldwin (J. M.). — Psychologie et sociologie. In-18, 115 p., Paris, Giard et Brière, 1910. — Mai, 4, I.
Balsillie (D.), — An Examination of Prof. Bergson's Philosophy. In-8 de 228 p., London, Williams and Norgate, 1912. — Juillet, 25, I.
Bauch (A.). — Studien zur Philosophie der exakten Wissenschaften. In-8, vii-262 p., Heidelberg, Winter. — Mai. 7, II.
Becker (C.). — Die moderne Weltanschauung. In-8, 140 p., Berlin, Steinitz, 1911. — Janv., 10, II.
— Vom geistigen Leben und Schaffen. In-8, 164 p., Berlin, Hugo Steinitz, 1912. Juillet, 11, I.
Börner (W.). — Fr. Jodl. Eine Studie. In-8, 150 p., Stuttgart et Berlin, Cotta, 1911. — Janv., 12, I.
Borsiczkey (Arpad). — Logicæ pars prima criticæ. De Conceptu. 69 p., Endreng, 1911. — Mars, 12, II.
Botti (L.). — L'Infinito. In-8, 520 p., Formiggini, Gênes, 1912. — Sept., 19, II.
Bush (K.-A.). — William James als Religionsphilosoph. 88 p., Göttingen, Vandenhoeck et Ruprecht, 1911. — Mars, 13, I.
Butler (N. Murray). — Philosophy. 51 p., New-York, Columbia University Press, 1911. — Janv., 14, II.
Carr (W.). — Henri Bergson. In-12, 91 p., London, Jack, 1912. — Juillet, 24, II.
Chiappelli (Al.). — Figure moderne. In-12, 175 p., Ancone, Giov. Puccini e figli, 1912. — Nov., 19, II.
Cohen (H.). — Aesthetik des reinen Gefühls. 2 vol. in-8 de xiv-401 et xx-477 p.. Berlin, Bruno Cassirer, 1912. — Mai, 8, I.
Cohn (Jones). — Führende Denker Geschichtliche Einleitung in die Philosophie, 2e éd., 1 vol. illustré de 106 p., Leipzig, Teubner, 1911. — Janv., 12, II.
Colozza (G.-A.). — Il Metodo attivo nell' Emilio. In-12, 206 p., A. Trimarchi, Palerme, 1912. — Sept., 20, I.
Croce (B.). — La filosofia di Giambattista Vico. In-8, 316 p., Laterza, Bari, 1911. — Mai, 15, II,
— Philosophie de la pratique : Economie et Ethique. Trad. par H. Buriol et Jankelevitch. In-8, 371 p., Paris, F. Alcan, 1911. — Mars, 18, I.
Cyon (E. von). — Gott und Wissenschalt. In-8, 154 p., Leipzig, Veit, 1912. — Juillet, 12, I.
Del Vecchio (G.). — Il fenomeno della guerra e l'idea della pace. In-8, 99 p., Turin, Bocca, 1911. — Mai, 15, II.

Del Vecchio. — L'idée d'une science du droit universel comparé. In-8, 23 p., Paris, Pichon. — Mai, 15, II.

Deter (Ch.-J.). — Abriss der Geschichte der Philosophie, 10 et 11e éd., remaniées par Frischeisen, Köhler. — In-8, vi-192 p., Berlin, Weber, 1912. — Sept., 16, II.

Durr (E.). — Erkenntnisstheorie. In-8, viii-362 p., Leipzig, Quelle et Meyer, 1910. — Mars, 8, II.

Dutt-Schástrrî (Prabhu). — The Doctrine of Maya. In-12, 136 p., London, Luzac. — Mars, 14, I.

Emerson. — Les forces éternelles et autres essais. Trad. par K. Johnston avec préface de Bliss Perry. In-8, 241 p., 1912. — Juillet 10, I.

Engels (F.). — Philosophie, Economie, Politique (tr. par E. Laskine). In-8, cxiv-420 p., Paris, Giard et Brière, 1911. — Mars. 10, II.

Engert (Dr H.). — Teleologie und Kausalität. In-8, 50 p., Heidelberg, Winter, 1911. — Juillet, 12, II.

Ercole (D'). — Il saggio di Panlogica, ovvero l'Enciclopedia filosofica dell' hegeliano Pietro Ceretti, 2 vol., 513-640 p., Turin, Bocca, 1911.

Esslen (J.). — Der Inhalt und die Bedeutung des Begriffs der Idee in Hegels System. In-8, 67 p., Grevenmacher, 1911. — Juillet, 17, II.

Eucken (R.). — Können wir noch Christen sein? In-12, 236 p., Leipzig, Veit, 1911. — Janv. 13, I.

— Der Sinn und Wert des Lebens, 2e éd. rev. et aug. In-8, v-183 p., Leipzig, Quelle et Meyer, 1911. — Mars, 7, II.

— Le sens et la valeur de la vie, trad. sur la 3e édition par Marie-Anne Hullet et Alfred Leight, avant-propos de H. Bergson. In-16, 202 p., Paris, Alcan, 1912. — Juillet, 2, I.

Der Wahrheitsgehalt der Religion, 3e éd. In-8, 421 p., Leipzig, Veit, 1912. — Sept., 13, II.

Formichi (C.). — Açvaghosa, poeta del Buddhismo. In-8, xvi-408 p., Bari, Laterza 1911. — Juillet, 25, II.

Fuente (Hans aus der) et Jodl. — Wilhelm von Humboldts Forschungen über Aesthetik. In-8, 144 p., Giessen, Topelmann, 1912. — Sept., 17, I.

Fulci (F.-P.). — L'Etica del Positivismo. In-12, xx-320 p., Messine, Ant. Trimarchi, 1909. — Janv., 17, I.

Gentile (G.). — Bernardino Telesio, con appendice bibliografico. In-8, 150 p., Bari, Laterza, 1911. — Janv.. 16, I.

Güttler (Dr). — René Descartes : Meditationes de prima philosophia, 2e éd. In-8, xii-269 p., Munich, Beck, 1912. — Juillet, 14, II.

Haldane (E. S.). — The philosophical Works of Descartes, In-8, 452 p., Cambridge, University Press. 1911. — Janv., 15, I.

Hamilton (G. J.). — Perceptionalismus und Modalismus (trad. de l'allemand par Martin Klose), Philosophische soziologische Bücherei, t, XXVIII, Leipzig, Dr W. Klinkhardt, In-8, 115 p. — Sept., 15, I.

Hegel (G. W.). — Grundlinien der Philosophie des Rechts, nouv. éd. par Lasson, xcv-380 p., Leipzig, P. Meiner, 1911. — Juillet, 16, II.

Heidel (W. A.). — Antecedents of Greek Corpuscular Theories. Harvard Studies, vol. XXII, 1911, p. 111-172. — Mars, 13, I.

Heimsoeth (H.). — Die Methode der Erkenntniss bei Descartes und Leibniz, vol. I. In-8, 192 p., Giessen, 1912. — Mars, 11, I.

Heymans (G.). — Das künftige Jahrhundert der Psychologie, trad. du hollandais par H. Pol. In-12, 52 p., Leipzig, Barth, 1911. — Juillet, 10, II.

Huizinga (A. V. C. P.). — Authority, 270 p., Boston, Scherman and French, 1911. — Juillet, 22, II.

James (W.). — Memories and Studies, 411 p., Longmann's, Green and Co, London, 1911. — Juillet, 20, I.

Jodl (F. P.) et Fulci (F.). — L'Etica del positivismo. In-12, 320 p., Messine, Ant. Trimarchi, 1909. — Janv., 17, I.

Kant (I). — Werke, vol. I. In-8, 542 p., Berlin, Bruno Cassirer. — Juillet, 16, II.

Keller (A). — Das Wesen der Vernunft leichtfasslich dargestellt. In-8, 32 p., 1911. — Juillet, 11, II.

Kesseler (Dr K.). — Rudolf Euckens Bedeutung für das moderne Christentum. — In-8, 66 p., Bunzlau, S. Kreuschner, 1912. — Juillet, 17, II.

Kraft (V.). — Weltbegriff und Erkenntnissbegriff, In-8, 232 p., Leipzig, Barth. 1912. — Juillet, 13, I.

Küthmann (A.). — Zur Geschichte des Terminismus. In-8, 127 p., Leipzig, Quelle et Meyer, 1911. — Mars, 9. I.

Kuntze (Fr). — Die Philosophie Salomon Maïmons. In-8, xxxv-531 p., Heidelberg, C. Wenter, 1912. — Nov., 17, I.

Lombroso (C.). — Hypnotisme et spiritisme. In-8. 308 p., Paris, Flammarion. — Janv., 15, II.

Luigi (P.). — L'idealisme etico di Fichte e il socialismo contemporaneo. In-8, 368 p., Modène, Formiggini, 1911. — Sept, 20, II.

Lusakiewicz (J.). — Ueber den Satz des Widerspruchs bei Aristoteles, 1909, Cracovie. — Mars, 10, II.

Mac Dougall (William). — Body and Mind. A history and a defence of animism. In-8, 379 p., Methuen, London. — Juillet, 21, I.

Mackenzie (W.). — Alle fonti della vita. In-8, 387 p., Gênes. Formiggini, 1912. — Mai, 13, II.

Macran (S.). — Hegels Doctrine of Formal Logic. 315 p., Oxford, Clarendon Press, 1912. — Sept., 18, I.

Masci (F.). — Intellettualismo e Pragmatismo. In-8, 66 p., F. Sangiovanni, Napoli, 1911. Janv., 15, I.

Nardi (B.). — Sigieri di Brabante nella Divina Commedia. In-8, viii-72 p., chez l'auteur, Spianate (Pescia), 1912. — Sept., 19, II.

Nelson (L.). — Die Unmöglichkeit der Erkenntnisstheorie. In-8, 36 p., Göttingen, Vandenhoek el Ruprecht, 1911. — Juillet, 13, II.

Ostwald (W.). — Trad. par Philippi. Les fondements énergétiques de la science de la civilisation. In-18, xiii-147 p., Paris, Giard et Brière, 1910. — Juillet, 1, I.

— Les grands hommes. In-18 jésus, 328 p., Paris, E. Flammarion. — Sept., 17, II.

Petrescu (N.). — Glanvill und Hume. In-8, 68 p., Berlin, Schade, 1911. — Juillet, 16, II.

Petronevics (Br. — Principien der Metaphysik. In-8, xxxviii, 569 p., Heidelberg, Carl Winter, 1912. — Nov., 15, II.

Ranzoli (C.). — Il Linguaggio dei Filosofi. In-12, 251 p., Fratelli Drücker, Padova, 1911. — Janv., 15, I.

Rava (A.). — Il diritto come norma tecnica. In-8, 125 p., Cagliari. Dessi, 1911. — Mai, 14, II.

Rensi (G.). — Il genio etico ed altri saggi. In-8, 385 p., Bari, Laterza, 1912. — Mai, 14, I.

Rolfes (E.). — Die Wahrheit des Glaubens durch gründliche Beweise ins Licht gestellt. Bd In-8, v-224 p., Brühl, Martini. — Juillet, 13, II.

Santayana (G.). — The genteel tradition in american Philosophy. The University of California Chronicle, vol. 13, n° 4, p. 357-380.

Seth (A.). — English Philosophers and Schools of Philosophy. In-8. 372 p., London, Dent and sons. — Juillet, 23, I.

Schiller (F. C. S.). — Formal Logic, 423 p., Macmillan, London, 1912, — Juillet, 18, I.

Simmel (G.). — Philosophische Kultur, gesammelte Essais. In-8, 319 p., Leipzig, W. Klinkhardt. — Janv., 11, I.

— Mélanges de philosophie relativiste (trad. de l'allemand, par Mlle A. Guillain. In-8, 268 p., Paris, Alcan, 1912. — Nov., 19, I.

Sorley (W. R.). — The moral life and moral worth., 147 p. Cambridge, University press, 1911. — Janv., 14, I.

Spir (A.). — Religione, trad. italienne O. Campa. In-8, 127 p., Lanciano, 1911. — Mars, 18, I.

Spampanato (V.). — B. Telesii, de Rerum Natura. In-8, 222 p., Modene Forniggini, 1910. — Nov., 19, II.

Squillace (F.). — Die soziologischen Theorien (trad. par Eisler). In-8, 352 p. Leipzig, W. Klinkhardt. — Janv., 10, II.

Stöcker (F.). — Das Problem der Methode bei Descartes. In-8, 53 p., Bonn, Georgi, 1911.

Tilgher (A.). — Arte, Conoscenza e Realta. In-8, 132 p., Fratelli Bocca, Torino, 1911. — Janv. 15, II.

— Il diritto come prodotto dell' autocoscienza. In-12, 36 p., Roma, Direzzione del Commento, 1911. — Mai, 16, I.

Tönnies (F.). — Thomas Hobbes. In-8, xvi-249. Osterwieck, A. W. Zickfeldt, 1912. — Juil., 15, II.

Troilo (E.). — Un poeta filosofo del 500. Macello Palingenio Stellato. In-16, xv-100 p., Rome-Voghera, 1912. — Mai, 16, II.

— Bernardino Telesio. In-32, 77 p., Modène, Formiggini, 1910, Mai, 17-2.

Vecchio (G. del). — La communicabilità del Diritto e le Idee del Vico. In-8, 13 p., Vecchi et Trani, 1911. — Mars, 18, I.

Vernon-Lee et C. — Austruther-Thomson. In-8, p. 376 p., Londres, John Lane, 1912. — Nov., 19, I.

Vico (G.-B.). La Scienza Nuova, annotée par Nicolini. In-8, lxxxix-303 p., Laterza, Bari, 1911. — Mars, 17, II.

Wilm (E. Carl.). — The Philosophy of Schiller in its historical relations. In-16, viii-183 p., Boston, J. W. Luce and C°, 1912. — Juillet, 23, II.

Wissenchaftliche Beilage, Suppl. au 23e rapport annuel (1910) de la Société de philosophie à l'Université de Vienne (articles de P. Frank, A. Stöhr, W. Schmid, Korvarzik, V. Stern) Leipzig, Barth, 1911. In-8, 97 p. — Juillet, 13, II.

— Suppl. au 24e rapport annuel de la Société de philosophie de Vienne. In-8, 111 p. (articles de Reiniger, Kreibig, Schrötter, Stöhr, Ewald, Leipzig, J. A. Barth, 1912. — Sept. 13, II.

Wundt (W.). — Einführung in die Psychologie. In-8, 129 p., Voigtländer, Leipzig, 1911. — Mars, 8, II.

Ziegler (I). — Die Geistesreligion und das jüdische Religionsgesetz. In-8, xi-158 p., Berlin, Reimer, 1912. — Juillet, 14, I.

Revue des périodiques.

Anima (Articles d'Amendola, Papini). — Janv., 26, I.

Annales de philosophie chrétienne (Articles de MM. Laberthonnière, Testis, Sabatier, Fonsegrive, Leger, Archambault).

Annales de l'Institut supérieur de philosophie (Université de Lausanne). t. I, année 1912. In-8, vii-705 p., Louvain et Paris, F. Alcan (Articles de A. Mansion, Balthasar, Nève, Lemaire, Michotte et Ransy C. Jacquart). — Mai, 18, I, 20, I.

Année philosophique publiée sous la direction de F. Pillon, 17e année. (Articles de G. Rodier, G. Lechalas, V. Delbos, F. Pillon, C. Maillard. H. Bois, L. Dauriac). In-8, 290 p., Alcan, 1912. — Septembre, 21, I; 22, I.

Archiv für Geschichte der Philosophie (Articles de Bruno Jordan, Wilhelm Frankl, Emmanuel Lœw, Wolfgang Schultz, C. M. Gillepsie, Willy Moog, Willi Lewinsohn, David Neumark, Ernest Altkirch, Stanislans von Dunin-Borkowski, Emil Raff, C. A. Armstrong, H. Romundt, Leo Ehlen).

Archives de Psychologie, publiées par Flournoy (Th.) et Claparède (Ed.), t. X. In-8, 512 p., Genève, Kündig (Articles de Larguier des Bancels, Michotte et Prüm, Foucault, Ruch, Bovet, Polimanti, Von Gennep, Cramaussel, Mlle Julia Degand).

Bulletin de la Société française de philosophie, 2e année. Janvier, Août 1912 (MM. Espinas, Milhaud, B. Russell, René Berthelot, Dufumier, Lalande, Piéron, Doléris, Le Dantec, Blaringhem). — Mars, 18, I; 19, II.

Bulletin de la Bibliothèque philosophique de Florence (Amendola, Gentile, Papini). — Janv., 26, I.

Cœnobium. — (Articles de von Hügel, Rensi). — Janv., 25, II.

Critica. — (Articles de C. Gentile, Ruggiero). — Janv., 26, II.

Cultura filosofica. — (Articles de de Sarlo, Aliotta). — Janv., 24, II; 25, II.

Hibbert Journal. — (Articles de J. Balfour sur Bergson (Évolution créatrice). Conférence de Bergson à Birmingham (Articles de J. A. Thomson; Harnack, Sanday). — Juillet, 27, I.

Indépendance (L'), 1er mars-15 déc. 1911 (Articles de MM. Daniel Halévy, Vilfredo Pareto, Sorel).

Journal de Psychologie normale et pathologique, dirigé par P. Janet et G. Dumas. In-8, 572 p., Paris, Alcan. — (Articles de Lapicque, Dagnan-Bouveret, Hémard, P. Janet, René Monnet, Medeiros e Albuquerque, Abramowski, Dubois, Dromard, Ramon Tuno, Bechterew, G. Dumas). — Janv., 17, II; 18, II.

Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods, vol. vii, n° 17, vol. viii, n° 19. — (Articles de A. W. Moore, Singer, Dewey, Tawney, Mac Gilvary, Dickinson Miller, De Witt Parker, Riley, Kallen, Bawden, Santayana, Busch, Dewey, Spaulding, Costello, Chapman, Brown, Percy, Hughes, Russell, Drake, Calkins, Lovejoy, R. Cooke, J. H. Robinson, W. Riley, H. B. Alexandre, A. H. Lloyd, Marvin, Winch, Dunlop, Keyser, Hollingworth, Henderson). — Janv. 21, II,; 24, II.

Philosophical Review, t. XVIII, 1909. — (Articles de Lovejoy, A. Singer, A. de Laguna, Husik, Lovejoy, Bakerwell, Ewald, V. Delbos, Ellen Bliss Talbot, Spaulding), — Janv., 20, I à 21, II. — T. XIX. (Articles de J. A. Leighton, Frank Thilly, C. Williams; J. F. Creighton, Hibben, Mackintire Salten, A. S. Dewing, Shelton, Lindsay, Spaulding. Hocking). — Sept., 22, I; 23, I.

Przeglad Filozofizny, xiie année, 1er fasc. (Articles de M. E. Stamm, Iasinowski, Wize; 2e fasc. 1. Lewhowiez, Abramowski, Znanjecki, Gabryl; 3e fasc. Abramowski, Bornstein, Segal; 4e fasc. E. Stamm, Kozlowski). — Mai, 21, I; 23, II.

Revue néo-scolastique. — (Articles de MM. de Wulf, J. Lottin). — Mars, 20, I.

Revue de philosophie. — (Articles de MM. Diès, Duhem, Gemelli). — Mars, 19, II; 20, I.

Revue pratique d'apologétique. — (Articles de MM. Lépin, Pressoir, Loth). — Mars, 20, I.

Revue des Sciences philosophiques et théologiques. — (Articles de J. B. Frey, P. Doncœur R. M. Martin). — Mars, 20, II.

Revue Thomiste. — (Articles des R. P. Henry, Coulon, Pègues). — Mars, 20, I.

Rivista de filosofia. — (Articles de Varisco, Levi, Assagioli, Valli, Formichi. Chiapelli, Tarozzi, Vidari, Guelfi, Schiller, Pastore, Levi). — Janv., 24, II; 25, I.

Rivista de filosofia neo-scolastica. — (Articles de Gemelli, conférence de della Valle). — Janv., 25, II.

Scientia (*Rivista di Scienza*), 1911. — Fasc. I (articles de Enriques, Castelnuovo, Sollas, Fasc. II (articles de Russell, Ostwald). Fasc. III (articles de Langevin, Herz, Costantin, Pearl). Fasc. IV (articles de Fowler, de Boissoudy, Nernst, G. Milhaud. — Nov., 20, I. 30, II.

Thèses de Doctorat.

TERRALLION. — I. *La Morale de Geulincz*; — II. *L'honneur, sentiment et principe moral.* — Juillet, 29, II

Agrégation de Philosophie.

CONCOURS DE 1912.

I. Dissertations. — II. Leçons. — III. Mémoires et textes proposés pour le diplôme d'études supérieures de la philosophie; Universités de Paris, Besançon, Bordeaux, Caen, Lille, Lyon, Montpellier, Poitiers, Rennes. — Sept., 6, I, 8, II.

Nécrologie.

Dilthey (**W.**). — Mars, 1, I.
Duproix (**P.**). — Mars, 1, II.
Fouillée (**A.**). — Septembre, 1, II.
Gomperz (**T.**). — Nov., 1. I.
Liebmann (**O.**). — Mars, 1, II.
Poincaré (**H.**). — Sept., 1, I.

Variétés.

Congrès (*IIe — international d'Education morale*). — La Haye, 22-27 août 1912. — Juillet, 32, 1.
Correspondance. — Lettre de M. A. Fouillée. — Janvier, 26, I.
Correspondance. — Réponse à des critiques. Lettre de M. J. Delvolvé. — Janvier, 27, II.
Correspondance. — Lettre de M. L. Couturat. — Mars, 24, I.
Erratum. — Janvier, 28, II.
Informations. — École des Sciences de l'Éducation. Institut J.-J. Rousseau. Genève. — Mai, 23, II.
Informations. — Institut international de Sociologie. — Septembre, 23, II. Nov., 30, II.
Informations. — Monument à Stuart-Mill. — Nov., 30, II.
La philosophie dans les Universités. — Septembre, 2, II; 6, II. Nov., 2, I, 4, I.
Rectification. — Septembre, 23, II.

L'éditeur-gérant : MAX LECLERC.

Coulommiers. — Imp. PAUL BRODARD.

REVUE DE MÉTAPHYSIQUE ET DE MORALE

SUPPLÉMENT

Ce supplément ne doit pas être détaché pour la reliure.

(N° DE JANVIER 1912)

LIVRES NOUVEAUX

Études de Morale, par F. Rauh, professeur adjoint à la Sorbonne, recueillies et publiées par H. Daudin, G. Davy, H. Franck, R. Hertz, R. Hubert, J. Laporte, R. Le Senne, H. Wallon; 1 vol. in-8 de xxv-505 p. Paris, Alcan, 1911. — Plusieurs élèves de Rauh nous donnent la rédaction, partiellement revue par Rauh lui-même, de quatre cours professés à la Sorbonne et à l'Ecole normale postérieurement à la publication de l'*Expérience morale*. La reconstitution de ces leçons semble parfaite : tous ceux qui sont familiers avec la manière de Rauh reconnaîtront le style primesautier de son enseignement oral, ces juxtapositions de phrases brèves dont chacune exprime un point de vue distinct du précédent, cette discontinuité qui témoignait de la fécondité même du penseur, d'un jaillissement si riche d'idées cette haute probité de la pensée. Nous nous trouvons vraiment en présence d'un ouvrage de Rauh, ouvrage qu'il eût sans doute poli et remanié s'il lui avait été donné de le publier lui-même, qui eût littérairement peut-être gagné à cette revision, mais qui, sous une forme plus surveillée, ne nous ferait probablement pas mieux connaître la pensée de l'auteur. Pour tous les amis de Rauh c'est un devoir de remercier et de féliciter ceux qui ont pieusement sauvé ces pages de l'oubli.

Il ne peut être question d'exposer ici tout un ensemble de vues qui ont été d'ailleurs maintes fois exprimées par Rauh, d'abord dans son *Expérience morale*, puis dans divers articles publiés ici même et dans nombre de discussions de la *Société de Philosophie* (Cf. surtout *Bulletin* de janvier 1904, de mai 1906 et de mai 1908). Bornons-nous à indiquer sommairement le contenu du nouveau volume auquel la Revue compte d'ailleurs consacrer une étude critique.

Une leçon d'ouverture professée à la Sorbonne en 1904 sert d'avant-propos. Rauh s'efforce de définir le rôle actuel de la philosophie et ce rôle apparaît surtout négatif : « C'est à la philosophie de démolir les catégories philosophiques, partout où l'on s'en sert pour remplacer l'idée expérimentale;... le philosophe doit se poster à l'entrée de chaque science, pour libérer l'idée scientifique en chassant les notions *a priori*. Quant au rôle positif de la philosophie, il se borne tout au plus à déterminer, moyennant réserves, quelques « harmonies » fondamentales (par exemple, entre les diverses sortes de certitudes, entre le bonheur et l'activité), dans la mesure où, dès maintenant, par delà le détail de la technique expérimentale, il est possible de les entrevoir » (p. 3). Programme, on le voit, à la fois modeste et vague d'un philosophe en défiance perpétuelle à l'égard de la philosophie. Il dira de même plus loin (p. 261) : « Mais pourquoi donc alors, moi philosophe, traiter de ces questions où la philosophie n'a rien à faire ? C'est que les philosophes seuls, peut-être, sont capables de ne point philosopher en ces matières. »

Le premier des cours publiés est une *Critique des théories morales*. C'est à notre sens la meilleure partie de l'ouvrage. Les remarques profondes sur tous les grands systèmes de morale y abondent. Certains examens de doctrines sont à peine esquissés, d'autres sont plus minutieux, mais toutes ces critiques ont une force de destruction singulière; les édifices péniblement élevés, auxquels l'habileté de l'architecte avait donné une apparence de solidité éternelle, se disloquent : il apparaît que le rôle des systèmes, selon le mot d'Anatole France, est de « jeter les

sophismes comme un ciment dans l'intervalle des vérités. » Pour signaler spéciament quelques pages suggestives, indiquons celles où Descartes et Leibnitz sont loués d'avoir évité les artifices dialectiques chers à Kant et à Fichte (p. 10-11), les digressions sur les conflits de l'hygiène sociale et de la pitié (p. 42 et suiv.), l'exposé et la très pénétrante critique du matérialisme historique (p. 64-83), d'originales objections à l'individualisme de Nietzsche, penseur encore trop systématique, auquel Rauh reproche « sa superstitution du concret », et dont il se détourne pour revenir à ce qu'il appelle un kantisme modernisé : « Il faut maintenir, en le rendant plastique, le formalisme de Kant. Le formalisme seul nous permettra d'éviter tous les mysticismes transcendants, tout ce que Nietsche appelle *Schwärmerei* : que la voix de Jéhovah éclate dans les nues, c'est encore la conscience humaine qui juge cette voix; c'est l'idée qui prononce sur la réalité, l'invisible sur le visible. Tel est bien le sens de l'*a priori* rationaliste. Seulement cette certitude formelle n'est pas pour nous, comme pour Kant, une certitude figée : elle est mobile, elle se fixe ici ou là. L'individualisme, pas plus que la doctrine contraire, ne nous révèle une fois pour toutes ce que l'épreuve de la conscience nous apprendra » (p. 116). Impossible de ne pas signaler encore tous les passages relatifs à Kant (surtout p. 19-25), entre autres celui où Rauh limite l'importance souvent exagérée de la théorie de l'intention dans la morale kantienne (p. 118). Ce cours se termine par de belles pages où Rauh oppose sa conception à celle des sociologues : « La conscience collective n'est pas, pour l'honnête homme qui cherche sa croyance, le seul objet d'étude : nous y ajoutons les consciences individuelles qualifiées. Voilà la différence des méthodes; et voici celle des résultats. Tandis que les sociologues déterminent le contenu de la croyance par une courbe objective qui s'impose à l'individu, nous laissons, au contraire, la voie ouverte à l'invention morale, à l'idée » (p. 131).

Le cours sur *la Patrie* est un essai d'application de cette méthode. C'est une chasse infatigable aux mille sophismes qui se dissimulent dans les doctrines nationalistes et internationalistes, nationalistes surtout. L'enquête est considérable, les références au bas des pages se multiplient et chacun sait cependant que Rauh n'avait aucun goût pour l'étalage de l'érudition. Mais il est bien obligé ici de faire œuvre d'historien, de suivre le développement des sentiments et des croyances, d'étudier par exemple les rapports du sentiment religieux et du sentiment national en France pendant toute l'époque moderne, et l'on est surpris de ce qu'il glane dans la *Satire Ménippée*, chez Bodin, Charron, Guy Patin, Naudé, Saint-Évremond, aussi bien que chez les plus récents théoriciens nationalistes ou catholiques.

Moins ample et peut-être moins convaincante nous apparaît l'autre application de la méthode, le cours sur la *Justice*. Cependant il est précieux pour nous de considérer cette seconde enquête, car elle ne peut être tentée dans les mêmes conditions que la précédente. Très justement l'auteur de l'excellente préface qu'on a jointe à ce volume en fait la remarque. Il y a tels sentiments ou croyances morales qui se sont totalement exprimés dans les polémiques, par le journal, par la conférence, par le livre. D'autres ne sont que partiellement exprimés : ils se manifestent par des institutions naissantes, par des actes plus ou moins isolés. Il faut alors interroger les faits plus que les livres. L'enquête devient ici presque illimitée et rendue singulièrement ardue par le silence des spécialistes. Qu'un tel essai d'enquête comportât inévitablement des lacunes et dût laisser l'impression de quelque confusion, de quelque incohérence, Rauh le savait mieux que tout lecteur tenté de formuler cette critique. Il est certain que les faits recueillis ne tracent pas toujours une courbe bien nette ; la décision de la conscience qui cherche à utiliser cette information fragmentaire apparaît alors passablement arbitraire, mais de ce qu'une technique est difficilement applicable, actuellement, à certains cas, faut-il conclure qu'elle est à rejeter?

Une quatrième partie enfin est consacrée à des *questions de philosophie morale*. Rauh essaie d'étudier les rapports de la morale avec la science, avec d'autres formes d'activité pratique, avec l'esthétique. C'est peut-être la partie la moins achevée de ce volume. On y trouve encore de fort belles pages, par exemple sur une certaine forme de survie, sur la question du progrès, sur la nécessité de se placer dans le présent pour déterminer ses croyances. Mais la forme est parfois pénible, certaines distinctions malaisées à bien comprendre (par exemple celle de la réalité morale considérée du point de vue du temps abstrait et cette même réalité considérée du point de vue de la durée concrète). Ces légères imperfections, inévitables dans une publication posthume, ne sauraient ni diminuer notre admiration pour cette dernière œuvre si forte

de Rauh, ni notre gratitude pour les éditeurs.

Le Mythe Vertuiste et la Littérature Immorale, par VILFREDO PARETO. 1 vol. in-16 de 186 p., Paris, Rivière, 1911. — Voici, semble-t-il, comment on peut résumer ce livre passionné et confus. Nous vivons, suivant Pareto, à une époque étrange. D'une part, discrédit de toutes les notions morales fondamentales; dissolution du mariage, affaiblissement du sentiment patriotique, destruction de tous les rapports de subordination qui devraient exister dans la famille, dans l'armée, dans l'atelier. D'autre part, et sur un seul point, rigorisme croissant, à la fois intolérable et dépourvu d'efficacité : Ceux que M. Pareto appelle les *dominicains de la vertu*, ou les *vertuistes*, visent à armer l'État de pouvoirs inquisitoriaux pour la répression de la littérature immorale, pour l'interdiction des publications obscènes et des reproductions du nu. Cette tyrannie est inadmissible, déclare, pour commencer, M. Pareto, économiste libéral. Les seules interventions permises de l'État central sont celles qui ont pour but « de maintenir la paix parmi ses ressortissants, d'empêcher les voies de fait, et même les simples troubles »; il n'a pas le droit de s'occuper « de la nature des écrits », « d'établir une doctrine orthodoxe». Et M. Pareto, pour embarrasser les vertuistes, dresse, avec un plaisir trop évident, le catalogue des passages obscènes qui se rencontrent chez les plus grands classiques des temps anciens et modernes : faudra-t-il en interdire la lecture? Cette tyrannie, déclare M. Pareto en finissant, est condamnée à demeurer impuissante : on ne saurait isoler, parmi tous les actes qui intéressent la morale publique, ceux qui concernent les manifestations de l'instinct sexuel, pour en faire l'objet d'une législation spéciale. Pour régénérer un peuple, une race, il faut une conception morale d'ensemble, un « mythe » social, philosophique, religieux, pour reprendre l'expression de M. Sorel. « Calvin et ses disciples étaient des vertuistes de la plus belle eau, et des persécuteurs qui ne le cédaient en rien aux pires inquisiteurs catholiques. S'ils n'avaient été que cela, ils seraient ridicules et méprisables; mais ils sont grands et admirables, parce qu'ils étaient animés de sentiments actifs, profonds, et par là utiles à leur cité. Grâce à ces sentiments, le minuscule territoire de Genève occupe une place importante dans l'histoire, et la mémoire de ce petit peuple a traversé et traversera encore de longs siècles... Il est absurde de croire qu'un peuple qui emprunterait seulement le vertuisme au calvinisme, sans lui prendre aussi l'âpre profondeur des sentiments, deviendrait par cela seul grand et célèbre. Il ne serait que ridicule » (p. 179-180).

L'ouvrage embarrasse par son incohérence. L'auteur est un libéral réactionnaire, dont on ne sait pas au juste ce qui l'indigne le plus dans la société moderne. Est-ce l'abus croissant de la réglementation? Est-ce l'insubordination croissante des individus? Il faudrait cependant choisir. L'incohérence a des sources plus profondes encore. M. Pareto essaie visiblement de rajeunir ses vieux préjugés d'économiste orthodoxe par une infusion de théories beaucoup plus nouvelles. Or il paraît impossible de marier sans violence les idées de M. Yves Guyot avec celles de M. Georges Sorel.

Positivisme et Catholicisme, *à propos de « L'Action française »*, par L. LABERTHONNIÈRE. 1 vol. in-16 de 430 p., Paris, Bloud, 1911. — Cette vigoureuse polémique contre *L'Action française* et contre ses alliés proprement catholiques est une protestation qui fait honneur au catholicisme français. Le « positivisme » auquel s'attaque M. Laberthonnière n'a toutefois que des rapports assez lointains avec la doctrine de Comte. Ce n'est pas la réfutation d'une grande philosophie qu'il entreprend dans ces pages, c'est une mise au point nécessaire touchant les théoriciens du parti royaliste. L'auteur montre nettement quelle est la position actuelle des maîtres de *L'Action française* vis-à-vis du catholicisme. Les précisions qu'il donne intéresseront tous ceux qui, sans avoir suivi ces divagations dans le détail, se fiant à une réputation qu'aucune voix autorisée n'avait jusqu'ici démentie, considéraient Ch. Maurras et ses disciples comme d'éloquents protagonistes de la restauration romaine en France, *approuvés*, sinon même encouragés par les hautes puissances de l'Église. Dans ces théories politico-sociales, M. Laberthonnière met à nu les extravagances d'un aristocratisme nietzschéen, et fait voir jusqu'où peuvent aller les rêveries d'un dilettantisme franchement païen. D'esprit religieux nulle trace, de morale pas un souffle. C'est la négation de toute foi, l'insulte à tout idéal moral, affirmées et prodiguées à l'appui de la doctrine monarchiste. C'est un fait remarquable et aussi un symptôme attristant que l'irréligion aussi cyniquement affichée n'ait rencontré qu'indulgence dans les milieux catholiques de notre pays. M. Laberthonnière a le courage de dénoncer cette alliance équivoque. Il faut l'en féliciter,

car il n'est pas certain que beaucoup le suivront. Inutile de dire que l'école de M. Maurras n'a que du mépris pour l'humanitarisme, les tendances démocratiques fondées sur des conceptions de morale indépendante. Mais il est à noter qu'elle manifeste une aversion passionnée pour « le Christ intérieur des gens de la Réforme ». Le protestantisme français, si déchu qu'on l'imagine de son influence, soulève donc encore des haines : la répugnance particulière qu'il inspire à *L'Action française* est-elle faite pour diminuer son prestige ?

L'État et ses Agents (*Étude sur le « Syndicalisme administratif »*), par Pierre Harmignie. 1 vol. in-8 de LI-412 p., Louvain, Institut supér. de philosophie; Bruxelles, Alb. Dewit; Paris, Alcan, 1911. — Ce livre, bien renseigné quant à la littérature, et précédé d'une abondante bibliographie, étudie d'assez près le syndicalisme administratif, ses rapports avec le mouvement ouvrier, la résistance des juristes, et du gouvernement. Il expose, en mêlant d'ailleurs un peu des tendances extrêmement variées, l'idéal syndicaliste. La faiblesse de l'ouvrage éclate lorsqu'il s'agit de critiquer. Les fonctionnaires syndicalistes y apparaissent surtout comme des révolutionnaires antipatriotes, incapables de maîtriser leurs prétentions exagérées, criant très fort contre le favoritisme individuel, mais toujours avides, collectivement, de mettre le budget au pillage. Le syndicalisme, même mitigé, serait la ruine de l'État. Le mal vient d'ailleurs de ce que l'État s'est occupé de mille choses qui ne le regardaient pas. Le retour de ces services à l'industrie privée, et la moralisation par le Christ, voilà les remèdes proposés.

L'Oreille, Organe d'Orientation dans le Temps et dans l'Espace (avec 45 figures dans le texte, 3 planches hors texte et un portrait de P. Flourens, par Cyon (Elie de). 1 vol. in-8, de XIV-298 p., Paris, F. Alcan, 1911. — Après avoir rappelé les travaux de Flourens et un long exposé de l'historique de cette question à l'étude de laquelle ses propres travaux ont apporté une très importante contribution, M. de Cyon critique la théorie de Golz et de Mach qui attribue aux mouvements et aux variations de pressions de l'endolymphe dans les canaux semi-circulaires membraneux, le rôle que l'expérimentation et la clinique ont montré que ces organes jouent dans le sens de la direction; puis il expose sa propre théorie qui attribue aux canaux semi-circulaires des fonctions suivantes :

1° Le système des canaux semi-circulaires est essentiellement un organe d'orientation dans les trois plans de l'espace ; il a pour fonction exclusive le choix des directions de l'espace dans lesquelles doivent s'accomplir les mouvements, et la coordination des centres nerveux qui règlent ces mouvements (p. 120-121).

2° Les canaux semi-circulaires forment l'organe périphérique du sens de l'espace ; les excitations des terminaisons nerveuses dans les ampoules de ces canaux provoquent des sensations qui nous permettent l'orientation dans les trois directions de l'espace ; la sensation de chaque canal correspond à l'une des directions cardinales de l'espace. A l'aide de ces sensations de direction, il se forme dans notre cerveau la représentation d'un espace idéal à trois dimensions, sur lequel nous projetons toutes les perceptions de nos autres sens relatives à la distribution des objets qui nous entourent, ainsi qu'à la position de notre propre corps dans l'espace (p. 83). Les impressions fournies par les canaux semi-circulaires sont transmis aux centres nerveux par le nerf vestibulaire qui est *le nerf de l'espace*.

3° Le labyrinthe de l'oreille joue un rôle très important dans l'innervation motrice. Grâce aux excitations reçues par le nerf vestibulaire, l'organe central du sens de l'espace règle la distribution, la durée et l'intensité des forces d'innervation qui doivent recevoir les muscles des globes oculaires et du reste du corps pendant une orientation dans les trois directions principales de l'espace.

Un grand nombre d'observations ont été rassemblées, et beaucoup d'expériences instituées par M. de Cyon pour vérifier ces conceptions. C'est ainsi que viennent à l'appui de sa théorie le fait que les animaux qui n'ont que deux paires de canaux semi-circulaires ne reçoivent que les sensations provenant de deux directions et ne peuvent s'orienter que dans celles-ci (c'est le cas de la lamproie, *petromyzon fluvialis*) et que les animaux qui n'en possèdent qu'une seule n'éprouvent qu'une sensation de direction et ne peuvent se mouvoir et s'orienter que dans une direction, c'est le cas des souris dansantes japonaises, chez qui une malformation congénitale et héréditaire a atrophié deux des trois canaux que possèdent les souris normales.

Quant à l'orientation à distance telle qu'elle exerce chez le pigeon voyageur, l'appareil des canaux semi-circulaires n'y jouerait, suivant M. de Cyon qui a institué à ce sujet d'intéressantes expériences, qu'un rôle banal. L'orientation à

distance, suivant lui, se fait principalement à l'aide du sens de la vue et d'un sens du flair qui a son siège dans la muqueuse du nez à la pointe du sinus frontal, sens qui peut être indépendant de l'odorat et dont l'activité est probablement excitée surtout par les qualités des vents, leur direction, leur intensité, leur température, etc.

Enfin un dernier point particulièrement intéressant dans la théorie de M. de Cyon, est relatif aux rapports du labyrinthe avec la notion de nombre et de temps. « La notion de temps se forme grâce à des associations qui ont lieu dans les centres cérébraux où se rencontrent les perceptions des sensations de directions des canaux semi-circulaires avec les sensations sonores de l'organe de Corti. C'est à ces dernières sensations, se rapportant à des sons de hauteurs différentes, que nous devons la connaissance du nombre et du temps » (p. 185-186).

Telles sont les idées principales exposées dans ce livre des plus intéressants, et qui vaut par le nombre et la valeur des expériences qui l'illustrent autant que par l'originalité des conceptions théoriques du savant éminent qu'est M. de Cyon.

Contribution à l'Étude de quelques Facultés Cérébrales méconnues, par le Dr Wol. de Sermyn. 1 vol. in-8 de 612 p. Lausanne, Payot, et Paris, Alcan, 1911. — Des faits mal observés, accueillis sans contrôle, et des théories banales, prétentieuses et insignifiantes édifiées sur ces faits : voilà de quoi est fait le livre de M. de Sermyn. Après avoir rapporté quelques cas de morts prédites, de double vue, des phénomènes banaux d'hypnotisme dont il ne se donne même pas la peine de faire la critique, M. de Sermyn développe, sans ordre ni suite aucune, des aperçus fantaisistes sur les questions les plus diverses, formation du monde, origine de la vie, conscience et inconscience, psychologie, neurologie, morale, religion, etc. A cet ensemble il donne ambitieusement le nom de philosophie scientifique, alors que, s'il paraît qu'il ait une connaissance assez étendue de diverses questions scientifiques, M. de Sermyn a témoigné dans son livre d'une absence complète de ce qui constitue le propre de la science, la méthode, et qu'il a laissé passer, sans même les apercevoir, les problèmes que le propre de la philosophie consiste à poser et à examiner.

L'Interprétation Économique de l'Histoire, par Edwin R. A. Seligman, traduit par Henry-Emile Barrault, préface de Georges Sorel. 1 vol. in-16 de xl-176 p., Paris, Rivière, 1911. — Le petit ouvrage de M. Seligman répondait sans doute à un besoin réel, en Amérique, au moment où il parut. Mais nous craignons que la traduction française de M. Barrault vienne un peu tard. Le public éclairé n'a plus besoin de se voir enseigner que le « matérialisme historique », interprétation économique de l'histoire, ne constitue pas un « matérialisme » au sens philosophique ou ontologique du mot. Le chapitre I, sur « les débuts de la philosophie de l'histoire » est sommaire au point d'être inutile. Les origines philosophiques (hégeliennes et autres) de la théorie sont bien racontées : mais d'autres les ont aussi bien racontées. Le chapitre V met face à face les passages contradictoires qui, chez Marx et chez Engels, interprètent la théorie d'une manière plus ou moins modérée. Le chapitre VI constitue un catalogue, utile à consulter, des « applications récentes de la théorie » (Morgan, Kovalevsky, Grosse, Hildebrand, Cunow, Pikler, Nieboer, Cicotti, Francotti, Pöhlmann, etc., etc...) — La deuxième partie est critique. M. Seligman élimine les objections tirées du libre-arbitre : elles portent contre toute philosophie de l'histoire. Il veut qu'on opère une disjonction entre le « matérialisme historique » et le « socialisme scientifique » : si Marx est l'inventeur à la fois de l'un et de l'autre, cela ne veut pas dire que les deux inventions n'en fassent qu'une. Il pense, sans nier l'influence exercée par les forces morales, que « le système particulier de l'éthique ou code de moralité a été très largement, à toute période donnée, un produit de la vie sociale et en particulier de la vie économique ». Il proteste contre le discrédit que certaines exagérations théoriques ont pu contribuer à jeter sur une doctrine « qui, dans une forme épurée, contient une part si large de vérité, et qui a tant fait pour le progrès de la science » (p. 151). Tout cela est fort raisonnable.

M. G. Sorel s'abstient prudemment de porter une appréciation sur le livre dont il écrit la préface. Signalons, dans son intéressant et sinueux essai, les critiques adressées à la philosophie marxiste de l'histoire, perpétuellement faussée par les préoccupations pratiques du propagandiste révolutionnaire. Signalons l'utile rectification d'un faux sens généralement commis à propos d'une phrase de Marx (*das Kapital*, Buch I, p. 142-3), parce qu'on l'isole de son contexte. Nous doutons en revanche que les phrases citées pages xv-xvi, doivent être vraiment, comme le veut M. Sorel, interprétées comme des conseils de prudence impli-

citement donnés par Karl Marx aux révolutionnaires de son temps. Il est très exact de dire que, suivant Marx, le jour de la révolution communiste n'est pas encore venu; il n'est pas moins vrai, qu'en attendant, et pour hâter ce jour, Marx conseille aux communistes de prendre une part active à tous les mouvements révolutionnaires, même inspirés par un faux idéal socialiste, même bourgeois. Nous craignons aussi que la définition du matérialisme historique proposée par M. G. Sorel soit bien tempérée et bien neutre. « Ne jamais raisonner sur le droit, les institutions politiques, les idéologies de l'art, de la religion ou de la philosophie, sans se représenter, dans toute sa réalité, la vie économique du peuple considéré, avec la division historique en classes, avec le développement des procédés techniques, et avec les conditions naturelles de la productivité » (p. XXXVII) : cela suffit-il pour appliquer la méthode marxiste? Ou bien, entre la « vie économique » et l'ensemble des institutions, il y a rapport de cause à effet; ou bien ce n'est plus la peine de parler de « philosophie économique de l'histoire » : le « matérialisme historique » issu de l' « historisme » économique, s'absorbe de nouveau dans l' « historisme » pur et simple.

Émile Durkheim. Choix de textes avec étude du système sociologique, par GEORGES DAVY, agrégé de philosophie. 1 vol. illustré de 220 p., Paris, Louis Michaud, s. d. — L'intérêt de plus en plus grand que le public scientifique manifeste à l'école sociologique française, les discussions que son activité suscite, et aussi les malentendus courants notamment en ce qui concerne le rapport de la sociologie à la philosophie et à la morale, rendent ce petit livre particulièrement utile et opportun. On y trouvera, avec une étude d'ensemble dense, complète et fort intelligente sur l'œuvre de M. Durkheim, un choix excellent de textes rangés sous les cinq rubriques : *la méthode sociologique, sociologie juridique et morale, sociologie religieuse, théorie sociologique de la connaissance, conséquences pratiques de la sociologie* (des remèdes au progrès du suicide — quelques remarques sur les groupements professionnels) : les grandes directions de la pensée de M. Durkheim sont mises en relief, ainsi que les principales applications concrètes, soit à des problèmes scientifiques particuliers, tels que la division du travail, le crime et la peine, le suicide, la prohibition de l'inceste, soit à des questions pratiques spéciales : la fécondité des idées dominantes en apparaît d'autant plus nettement. M. Davy a eu la bonne idée de joindre, aux extraits des grands ouvrages de son auteur, des pages très suggestives empruntées à l'*Année Sociologique*, au *Bulletin de la Société de Philosophie*, et l'important article publié dans la *Revue de Métaphysique* de 1909 sur le problème de la connaissance : il est parvenu, dans ce livre qui vient bien à son heure, à donner une image réduite, mais fidèle, d'une pensée aussi forte et aussi solide.

L'Humanisme au XVe siècle italien. *Conférence prononcée à l'Université nouvelle de Bruxelles*, le 9 janvier 1911, par PAUL VUILLIAUD. 1 brochure de 31 p. in-18, Paris, Figuiere, 1911. — On trouvera dans cette conférence des indications intéressantes, malheureusement trop sommaires, sur la pensée des humanistes au XVe siècle et surtout sur les caractères du platonisme de Pléthon et de Ficin. M. Vuilliaud, en désaccord sur ces points avec beaucoup d'historiens, estime d'une part que les humanistes ont nettement su distinguer le platonisme original de la philosophie alexandrine et ont tenté de le retrouver dans sa pureté, de l'autre que leur pensée reste essentiellement chrétienne. Ce sont là des affirmations qui demanderaient d'amples développements.

La Poétique de Schiller, *essai d'esthétique littéraire*, par VICTOR BASCH. 1 vol. in-8 de XXIV-352 p., Paris, F. Alcan, 1911. — M. Basch qui a longuement étudié l'esthétique de Kant, ne pouvait négliger celle de Schiller. Car ce poète « qui seul, parmi les grands disciples de Kant, non seulement a compris profondément le système du philosophe, mais a su le compléter et le développer comme il devait l'être logiquement, doit être considéré comme un esthéticien de métier ». Les résultats de ses recherches sont trop peu connus en France; il contiennent pourtant un fonds de solides vérités. Il faudra les rapprocher des idées de Gœthe et de Humboldt, le jour où l'on instituera une comparaison — qui nous manque — entre les doctrines du classicisme allemand et celles du classicisme français.

Toutefois M. Basch ne s'est pas encore occupé du *Kallias* ni des *Lettres sur l'Éducation Esthétique*. Il n'examine que la Poétique de Schiller, d'après le *Traité sur la Poésie Naïve et Sentimentale*. C'est de ce traité que dérivent toutes les tentatives faites pour définir la poésie romantique par opposition à la poésie classique; sans lui « nous n'aurions pas eu les opuscules critiques de Frédéric Schlegel; bien plus, nous n'aurions pas eu l'*Esthétique* de Hegel ». A restreindre son sujet,

M. Basch a gagné d'en pouvoir scruter les moindres détails. Après un examen des sources (Mendelssohn, Lessing, Winckelmann, Herder et Gœthe, p. 1-55) il détermine d'après Schiller le concept du Naïf et celui du Sentimental (55-104) et leur application aux divers genres, poésie lyrique, épopée, drame, tragédie (105-157). Une discussion sur la méthode prépare une critique approfondie (p. 195-316); en séparant cette critique de l'exposé, auquel il lui faut bien se reporter sans cesse, M. Basch s'oblige à maintes répétitions, par où son livre est alourdi. La dernière partie montre l'influence exercée par la Poétique de Schiller.

Un résumé trop bref déformerait la théorie et la critique : ne retenons que l'objection fondamentale. La méthode de Schiller n'est ni psychologique, ni dialectique, ni surtout historique; elle est déductive, ou plutôt *impérative*. Pour Schiller, le Beau est une Idée de la Raison — non pas un concept d'expérience, mais une norme déduite de l'idée pure de l'humanité parfaite. Selon la formule de Haym, Schiller déduit l'essence de la poésie de la nature de l'homme à l'aide de concepts empruntés à la philosophie kantienne, et cette essence de la poésie, il l'identifie avec son propre idéal poétique auquel il subordonne les différences historiques comme types logiquement nécessaires. A cette méthode, on conçoit que M. Basch en préfère une toute contraire, dont Herder a donné l'exemple, — une méthode « psychologique, historique, comparative, classificatrice et génétique ». — Mais ne pourrait-on soutenir que dans le traité de Schiller l'apparence démonstrative dissimule une intuition, une expérience, nous dirions presque : une expérimentation idéale ? Schiller, en lui-même, essaie tour à tour les différentes attitudes mentales dont il est capable soit comme producteur, soit comme admirateur de poésie; il vérifie jusqu'à quel point elles sont incompatibles, et par quelles démarches l'esprit peut passer de l'une à l'autre. Assurément une âme individuelle, même celle d'un homme de génie, ne peut de la sorte épuiser toutes les possibilités esthétiques. Mais nous croyons à la nécessité d'une telle recherche subjective; sans elle, l'enquête objective ne donnerait que des résultats confus.

Hegel. Choix de textes et étude du système philosophique, par Paul Archambault. 1 vol. illustré de 222 p., Paris, Louis Michaud, s. d. — M. Archambault, tout en ayant pleinement conscience des difficultés de sa tâche, n'a pas reculé devant elle et on peut dire qu'il a tiré un très bon parti de la place restreinte dont il disposait : les sujets traités dans les textes choisis par lui sont des plus importants, et son introduction, où il s'est servi de deux guides excellents (Herr et Noël), est, malgré sa trop grande brièveté (37 pages) aussi exacte qu'elle pouvait l'être et solide (remarquons pourtant qu'il y range (p. 13) dans le centre hégélien K. Michelet qui fut incontestablement de la gauche; et que dans sa bibliographie il oublie l'ouvrage fondamental sur Hegel, celui de Kuno Fischer). Le plus grave reproche qu'on pourrait faire à M. Archambault est d'avoir emprunté ses extraits à la traduction Véra que tout le monde est d'accord pour trouver insuffisante. Peut-être aussi le choix des textes eût-il pu être fait selon un autre principe. M. Archambault remarque avec raison (p. 11) que les *Vorlesungen* de Hegel ne peuvent être utilisées avec la même confiance que les œuvres publiées par lui; mais elles se prêtent mieux à une première lecture et surtout les pages relativement simples et exotériques y sont moins rares que dans la *Logique* et la *Philosophie de la Nature* : or tandis que celles-ci ont fourni à M. Archambault plus des trois quarts du volume, la *Philosophie du Droit* et la *Philosophie de l'Histoire* qui étaient considérées par les éditeurs des *Œuvres* comme particulièrement propres à introduire le lecteur novice dans la pensée de Hegel, n'y sont point représentées. Mais si l'on songe que, par la densité et la cohésion rigoureuse de ses développements, Hegel se prête mal à être découpé en morceaux choisis, on estimera que M. Archambault s'est heureusement acquitté d'une tâche délicate dans ce petit livre qui rendra des services.

Schopenhauer, par Th. Ruyssen. 1 vol. in-8 de xii-396 p., Paris, Alcan, 1911. — Depuis l'année 1874, où M. Ribot publia sa *Philosophie de Schopenhauer*, maints documents ont paru, qu'il n'avait pu consulter; les fragments de manuscrits choisis et édités par Grisebach ne remplissent pas moins de quatre volumes. Si ces notes ne changent rien aux grandes lignes du système, du moins en éclairent-elles un peu la rapide formation. D'ailleurs le livre de Ribot, si exact, si clair, si vivant, a le défaut d'être un peu bref; tandis que celui de Bossert subordonne l'exposé des doctrines à la biographie. Le temps était venu d'une étude complète, analytique et critique; M. Ruyssen y a mis tout son soin. A qui n'aurait pas lu les textes, il ne prétend point révéler les dons de verve caustique, d'éloquence et de poésie

qui font de Schopenhauer un des meilleurs prosateurs allemands. Délibérément il néglige « l'écrivain et l'essayiste » pour s'attacher au philosophe, et passe rapidement sur les paradoxes, pour insister comme il convient sur toute sérieuse difficulté. Même dans les deux longs chapitres sur la *Vie* et le *Caractère*, point de curiosités anecdotiques, rien qui ne nous prépare à mieux comprendre la genèse d'une pensée. Le chapitre sur les *Sources* fait avec raison leur part aux influences romantiques, avant même de mentionner celles des sciences naturelles et des religions. Celle de Kant nous est longuement exposée, comme déterminant, avec celle de Platon, la position même du *Problème philosophique*. Nous la retrouvons d'ailleurs au chapitre de la *Représentation* : « Schopenhauer a supprimé radicalement la distinction kantienne de l'entendement et de la sensibilité »; jamais on n'avait mieux montré combien ce seul changement entraîne de conséquences. Au sujet de la *Volonté*, il n'y avait qu'à rassembler les déclarations de Schopenhauer; l'interprétation était plus délicate, en ce qui concerne *l'Objectivation de la Volonté*, la hiérarchie des Idées, la connaissance qui les atteint, et cette affirmation que l'homme individuel « peut être considéré, en un certain sens, comme sa propre idée »; quant aux difficultés que signale Ribot — après Hartmann, Kuno Fischer et d'autres — dans la conception des rapports entre l'intellect et le cerveau, — M. Ruyssen a bien vu qu'elles tiennent toutes au langage, et qu'un commentaire idéaliste n'en laisse rien subsister. Le *Pessimisme* de Schiller et sa *Théorie de l'Art* acheminent à sa *Morale*. « Aucun historien, à notre connaissance, n'a remarqué qu'il n'y a pas dans ce système moins de trois morales, dont chacune est fortement liée avec la métaphysique dont elle procède et, cependant, ne s'accorde qu'imparfaitement avec les deux autres... une morale de la justice, une autre de la pitié, une troisième de l'abnégation » (cela sans compter la morale toute empirique, de simple prudence, que Schopenhauer a vécue et que résument les *Aphorismes*). Trois morales?... est-ce bien l'expression juste, pour désigner trois doctrines nettement hiérarchisées? On peut les exposer séparément, et la dernière ne fonde pas les deux autres; mais comme elle tient plus fortement, plus profondément, à la métaphysique, elle les achève en les absorbant.

Entre l'Introduction et la Conclusion de l'ouvrage, nous croyons sentir une différence, non de pensée, mais de ton. Quand M. Ruyssen souligne d'abord l'irréductible originalité du volontarisme Schopenhauerien, peu s'en faut que celui-ci ne semble ouvrir, après la longue tradition intellectualiste, une ère nouvelle de la philosophie. Mais en fin de compte, il apparaît que cette métaphysique intuitive, qui « se dérobe admirablement à la discussion », reste bien intellectualiste encore (en comparaison du pragmatisme), et de plus bien statique (car elle n'admet pas une évolution de la Volonté). On trouverait un plus réel volontarisme chez Renouvier, Boutroux et Hamelin. Maints passages du livre nous ramènent, parfois, par ressemblance, plus souvent par contraste — de Schopenhauer à Bergson. Il serait temps qu'on essayât de confronter ces deux doctrines; mais ce n'en était pas le lieu dans un ouvrage d'histoire.

Philosophes et Penseurs. Buchez (1766-1895), par G. Castella. 1 vol. in-16 de 64 p., Paris, Bloud, 1911. — Sachons gré à M. Castella d'avoir porté son attention sur un penseur dont le rôle a été important, dans l'histoire des idées politiques et sociales au XIXe siècle. Mais le livre satisfait mal la curiosité du lecteur. C'est une analyse de la métaphysique buchezienne empruntée, à peu d'exceptions près tout entière, à l'*Introduction à la Science de l'Histoire*, de 1833 : or cette métaphysique, cette philosophie du progrès, offre extrêmement peu d'intérêt. Quant à l'essai de conciliation entre « l'Évangile » et « les principes révolutionnaires des Jacobins de 1793 », M. Castella en dit quelques mots dans sa préface, et dans sa préface seulement. C'était pourtant le point capital. Il fallait montrer comment Buchez, du saint-simonisme orthodoxe, antichrétien et aristocratique, passa tout à la fois au spiritualisme catholique et à une sorte de socialisme démocratique; comment s'exprimait ainsi en lui le double mouvement d'idées qui conduisait tout à la fois l'esprit public français vers la révolution sociale de 1848 et vers la restauration catholique de 1850. Mais en vérité M. Castella laisse trop clairement apercevoir son ignorance du milieu intellectuel où s'est développée la philosophie buchezienne, lorsqu'il fait gloire à Buchez d'avoir « trouvé, avant Auguste Comte, plusieurs idées que l'on attribue couramment au penseur positiviste » (p. 63); ces idées, c'est Buchez qui les emprunte en réalité à Auguste Comte, disciple lui-même de Saint-Simon.

La Sociologie de Proudhon, par C. Bouglé. 1 vol. in-18 de XVIII-333 p., Paris, A. Colin, 1911. — Dans le mémoire

sur la Propriété qui fonda sa gloire, Proudhon, en 1840, s'appuie entre autres arguments, pour critiquer la propriété, sur ce qu'il appelle la théorie de la « force collective ». Cent ouvriers, se divisant en escouades pour accomplir une besogne, y mettent un jour : combien plus de cent jours, y mettrait un seul ouvrier chargé de toutes ces besognes à la fois! Donc, lorsque le capitaliste, le « propriétaire », a payé, en salaires, autant de fois une journée de travail qu'il a employé d'ouvriers chaque jour, il n'est pas quitte avec ses ouvriers; car il monopolise, sans y avoir droit, le produit du travail collectif de ces ouvriers. Proudhon, dans une lettre contemporaine (*Corr.*, vol. I, p. 238) semble considérer cet argument anti-propriétaire comme l'argument décisif de son livre. Dans un des derniers ouvrages qu'il ait écrits, la *Théorie de la Propriété*, il dresse le bilan des vérités nouvelles dont il a été le démonstrateur : et la première de ces théories, c'est, nous dit-il, la « théorie de la force collective » la « métaphysique du groupe ». M. Bouglé se demande donc s'il n'y aurait pas lieu d'insister plus qu'on ne le fait, sur les aspects « sociologiques » de la doctrine de Proudhon, de faire voir qu'elle implique toujours un postulat, énoncé par M. Bouglé de la manière suivante : *la réunion des unités individuelles engendre une réalité originale, quelque chose de plus et quelque chose d'autre que leur simple somme.* Il reprend un par un les ouvrages de Proudhon, y met en lumière cette préoccupation « sociologique » constamment présente. Il le fait d'ailleurs sans pédantisme et sans outrance, s'attache à ne négliger aucun des aspects d'une pensée complexe, tourmentée, contradictoire, nous montre Proudhon disciple des économistes orthodoxes, disciple de Kant et de Hegel, ancêtre du matérialisme historique, pragmatiste, anarchiste, — mais toujours et fondamentalement « sociologue » — cherchant, dans toute l'histoire du genre humain, les manifestations de la « force collective », de la « raison collective » et s'efforçant à remplir « cet audacieux programme : forcer la raison collective à consacrer le droit personnel » (p. 325).

M. Bouglé, venant après tant d'autres commentateurs de Proudhon, a fait une découverte : ce n'est pas un petit mérite. Mais comment se fait-il que les contemporains de Proudhon aient tous, sans exception, ignoré cette « image » de la philosophie proudhonienne? que tous ses commentateurs posthumes, adversaires ou amis, l'aient pareillement ignorée? Nous irons plus loin, et nous demanderons : comment se fait-il que, même après le livre de M. Bouglé, on puisse se tenir à l'interprétation traditionnelle, et se rendre le témoignage que l'on donne à Proudhon sa véritable place dans l'histoire des philosophies socialistes au XIXe siècle? Il serait intéressant de débattre à fond cette question. Bornons-nous à indiquer sommairement comment on pourrait essayer de résoudre le problème. Ne saurait-on, peut-être, admettre que Proudhon a toujours eu cette préoccupation sociologique dont nous parle M. Bouglé, mais que toujours le tempérament, chez lui, a triomphé de la doctrine, et qu'il est resté, malgré lui-même, en dépit de son sociologisme, un dialecticien et un individualiste? Ou mieux encore, cette théorie de la « force collective », comment faut-il l'interpréter? A tous les utopistes du socialisme, Proudhon reproche précisément, vers 1840, de transfigurer la société devant laquelle ils humilient l'individu : faut-il croire que, par sa théorie de la « force » ou de la « raison » collective, il ait relevé cette idole par lui-même abattue? Il vaut mieux dire qu'il essaie d'en expliquer le prestige, le mystère, la mystification. Il emprunte aux économistes de l'école individualiste, à Adam Smith, à Germain Garnier, à Ricardo, leur philosophie de la division du travail, suivant laquelle la convergence des efforts se produit automatiquement sans la collaboration consciente des individus. Le mécanisme de l'échange produit spontanément les effets de la solidarité. Le mécanisme de la justice, si l'on peut risquer cette expression, produit spontanément les effets de la charité. Il n'y a pas là mystère « métaphysique » ou même « sociologique », mais simple application des lois de l'économie politique.

De Kant à Bergson, *réconciliation de la religion et de la science dans un spiritualisme nouveau*, par C. Coignet. 1 vol. in-16 de 156 p., Paris, Alcan, 1911. — La réconciliation de la religion et de la science était un des thèmes favoris de la philosophie d'il y a quarante ans. C'est cette réconciliation que Spencer, entre autres, se flattait de réaliser. La même préoccupation hantait à la même époque maints esprits distingués. Renouvier et Secrétan, chacun de son côté, essayaient, sinon d'unir la science et la foi, tout au moins de démontrer l'absence d'incompatibilité radicale entre la science et la foi. Ces efforts, bien qu'ils demeurent à nos yeux respectables, nous n'en saisissons plus

clairement la véritable intention, car il semble que les problèmes se soient déplacés et que de nouvelles perspectives se lèvent vers lesquelles maintenant se dirigent tous les regards.

Dans la première partie de cet opuscule, l'auteur nous montre l'état d'esprit dans lequel collaboraient, quelques années avant la chute du second Empire, les rédacteurs de la revue *La Morale Indépendante*, qu'il avait fondée avec un ancien saint-simonien, Massol, et où se trouvaient réunis les noms de Vacherot, Barni, Challemel-Lacour, Henri Brisson, Jean Reynaud, Frédéric Morin, etc. *La Morale Indépendante* se réclamait de Kant et s'efforçait de continuer son œuvre en éthique. Son mot d'ordre était : spiritualisme et liberté, son programme : résistance au positivisme et aux doctrines déterministes. Cette revue cessa de paraître après la guerre ; mais la tendance qu'elle exprimait ne s'est pas éteinte avec elle. Dans la critique de Boutroux, dans le pragmatisme de Poincaré, comme dans la théologie d'Auguste Sabatier, Mme Coignet voit une continuation de la philosophie kantienne et une réaction victorieuse contre le culte aveugle de la science. Finalement le spiritualisme triomphe avec Bergson. Avec Bergson les problèmes sont renouvelés, des formules originales et profondes sont posées, les droits de la science sont formellement reconnus, mais son domaine, pour vaste qu'il soit, est définitivement délimité au regard de la philosophie. Mme Coignet expose consciencieusement, quoique sommairement, la doctrine de Bergson, et elle termine par un appel aux conclusions morales et religieuses qu'elle croit pouvoir pressentir dans cette philosophie, vers laquelle se tournent aujourd'hui « tous ceux qui, en dehors des luttes sectaires de la négation, en dehors aussi des gouvernements et des divisions d'église, gardent dans les profondeurs de l'âme la subjectivité religieuse ». A cette conclusion nous n'ajouterons qu'un mot, c'est qu'il est peut-être téméraire d'anticiper ainsi sur l'avenir d'une pensée qui n'a point dit son dernier mot, et qu'au surplus il n'est nullement certain que la « subjectivité religieuse » ait trouvé dans Bergson son suprême appui : car le côté religieux de l'esprit humain déborde infiniment toute philosophie individuelle, quelque puissante qu'en soit l'inspiration. Notons en outre un rapprochement contestable entre les idées de Poincaré et le spiritualisme philosophique. La critique de Poincaré a quelque chose de corrosif qui détruit les illusions généreuses des « conciliateurs ». Elle détruit mais ne remplace pas. Poincaré serait aussi sévère pour les métaphysiciens avançant des preuves logiques de la liberté que pour ceux qui la nient en vertu de généralisations illégitimes du mécanisme physique.

Die moderne Weltanschauung, par Carl Becker. 1 vol. in-8 de 140 p., Berlin, Steinitz, 1911. — L'ouvrage de M. Becker ne prétend sans doute être qu'une de ces « Populär-darstellungen » qui tiennent une si grande place dans la littérature philosophique allemande. Mais même si on ne prête pas à l'auteur de plus hautes ambitions, il est permis de regretter la confusion et l'indétermination de sa pensée. Hæckel semble être le maître de M. Becker ; mais celui-ci prétend s'inspirer aussi de Herder, de Gœthe, de Nietzsche, et aboutit ainsi à un panthéisme mystico-matérialiste dont l'insignifiance n'est guère masquée par le lyrisme un peu facile où l'auteur semble se complaire.

Die soziologischen Theorien, par le Dr Fausto Squillace (trad. all. du Dr Rudolf Eisler). 1 vol. petit in-8 de 352 p., Leipzig, W. Klinkhardt. — Ce livre ne peut être équitablement jugé que du point de vue où son auteur s'est placé pour le composer. M. Squillace s'est proposé de faire connaître au public, et notamment aux étudiants, les directions et les théories nouvelles de la science sociologique, et cela par l'analyse critique des écrits principaux des sociologues français, italiens, anglais et allemands. L'érudition imposante de l'auteur se manifeste par la richesse de ces analyses et l'abondance extraordinaire des indications bibliographiques : par là l'ouvrage est vraiment ce que M. Squillace a voulu qu'il fût, un précieux instrument de travail, un *Hand-und Nachschlagebuch* de première utilité. Naturellement il a aussi les défauts de ses qualités : il est un peu encombré, il manque d'air et de perspective ; des œuvres durables et des œuvres sans grande importance y sont mises sur le même plan, des idées fécondes et nouvelles sont confondues dans la masse de vieilles idées démodées. M. Squillace a pourtant fait un sérieux et heureux effort pour mettre de l'ordre dans cette matière chaotique. Sa classification vraiment ingénieuse des théories sociologiques est fondée sur la science qui sert de fondement principal à la sociologie d'après chaque théorie. On pourra ainsi distinguer : 1° les *sociologies fondées sur les sciences physiques et naturelles* : *mécanique* (Spencer, Carey, Winiarski, Pareto, etc.), *anthropologie* (Gobineau, Bagehot, Gumplowicz, Ammon,

Lapouge, etc.), *géographie* (Ratzel, Demolins, Tourville), *biologie* (Schäffle, Lilienfeld, Worms, Novicow), 2° *les sociologies fondées sur la psychologie*, soit individuelle (Comte, Littré, Ward, Lacombe, Tarde, Stein) soit collective (Baldwin, Giddings, Wundt, de Roberty), 3° *les sociologies fondées sur des sciences sociales*, l'économie politique (Le Play, Patten), la statistique (Coste), le droit (Fouillée, Ardigò, de Greef), la morale et la politique (Durkheim, Bouglé, Simmel). Il y aurait sans doute beaucoup à redire à l'application dans tel cas particulier du principe de cette classification : il reste qu'elle est un moyen commode pour s'orienter dans le vaste monde sociologique. Notons que M. Squillace laisse absolument de côté le matérialisme historique qu'il considère (p. 8), non comme une théorie sociologique ni comme une philosophie de l'histoire, mais comme une de ces grandes *lois* sociologiques (action et réaction ; thèse, anti-thèse et synthèse ; évolution, division du travail) qu'il se propose d'étudier dans un prochain ouvrage. Signalons comme particulièrement bien venues les pages consacrées à certains précurseurs peu connus de la sociologie (Ibn Khaldoun, Machiavel, Stellini, Ferguson, Hooker, p. 10-36), la critique de la sociologie de Spencer (p. 42-47), de la sociologie des races (p. 106-116), tout le chapitre III sur la sociogéographie ou anthropogéographie ; l'exposé des thèses de Tarde (p. 208-228), de Roberty (p. 246-256), de Durkheim (p. 325-332). Un index très complet augmente encore l'utilité de l'ouvrage.

Philosophische Kultur, gesammelte Essais, par Georg Simmel. 1 vol. in-8 de 319 p., Leipzig, W. Klinkhardt. — Il n'est jamais facile de rendre compte d'un ouvrage de M. Simmel : la difficulté est plus grande que jamais quand il s'agit d'un livre fait d'essais sur les sujets les plus divers, quoique doué, on le verra, d'une certaine unité interne. Toutes les qualités de M. Simmel s'y déploient à leur aise : un des meilleurs styles de la littérature allemande, beaucoup d'originalité, beaucoup d'esprit et d'ingéniosité, peut-être trop ; les rapprochements les plus imprévus et les plus subtils (un exemple p. 299) ; les connaissances les plus variées coquettement dissimulées ; les formules les plus brillantes (p. 95 : il est plus facile de définir *la* femme que l'homme, mais plus difficile de définir *une* femme qu'*un* homme ; p. 201 : la plastique ancienne cherchait la logique du corps, Rodin en cherche la psychologie). On pourra voir dans l'essai sur Michel-Ange comment M. Simmel explique l'inexplicable, pose les problèmes les plus ardus pour les résoudre, ou paraître les résoudre, avec la plus élégante aisance. Le contenu de ce volume est le suivant : deux *essais de psychologie philosophique* (l'aventure, la mode) ; deux *essais sur la philosophie des sexes* (le relatif et l'absolu dans le problème des sexes ; la coquetterie) ; *contributions à l'esthétique* (l'anse du vase ; les ruines ; les Alpes) ; *sur quelques personnalités artistiques* (Michel-Ange ; Meunier et Rodin) ; *contributions à la philosophie de la religion* (La personnalité de Dieu ; le problème de la situation religieuse) ; *contributions à la philosophie de la culture* (le concept et la tragédie de la culture ; culture féminine). Le tout est précédé d'une *introduction* qui est une profession de foi, ou plutôt de scepticisme. La philosophie n'est pas un système de propositions sues et construites, mais une certaine attitude de l'esprit en face du monde et de la vie, une « façon d'embrasser les choses ». La position de M. Simmel est un *formalisme* qui isole la « fonction » du « contenu », le « processus vivant » du « résultat conceptuel », formalisme analogue à celui qui dans la théorie de la connaissance détache le pur processus de la pensée de tous ses objets, à celui de Kant quand il place le tout de la morale dans la bonne volonté même, à celui de Nietzsche et de Bergson quand ils font de la vie la réalité véritable et la valeur suprême (p. 4). M. Simmel s'accommode fort bien des contradictions, admet une « foule d'absolus métaphysiques possibles », se résigne à ne rien trouver pourvu qu'il lui reste le « mouvement passionné de la pensée ». Ce qui est métaphysique, c'est la « plasticité et la mobilité de l'esprit » (p. 5). Et c'est là bien autre chose que de l'éclectisme, de l'opportunisme : c'est un passage radical « de la métaphysique comme dogme à la métaphysique comme vie ou fonction » (p. 6). Sans doute ce n'est pas l'attitude des grands génies créateurs, mais c'est pourtant la condition indispensable d'une culture philosophique (p. 7) qui doit toujours rester « labile » (p. 8). Cette introduction est à tous égards un document curieux : jamais on ne vit un philosophe moins souffrir du tourment de l'unité, s'accommoder à ce degré de l'anarchie de la pensée, trouver une satisfaction aussi pleine dans le jeu de l'esprit pour lui-même, et prendre si délibérément la fin pour le moyen, et les moyens pour la fin.

Friedrich Jodl. Eine Studie, par Wilhelm Börner, *mit einer Charakteristik Fr. Jodls* par Dr. phil. et med. Hugo

Spitzer. 1 vol. gr. in-8 de 150 p., Stuttgart et Berlin, Cotta, 1911. — Cette étude sur Jodl, œuvre de deux fervents admirateurs du grand penseur viennois, offre, exposées brièvement, et presque toujours dans le langage même du philosophe, les thèses essentielles de son système. Jodl est un positiviste. Parti de Hume, il reproche à celui-ci de s'éloigner trop des faits d'expérience. La philosophie, synthèse des sciences, est moins système que méthode. C'est avant tout un groupe d'habitudes de pensée critiques et défiantes de toute métaphysique. Le centre de la psychologie de Jodl est une très ingénieuse théorie de l'opposition du moi et du non-moi dans l'organisme psychologique (p. 6 et suiv.). Le monde n'est pas une gigantesque projection du moi, de l'esprit, mais une réalité; la nature est autre chose qu'un conglomérat de phénomènes; sans doute le monde dans sa totalité reste un problème infini pour la connaissance, non pas que rien en lui ne soit réalité, mais tout au contraire parce que sa riche et complexe réalité déborde de tous côtés notre pensée finie. L'homme dans sa dualité une (l'homme, c'est-à-dire non seulement *moi*, mais *toi*, et le rapport de *moi* à *toi*) est le véritable principe de la philosophie. A la vieille question « si la matière peut penser », on peut à volonté répondre oui ou non : car il est certain à la fois que la matière organisée pense et que la matière inorganisée ne pense pas : l'étude des rapports entre l'âme et le corps est une des parties où l'analyse de Jodl est la plus pénétrante (p. 26-46). Il est impossible d'avoir connaissance de ce qui n'est pas donné dans l'expérience; et on peut rendre compte, en prenant la nature de l'homme pour point de départ, des représentations que la théologie ramène à une intuition mystique : la religion s'explique anthropologiquement : sur ce point Jodl est le disciple de Feuerbach auquel il a consacré une belle monographie. L'essence de la religion est la négation de la réalité donnée : elle exprime les souhaits, les désirs non satisfaits du cœur humain. La religion, ce n'est pas Dieu fait homme, mais l'homme fait Dieu : l'histoire de l'humanité est une apothéose. La rédemption de l'humanité est et doit être l'œuvre de l'humanité elle-même. L'histoire manifeste un continuel accroissement de civilisation, une approximation toujours plus grande de l'idéal moral. — L'éthique de Jodl est empiriste, naturaliste, fondée sur les faits scientifiquement connaissables de la vie sociale et sur la psychologie : l'évaluation morale a sa source dans le sentiment, et le plaisir est inséparable de l'idée de bien. La norme morale apparaît à l'individu comme transcendante et soustraite à son caprice : mais il ne s'ensuit ni qu'elle soit immuable ni qu'elle soit d'origine supranaturelle : son origine sociale suffit à rendre compte de ses caractères, de son autorité et de ses variations. Nous regrettons de ne pouvoir résumer les importantes théories pédagogiques et esthétiques de Jodl; mais il est impossible de ne pas rappeler la part qu'il a prise à l'*Ethische Bewegung* et la lutte qu'il mène aujourd'hui encore, avec une ardeur et un courage admirables, contre toutes les formes de l'intolérance politique et religieuse. Le meilleur éloge qu'on puisse faire de l'intéressante étude de Börner et de Spitzer est qu'après l'avoir lue on trouve qu'elle valait d'être écrite.

Führende Denker. Geschichtliche Einleitung in die Philosophie, par Jonds Cohn. 2e éd. revue. 1 vol. illustré de 106 p., Leipzig, Teubner, 1911. — L'auteur s'est proposé de faire entrer dans la philosophie, *par* l'histoire, des lecteurs novices : il a donné une image aussi vivante qu'il a pu de six grands penseurs, Socrate, Platon, Descartes, Spinosa, Kant et Fichte : aux grands constructeurs de systèmes, comme Aristote et Hegel, il a préféré, étant donné le but qu'il poursuivait, des hommes dont la gloire est d'avoir posé des questions nouvelles et d'avoir trouvé de grandes idées directrices inconnues jusqu'à eux. La méthode consiste non pas à juxtaposer, mais à unir intimement la biographie du philosophe à l'exposé sommaire de sa philosophie. Mais comme le but final, ce ne sont pas les philosophes, mais la philosophie, l'auteur ne s'interdit pas quelques critiques (voir par ex. p. 47-48 sur Descartes) destinées, semble-t-il, à mettre en relief la nécessité en même temps que la réalité du progrès philosophique (p. 51-53). Ainsi le spinosisme est exposé de manière à faire ressortir les difficultés où s'engage *toute* métaphysique, et le bon droit de la critique kantienne (p. 64-67). D'autre part le souci apparaît constant de montrer l'enchaînement des manifestations historiques de la philosophie : et c'est ainsi qu'après avoir insisté sur l'union nécessaire et le rapport intime de la philosophie théorique et de la philosophie pratique de Kant, M. Cohn nous montre dans Fichte « la vivante incarnation de la morale kantienne » (p. 91). Dans ce petit livre, où se manifeste souvent un art véritable, l'auteur s'était proposé d'éveiller la conviction de la nécessité de

la philosophie conçue comme science des fins de notre « vie » et d'en « transmettre les principes assurés » : on ne saurait nier qu'il n'ait parfaitement réussi à faire sentir et à communiquer la ferveur philosophique qui l'anime.

Können wir noch Christen sein? par Rudolf Eucken. 1 vol. in-12 de 236 p., Leipzig, Veit, 1911. — Le problème religieux a été, dès le début et pendant toute sa vie, au centre des préoccupations d'Eucken. Et il n'est pas un de ses grands ouvrages où ne se manifestent à la fois ses tendances profondément religieuses et son indépendance à l'égard de tous les partis et de toutes les confessions. Tantôt il s'efforçait de saisir l'essence du christianisme et notamment du protestantisme de Luther (*Die Lebensanschauungen der grossen Denker*), tantôt il montrait la signification profonde des luttes et des polémiques religieuses de notre temps (*Geistige Strömungen der Gegenwart*), tantôt il discutait la conception religieuse de l'existence en l'opposant à la conception naturaliste (*Der Wert des Lebens*), tantôt il essayait d'établir et la nécessité de la vie religieuse et l'insuffisance de ses formes actuelles (*Der Warheitsgehalt der Religion*). C'est à ce dernier ouvrage que se rattache le livre nouveau où Eucken se pose la grande question du siècle : « Pouvons-nous encore être chrétiens? », et développe, pour la résoudre, toute une philosophie et une psychologie de la religion. Le christianisme fait de la religion le tout de la vie humaine; il est religion de l'esprit absolu, opposé à la nature; il est religion de la rédemption et non de la loi, c'est-à-dire qu'il met son espoir, non dans l'effort de l'homme, mais dans la grâce de Dieu, et la rédemption qu'il annonce est morale plus qu'intellectuelle, affranchit l'homme moins de l'erreur que du mal et du péché, tous les dogmes du christianisme (Trinité, Résurrection, etc.) découlent du dogme central de l'Incarnation qui exprime l'impuissance de l'homme à se racheter par sa force propre, le christianisme a donné à la vie une intériorité et une profondeur auparavant inconnues, et, tout en rabaissant l'existence terrestre, il la remplit de signification et de valeur. Mais sur tous ces points des affirmations nouvelles s'opposent aux affirmations du christianisme, la vie moderne s'éloigne du christianisme ou s'y oppose : il y a là un ensemble de tendances qui convergent et dont on ne saurait contester ni la puissance ni la légitimité. Et pourtant la négation du christianisme ne saurait nous satisfaire, s'il est vrai qu'elle doive enlever à notre vie tout caractère spirituel; faire du monde un tissu de pures relations, de mouvements, d'éléments, un chaos; de l'homme, devenu le but de lui-même, une pure machine laborieuse. Le moyen de sortir de ces difficultés est donné dans la vie spirituelle dont Eucken a montré ailleurs que par elle quelque chose de nouveau, d'entièrement original entre dans le monde. Or (p. 122) il n'y a pas et il n'y a jamais eu de vie spirituelle authentique sans un élément de religion, cet élément fût-il caché à la conscience des hommes : il y a là une sorte de religion universelle. La religion ne dirige pas la vie tout entière vers un au-delà, mais l'incorpore à un ordre autonome, supérieur du temps et du monde, et qui est la plus profonde des réalités (p. 135). Mais cet approfondissement même à des dangers; l'âme pourrait se perdre dans le caprice et l'extravagance si les hommes ne se retrouvaient dans des expériences communes et historiques, autrement dit si l'instinct religieux fondamental ne donnait pas naissance à la Communauté religieuse, à l'Église (p. 136) : ainsi naît ce qu'on peut appeler, par opposition à la religion universelle, « religion caractéristique » : l'Église est un produit et un élément nécessaire de la vie religieuse : si l'Église apparaît aujourd'hui aux plus nobles esprits comme un obstacle et un fardeau, c'est seulement que les Églises actuellement existantes ne répondent plus aux nécessités présentes, sont usées et vieillies. Et ce qu'il faut vouloir, ce n'est donc pas l'abolition des Églises, mais leur rénovation (p. 137).

Sans doute il n'y a pas de religion, non pas même le christianisme, qui ait le droit, en repoussant toutes les autres, de se proclamer la seule religion véritable : car les autres religions aussi font vivre et mourir l'homme dans la conviction que le divin lui est immanent et le soulève au-dessus de lui-même. Toute autre position est un particularisme insupportable (p. 145). Pourquoi déclarer seule vraie la religion où le hasard nous fit naître? Et comment la foi serait-elle affaire de géographie? La religion la plus vraie est celle qui embrasse le plus largement la totalité de la vie religieuse. Et le christianisme, Eucken en fait la preuve en reprenant point par point ses définitions du début, est cette religion, pourvu qu'il se renouvelle et se libère de ses formes désuètes : « la religion doit s'unir plus intimement à l'activité humaine et pénétrer plus profondément l'univers », le christianisme doit être plus universel, plus actif et plus viril » (p. 203); ce chris-

***

tianisme n'est pas fait, il est à faire; il n'est pas à recevoir du dehors, mais à créer en nous et hors de nous. Mais, comme le rajeunissement qui s'impose du christianisme n'en affecte nullement la teneur essentielle, nous pouvons hardiment dire que nous pouvons encore être chrétiens (p. 208). Mais *comment* pouvons-nous encore être chrétiens? Le christianisme est autre chose et plus que les Églises. Le catholicisme se refuse à toute adaptation; il veut rester ce qu'il fut au moyen âge; il confond la continuité avec l'immobilité; il perd de plus en plus le caractère de catholicité; l'Église se prend elle-même pour fin, et sa grandeur fait l'individu petit; la rénovation chrétienne est impossible au sein du catholicisme où la vérité éternelle est enchaînée à une forme temporelle (p. 216). Le protestantisme en son principe n'est pas moins hostile à l'idée de progrès; il est encore plus loin du monde, et nulle part il n'est arrivé comme le catholicisme à pénétrer et à transfigurer l'existence tout entière. Il est impossible, en restant dans les Églises existantes, d'opérer la rénovation que le temps présent exige, de régénérer le monde par l'énergie morale du christianisme. Aujourd'hui les Églises nuisent à la religion plus qu'elles ne la servent : témoins le mouvement naturaliste et le mouvement socialiste, et la tiédeur religieuse croissante. Doit-on, par respect pour les Églises, laisser périr la religion? ou ne faut-il pas plutôt chercher des voies nouvelles pour sauver la vie spirituelle et la personnalité humaine? Mais si la sincérité est le moteur nécessaire d'une telle renaissance, la séparation des Églises et de l'État en est la première condition : l'institution des Églises d'État est aujourd'hui mortelle à la vie religieuse.

Ainsi nous pouvons et nous devons être chrétiens. Mais il faut que le christianisme évolue, s'élargisse et se réveille de l'engourdissement ecclésiastique. C'est, conclut Eucken « le devoir présent et l'espérance de l'avenir ».

The Moral Life and Moral Worth, by W. R. Sorley. 1 vol. de 147 p., Cambridge, University Press, 1911. — La moralité, dit M. Sorley, est un esprit, une volonté intérieure qui se manifeste dans la vie et dans le caractère. C'est pour faire sentir cet esprit et non pour raconter l'histoire des règles, ou pour les décrire, que M. Sorley a publié ce petit livre clair et bien composé. Il analyse les différentes vertus, la tempérance, le courage, la sagesse, la justice, la bienveillance, en s'aidant des observations de Jane Austen, de Thackeray, de Charlotte Brontë, de Stevenson, aussi bien que des préceptes de Platon, de Kant, de Butler, de Hill Green. Dans le chapitre sur la justice, il montre qu'il est impossible de la définir par les idées abstraites d'égalité et de liberté, et que l'élément permanent de l'idée de justice, c'est la reconnaissance de la personnalité de nos semblables. A la limite, la justice et la bienveillance s'identifient, et l'homme moral est dominé par « un esprit d'amour qui est à la fois une passion et un principe ». Ainsi se manifeste la vérité de cette idée sur laquelle M. Sorley insiste souvent : toutes les vertus tendent à élargir leur sphère d'application, à s'appliquer à des matières et à des êtres sans cesse plus nombreux, et par ce fait même elles s'unissent les unes aux autres.

Philosophy, by Nicholas Murray Butler. 1 vol. de 51 p., New-York, Columbia University Press, 1911. — M. Butler a voulu définir dans cette conférence la méthode et la matière de la philosophie. Il oppose la philosophie qui est l'étude du monde comme totalité au sens commun naïf qui est à proprement parler, dit-il, la commune ignorance, et pour lequel les choses sont séparées et sans lien; et il l'oppose également à la science qui n'étudie que les relations. La science est souveraine « sur le plan où elle se meut »; mais elle ne doit pas dépasser son domaine. M. Butler conseille aux étudiants de porter leur attention sur la philosophie présocratique et la philosophie médiévale où l'on voit l'intelligence s'éduquant et s'affinant et sur les grands systèmes, plutôt que sur les entreprises brillantes mais maladives et stériles de Nietzsche, de Hæckel, ou des pragmatistes. — La distinction radicale que l'auteur fait entre les trois modes de connaissance, sens commun, science, philosophie, est établie d'une façon intéressante; mais ces trois modes ne participent-ils pas les uns aux autres? — Il est curieux de lire cette profession de foi traditionnaliste qui vient d'une des universités où s'est le plus développé le pragmatisme, cette exhortation qui rappelle les étudiants à la lecture de Platon, d'Aristote, de saint Thomas, de saint Augustin, de Kant, de Hegel; mais les grands problèmes qui ont agité ces philosophes ne renaissent-ils pas sans cesse? Ne peut-on pas les étudier également dans les œuvres de Nietzsche, de James, de Bergson, de Bradley ou de Russell?

The Philosophical Works of Descartes, *rendered into English*, by Elizabeth S. Haldane and G. R. T. Ross in

two volumes. Volume I. Cambridge. At the University Press. 1 vol. in-8 de 452 p., 1911. — La Cambridge University Press publie une traduction de celles des œuvres de Descartes que lui-même destinait à la publication. Il existait de bonnes traductions de quelques-unes de ces œuvres; mais celle du *Traité des Passions* est rare, et *Les Regulæ* n'avaient pas été traduites. Le premier volume contient *Les Regulæ*, le *Discours de la Méthode* les *Méditations*, une partie des *Principes* (le premier livre, une assez grande partie du second, quelques parties du troisième et du quatrième), la *Recherche de la Vérité*, *Les Passions*, et les *Notæ in Programma*. Le deuxième volume contiendra principalement les *Objections* et les *Réponses*. La traduction est très claire et très fidèle; les caractères mêmes de la pensée et du style de Descartes sont heureusement rendus. Le texte suivi est celui de l'édition Adam-Tannery.

Il Linguaggio dei Filosofi, *discussioni e ricerche*, par C. Ranzoli. 1 vol. in-12 de 251 p., Fratelli Drucker, Padova, 1911. — M. C. Ranzoli, lui-même auteur d'un *Dictionnaire des sciences philosophiques* (Hœpli, 1904), réunit dans ce volume une série d'études qu'il poursuit depuis de longues années sur les vocabulaires et les vocables philosophiques. Il rend hommage en particulier à l'œuvre entreprise par la Société Française de Philosophie, qu'il juge « digne d'une approbation sans réserve et d'une collaboration sans limite » (p. 47).

Après avoir dit son avis sur les principaux dictionnaires existants, il passe en revue les formes historiques et les significations diverses des quelques termes suivants : « Idéalisme et réalisme, agnosticisme, Dieu ou absolu, hasard, fidéisme, loi, principe, hypothèse. » Il ne prétend pas aboutir lui-même à des définitions qui puissent faire loi; mais du moins il note des observations bien appuyées et judicieuses, qui valent la peine d'être prises en considération par tous ceux qui se soucient d'amener le langage des philosophes à plus de précision et de clarté.

Intellettualismo e Pragmatismo, par Filippo Masci. 1 broch. in-8 de 66 p., F. Sangiovanni, Napoli, 1911. — M. Masci, qui avait préparé ce travail pour le Congrès de Bologne, n'ayant pu s'y rendre, le fait paraître dans les *Actes de l'Académie de Naples*. Il expose brièvement les principales thèses du pragmatisme et les soumet à une critique vigoureuse. « Toute la dispute entre le pragmatisme et l'intellectualisme, dit-il (p. 35), serait close, si l'on parvenait à s'entendre sur les idées d'utile et de commode, présentées comme caractères de la connaissance et de la vérité scientifique. Le pragmatisme repose sur une perpétuelle équivoque dans l'usage de ces idées. » Il est en somme une philosophie spécifiquement anglaise d'origine et de caractère, avec les qualités et les insuffisances de l'empirisme anglo-saxon.

Arte, Conoscenza e Realtà, par Adriano Tilgher. 1 vol. in-8 de 132 p., Fratelli Bocca, Torino, 1911. — « Suivant la doctrine esthétique inaugurée en Italie par Benedetto Croce, dit M. Thilgher, je cherche à rattacher, plus étroitement qu'il n'a fait, sa philosophie de l'art au concept hégélien de la dialectique. » Après avoir résolu l'idée de non-être en éléments positifs, il place l'essence du réel dans la volonté qui se détermine par une poussée continue de synthèses créatrices, et il affirme la vérité et l'unité de la connaissance. Puis il définit l'art comme sentiment pur et histoire de l'impossible. « Le sentiment dont je parle, dit-il (p. 132), n'est rien d'autre que l'activité inactive : inactive et négative, parce que universelle et impersonnelle, par suite communicable et renouvelable à l'infini; par conséquent impossible, c'est-à-dire négativement nécessaire, ou aspect négatif de la dialectique cosmique. » Est-ce assez clair? Heureusement il ne manque pas de pages, sans doute moins originales, mais bien pensées et bien écrites, où l'auteur s'écarte sensiblement de la doctrine de Croce, et qui permettent de bien augurer de lui, le jour où, pour penser la réalité, il saura mettre de côté les lunettes de la dialectique.

Hypnotisme et Spiritisme, par César Lombroso. 1 vol. in-8, de 308 p., Paris, Flammarion. — La lecture du livre de Lombroso est faite pour étonner : on s'attend difficilement à trouver sous la plume d'un savant qui, malgré que son œuvre fourmille d'hypothèses admises un peu à la légère, aurait dû, grâce à une pratique prolongée des méthodes scientifiques, être en mesure d'éviter certaines erreurs et certaines naïvetés. Son livre est un répertoire assez complet de toutes les légendes concernant les faits dits supra-normaux, de toutes les simulations, de toutes les fraudes les plus grossières des médiums, accueillies avec une imperturbable crédulité. Nous voyons ainsi défiler une succession chaotique de faits de transmission de pensée, de prémonition, de prophéties, d'apparitions de fantômes, de photographies transcendantes (avec un chapitre sur les moyens

d'identifier les fantômes), les « doubles », les maisons hantées, ou l'absence complète de toute critique nous est donnée comme une marque d'objectivité scientifique. Enfin que dire du chapitre qui termine l'ouvrage et où nous trouvons une *esquisse de la biologie des esprits?*

Ce qui dans ce livre surprend plus encore que de coutume, c'est qu'il ait été accueilli dans une collection qui, à côté de quelques ouvrages à vrai dire assez médiocres, en contient beaucoup d'excellents, et que M. Le Bon ait cru devoir faire traduire des pages qu'il eut mieux valu, pour la mémoire de Lombroso, laisser tomber dans l'oubli.

Bernardino Telesio, con appendice bibliografico, par G. Gentile. 1 vol. in-8 de 150 p., Bari, Laterza 1911. — Il ne faut pas chercher dans cet opuscule un exposé, même sommaire, de la philosophie de Telesio. La majeure partie du texte est la reproduction quelque peu développée d'une conférence lue par l'auteur au cours d'une cérémonie commémorative en l'honneur de Telesio. Situer le philosophe à la place qui lui revient dans l'histoire générale de la pensée humaine, caractériser l'esprit de sa philosophie et la signification qu'on doit lui attribuer, semblent avoir été les préoccupations principales du conférencier. Pour réaliser ce dessein il use sans scrupule des interprétations les plus aventureuses de la réalité historique, et l'on recueillera plus de profit peut-être à considérer cet opuscule comme l'expression de la pensée personnelle de l'auteur que comme un portrait fidèle de la pensée de Telesio. Entre l'intellectualisme grec d'une part et la philosophie de l'immanence que le christianisme est venu révéler au monde se serait intercalée une philosophie batarde, résultat d'un effort stérile pour concilier le sentiment chrétien et la philosophie grecque ; c'est l'aristotélisme du moyen âge. Les penseurs de la Renaissance en général, et en particulier Telesio, auraient été les premiers à réagir contre l'intellectualisme qui faisait de la vérité une réalité antérieure à l'homme et indépendante de lui pour ramener la pensée humaine au sens vrai du christianisme, c'est-à-dire à la philosophie de l'immanence selon laquelle l'homme n'est plus simplement le spectateur mais plutôt l'artisan de la vérité. C'est pourquoi, si l'on veut comprendre le secret de la Renaissance, il faut la considérer comme une prise de conscience plus profonde de l'idéal chrétien.

Cette thèse, si séduisante qu'elle soit, ressemble moins à une vérité qu'à un paradoxe. Que Telesio, matérialiste résolu, le soit au nom du christianisme, voilà qui peut surprendre l'historien, et l'auteur constate cette contradiction sans aucunement l'expliquer. Ce philosophe ne se comprendra-t-il pas plus aisément au contraire si l'on rattache son matérialisme à son sensualisme, et si l'on voit dans le sensualisme qu'il professe l'expression d'une tendance très nette à n'accorder de valeur qu'aux connaissances fondées sur l'observation des phénomènes? Par là Telesio se manifeste comme le précurseur de Bacon qui connut d'ailleurs et estima ses œuvres. En tout état de cause, et même si ce n'est pas là tout Telesio, c'en est sans doute l'essentiel, et l'on s'étonnerait qu'à la place de ce trait caractéristique l'auteur ait discerné, préformée et en germe, la philosophie de l'immanence, si l'on ne savait jusqu'où les préoccupations dogmatiques peuvent conduire un historien.

Par contre on louera sans réserves M. Gentile de l'appendice bibliographique dont il a accompagné son opuscule et surtout de la réimpression des préfaces de Telesio qu'il nous donne. Signalons parmi ces dernières la préface de la première édition du *De Rerum Natura* qui se trouve signalée pour la première fois à l'attention des historiens et qui contient des détails intéressants sur la vie de Telesio. De très précieux renseignements sur certains exemplaires où des notes de la main du philosophe sont insérées rendront aussi de grands services. Et peut-être l'auteur aura-t-il trouvé par là le secret de contenter tout le monde, puisque le philosophe dogmatique trouvera dans cet opuscule de vastes synthèses et de larges aperçus, sans que l'historien s'en aille pour cela les mains vides.

Ermanno Lotze e la sua Filosofia, par Luigi Ambrosi. Parte I. 1 vol. in-12 de xcvi-344 p., Milan, Rome, Naples, Soc. d'éd. Dante Alighieri, 1912. — L'auteur de ce livre n'est pas seulement un historien, mais un disciple de la pensée de Lotze. Adversaire décidé du matérialisme (p. xx, xxxii), sans indulgence pour la philosophie romantique (p. xxiv, *l'orgoglio sdegnoso dello Hegel*, etc.), il trouve dans la philosophie de Lotze, synthèse de l'idéalisme hégélien et du réalisme herbartien, philosophie du réel (p. xxxv), de l'interaction (p. xxxix), de la valeur, de la personnalité et de l'idéal (p. xliii) un point de vue qui unit, réconcilie et domine les tendances principales de la pensée contemporaine, l'humanisme anglais, le pragmatisme américain, la philosophie fran-

çaise de l'action, de la contingence et de l'intuition, la philosophie allemande des valeurs (p. XXXIII). Il proclame sa foi dans « le triomphe d'un réal-idéalisme téléologique renouvelé du criticisme ». C'est dire que s'il s'est efforcé de donner de la pensée de Lotze un exposé « fidèle, clair, précis, complet et impartial » qui manquait dans la littérature philosophique italienne, la note dominante dans son livre est une chaude sympathie pour la personne et la pensée de son auteur. Ce premier volume contient, outre une introduction biographique dont les notes (p. LXI-XCVI) constituent une bonne bibliographie lotzienne, la logique pure, la logique appliquée et la théorie de la connaissance, c'est-à-dire en somme la matière du premier volume du *System der Philosophie* de Lotze. (Notons au sujet de l'introduction que M. Ambrosi y donne par deux fois Weisse pour un hégélien, *un seguace dello Hegel*, p. IX, *l'antico maestro e amico hegeliano*, p. XX : Weisse est bien plutôt un adversaire de l'hégélianisme : il se montre tel dès sa dissertation de 1828 sur la Mythologie et son écrit de 1829 sur l'État de la philosophie; il oppose au panthéisme idéalisme de Hegel un théisme éthique inspiré de l'esprit chrétien, et il a exercé de ce point de vue sur Lotze une influence considérable que M. Ambrosi ne met pas assez en lumière). Le livre de M. Ambrosi, d'une lecture un peu austère, constitue un résumé très fidèle et par endroits (notamment en ce qui concerne la théorie lotzienne du jugement et du raisonnement et, p. 146-163 les schèmes et les symboles) un commentaire intelligent de la *Logik* : peut-être aurait-il gagné à se dégager un peu plus du texte. A la fin de ce premier volume M. Ambrosi nous laisse au seuil de la *Métaphysik*. Nul doute qu'une fois achevé son ouvrage ne constitue la meilleure introduction à la lecture des œuvres de Lotze.

L'Etica del Positivismo, par F. JODL et F. P. FULCI. 1 vol. in-12 de XX-320 p., Messine, Ant. Trimarchi, 1909. — F. P. Fulci, positiviste fervent, a extrait et traduit de la grande *Geschichte der Ethik* de Friedrich Jodl les trois chapitres relatifs à la morale positiviste chez Feuerbach, chez Bentham et Mill. On sait la profondeur, l'érudition et l'élégance des ouvrages de Jodl, et M. Fulci a rendu service par son travail à tous ceux qui en Italie et même en France ne peuvent lire l'ouvrage de Jodl dans le texte. De plus M. Fulci a complété le travail de Jodl sur le positivisme allemand, anglais et français en y joignant une très neuve et forte étude sur le positivisme italien, ou plus exactement sur son initiateur le philosophe et juriste Romagnosi. M. Fulci, très au fait de l'histoire de la philosophie (même de la plus récente, comme le montrent ses remarques sur Kohler et Durkheim à la fin du volume), met bien en lumière les rapports de la pensée de Romagnosi avec les grands systèmes philosophiques , avec l'évolutionnisme spencérien, avec la philosophie comtienne de l'histoire (Romagnosi pose une loi des *quatre* états, mais le second et le troisième ne sont que des subdivisions du stade qu'Auguste Comte appelle métaphysique), avec la méthodologie comtienne (par exemple Romagnosi croit que l'étude de l'esprit humain doit d'abord être sociologique), etc. Romagnosi est poussé par le spectacle de l'anarchie infinie engendrée par la pensée rationaliste à se retourner vers la *nature* (au sens large où ce mot comprend aussi l'histoire des faits humains) : mais il est vain d'en vouloir pénétrer les essences réelles et les causes premières. Pourtant il est remarquable que selon Romagnosi l'étude positive du monde suppose la démonstration de la réalité du monde intérieur et de sa correspondance avec notre esprit (voir cette démonstration curieuse p. 212). Le moi n'est qu'un milieu au travers duquel opèrent les forces de la nature; l'humanité fait la morale, mais ne le fait qu'en traduisant en art la nature (p. 221). Les lois de l'être se transforment en normes pratiques, « la loi antécédente d'évolution en loi conséquente », l'enchaînement des causes et des effets en enchaînement des moyens et des fins (p. 225). Par la connaissance des lois statiques et dynamiques de la nature, jointe à une *critique de cette réalité*, l'humanité est maîtresse de ses propres destinées (p. 235). La philosophie morale de Romagnosi mérite d'être examinée avec soin, et l'étude de M. Fulci peut grandement servir à faciliter cet examen.

REVUES ET PÉRIODIQUES

Journal de Psychologie Normale et Pathologique. Directeurs : Dr PIERRE JANET et Dr GEORGES DUMAS. Secrétaire de la rédaction : JEAN DAGNAN-BOUVERET. Huitième année, 1 vol. in-8 de 572 p., Paris, Alcan, 1911.

LOUIS LAPICQUE : *Essai d'une nouvelle théorie philosophique de l'émotion* (n° 4, p. 1-8). Les conclusions de cet intéressant travail sont les suivantes :

1° Le système nerveux est discontinu.

2° Les voies qu'il offre aux excitations sont multiples.

3° L'excitabilité d'un neurone donné est caractérisé par une influence particulière de la durée dans le processus d'excitation. La valeur de l'unité de temps qui intervient dans l'excitabilité d'un muscle donné ou de son nerf moteur peut être déterminée expérimentalement, comme l'ont établi les travaux de M. Lapicque qui a donné à cette unité le nom de chronaxie.

4° L'influx nerveux varie de neurone à neurone et se caractérise dans chaque cas par une périodicité particulière.

5° Dans les centres nerveux, l'aiguillage primaire se fait par la chronaxie.

6° Mais cet aiguillage peut manquer, être débordé par l'intensité trop grande d'une excitation. L'influx se transmettra aux neurones les plus hétérochrones; on verra dans l'organisme des appareils quelconques entrer en jeu. L'émotion, pour M. Lapicque, est donc, dans son substratum physiologique, *une irradiation généralisée de l'influx nerveux*.

Jean Dagnan-Bouveret : *Quelques remarques sur l'aphasie motrice sous-corticale* (*Anarthrie de Pierre Marie*) (n° I, p. 9-34) [avec 5 figures dans le texte].

Dr Hemard : *Un cas d'aphasie de nature émotive* (n° 1, p. 35-46).

Dr Pierre Janet : *La kleptomanie et la dépression mentale* (n° 2, p. 97-103. — Dans une intéressante étude M. le Pr Janet rapporte l'observation d'une malade sujette à des accès de dépression qui guérissaient lorsque apparaissaient des impulsions au vol et qu'elle obéissait à ces impulsions, tandis qu'ils apparaissaient de nouveau dès que cette impulsion était arrêtée.

Dr René Monnet : *La perception de la troisième dimension* (n° 2, p. 104-127). — Excellente étude du mécanisme psychophysiologique des sensations visuelles et de leur projection dans l'espace, et de la perception du relief dans les stéréoscopes [11 figures dans le texte].

Medeiros e Albuquerque : *Sur un phénomène de synopsie présenté par des millions de sujets* (n° 2, p. 147-151).

Ed. Abramowski : *La résistance de l'oubli dans la mémoire tactile et musculaire* (n° 3, p. 221-245). — Ce travail est la continuation des recherches poursuivies depuis longtemps par M. Abramowski sur la persistance à l'état latent des impressions oubliées, et leurs manifestations détournées. Pour cette forme de la mémoire comme pour les autres, l'expérimentation lui a montré que les états conscients se réduisent en sentiments génériques qui survivent dans la cryptomnésie et forment notre subconscient.

Dr Dubois (de Saujon) : *Psychologie de sinistrés* (n° 3, p. 261). — M. Dubois, qui a assisté à la catastrophe de chemin de fer de Saujon, confirme les observations de tous ceux qui ont observé des sinistrés. Dans ces conditions on n'observe ni crises, ni paralysies, ni aucun autre accident hystérique, enfin constitue une très intéressante confirmation des théories de M. Babinski sur l'hystérie.

Dr Gabriel Dromard : *Le délire d'interprétation* (*Essai de psychologie*) (n° 4, p. 289-303 et n° 5, p. 406-416).

Ramon Tuno : *Psychophysiologie de la Faim* (*IV. L'expérience trophique* (n° 4, p. 332-354 et n° 5, p. 417-435). — Suite des remarquables travaux de M. R. Tuno sur la psychophysiologie de la Faim, parus dans le *Journal de Psychologie*, 7e année, 1910.

W. Bechterew : *Recherches objectives sur l'évolution du dessin chez l'enfant* (n° 5, p. 385-405 [19 figures dans le texte].

Dr G. Dumas : *Les contagions entre aliénés* (n° 6, p. 481-500. — Les conclusions du beau travail de M. Dumas, travail qu'illustrent de nombreuses observations et des expériences très ingénieuses, sont les suivantes :

1° Les contagions entre systématiques sont nulles.

2° L'influence contagieuse de certains systématiques et surtout des excités maniaques cohérents sur les débiles sont incontestables.

3° La communication des théories délirantes entre mélancoliques ou excités maniaques artificiellement groupés est manifeste et passagère.

Enfin, comme chaque année, le *Journal de Psychologie* publie un grand nombre d'observations et d'études cliniques, des comptes rendus de la Société de psychologie et des analyses bibliographiques.

Archives de Psychologie, publiées par Flournoy (Th.) et Claparède (Ed.). Tome X (nos 37, 38, 39, 40). 1 vol. in-8 de 512 p., Genève, Kundig, septembre 1910-février 1911.

N° 37. — *L'Odorat : Revue générale et critique*, par J. Larguier des Bancels (p. 1-46). Avec cette étude, les *Archives de Psychologie* ouvrent une voie où il serait intéressant de les voir s'engager plus avant dans les années qui suivront. Rien de plus utile en effet que ces revues générales où sont réunis les travaux dispersés concernant un même ordre de recherches et où un problème de psychologie est mis au point. Ce travail était particulièrement utile en ce qui concerne

la psycho-physiologie de l'odorat, et il faut savoir gré à M. Larguier des Bancels de l'avoir entrepris. Le lecteur y trouvera d'intéressantes considérations sur les rapports qui unissent la qualité des odeurs à la structure moléculaire des corps. C'est ainsi que, dans une série homologue, par exemple, dans la série des alcools méthyliques, propyliques, etc., l'odeur subit des variations continues; en outre, les recherches de J. Passy ont montré que le pouvoir odorant représente une fonction périodique du poids moléculaire. Ce sont là des faits intéressants et qui peut-être pourront servir de bases à des travaux qui tenteront d'établir une classification des odeurs.

Beaucoup plus contestables sont les conclusions de M. Larguier des Bancels, en ce qui concerne la loi de Weber que suivraient, selon lui, les sensations olfactives. Outre les critiques générales que l'on peut faire à cette loi, dans les cas particuliers, l'imprécision des mesures rend plus factice encore son application. Plus importante et plus féconde est l'étude de la fatigue sur les fonctions olfactives. Cette fatigue est spécifique et le sujet qui a cessé de percevoir une odeur est encore capable d'en percevoir d'autres. — Quant aux réflexes olfactifs, si nombreux et si importants pour la physiologie et la psychologie ils sont à peine connus. — Outre l'intérêt qu'il présente, le travail de M. Larguier des Bancels aura peut-être encore l'avantage d'orienter l'attention et les recherches des psychologues vers l'étude encore si incomplète de la psycho-physiologie des organes des sens.

N°s 38-39. — *Etude expérimentale sur le choix volontaire et ses antécédents immédiats*, par Michotte (A.), et Prüm (E.) (p. 113-320). Dans ce travail exécuté au laboratoire de psychologie expérimental de Louvain, MM. Michotte et Prüm ont tenté d'étudier expérimentalement la détermination volontaire, et, même si les résultats auxquels ils sont parvenus ne paraissent guère dépasser les derniers fournis par l'introspection, il reste intéressant d'avoir essayé de soumettre à l'expérimentation des faits de conscience si complexes. Peut-être d'ailleurs la manière même dont ils ont posé le problème n'a-t-elle pas peu contribué à la médiocrité des résultats obtenus. En effet, ce que veulent étudier MM. Michotte et Prüm, ce n'est ni le sentiment d'effort ou d'activité recherché par tous ceux qui ont examiné le fonctionnement de la volonté, ni le choix volontaire joint au sentiment d'effort, car ils considèrent celui-ci comme consécutif et non comme contemporain, mais c'est exclusivement le phénomène « de la décision volontaire pour autant qu'il existe en dehors de la réalisation de ce qui est voulu ». Un acte volontaire ainsi épuré, où la discussion porte uniquement sur le point de savoir si tel acte vaut mieux que tel autre , où la réalisation de cet acte n'est considérée que comme un objet de pensée abstrait, un tel phénomène est-il encore comparable à un acte volontaire normal, n'est-il pas un phénomène bien artificiel?

Quoi qu'il en soit, voici les résultats auxquels sont parvenus MM. Michotte et Prüm dans leurs expériences ayant pour objet la détermination de la « motivation ». Leurs expériences (faites sur deux sujets) n'ont porté que sur le choix entre l'addition et la soustraction, ou entre la multiplication et la division. Les bases de motivation, dans ces conditions, (combien artificielles, est-il besoin de le faire remarquer?) ont été : 1° la facilité de l'opération choisie; 2° la « représentabilité actuelle de l'opération »; 3° la rareté; 4° la trop longue durée de l'hésitation; 5° un jugement de valeur sur « ce qui convient le mieux ». Plus intéressantes sont les observations faites sur les sujets en expérience, modification du rythme respiratoire, contraction musculaire, et l'analyse introspective qu'ils donnent de leurs états de conscience pendant la période de doute qui précède et prépare le choix. Cette période est constituée par « une conscience de doute, une conscience d'attente, et des sensations musculaires très accentuées, tout cela intimement fusionné, et donnant comme résultante globale un état caractéristique du sujet. Au moment du choix, il se fait dans cet état une transformation radicale; l'attente est résolue, le doute fait place à la certitude, et, en général, la tension musculaire disparaît, se relâche. En même temps, se produisent fréquemment des contractions musculaires plus ou moins fortes, notamment dans les muscles du cou, amenant une inclinaison de la tête; et, comme nous l'avons signalé déjà, une inspiration profonde » (p. 183).

N° 40. — *Etude expérimentale sur l'association de ressemblance*, par Foucault (Marcel). Pour M. Foucault l'association de ressemblance est un phénomène tout à fait différent de l'association par contiguïté, et cette dernière mérite seule le nom d'association : « la ressemblance n'est pas un lien associatif » (p. 339). Il n'y a donc pas lieu de se demander si la ressemblance se réduit à la contiguïté, ou si c'est la contiguïté qui se réduit à la

ressemblance, ou si elles sont deux forces distinctes et irréductibles capables de créer des liens associatifs : la contiguïté seule crée de pareils liens, la ressemblance ne peut agir que d'une façon secondaire et indirecte sur cette création. Alors, il est vrai, elle agit d'une façon puissante; mais c'est à la condition de provoquer un acte intellectuel, qui rend ces liens particulièrement forts et durables. Et ce n'est pas là un privilège de la ressemblance : l'opposition de contraste ou d'incompatibilité, la relation de cause à effet, celle de moyen à fin, toute relation capable de provoquer un jugement agit de la même façon (p. 359-360).

En outre on trouve dans ce volume comme dans ceux qui ont paru les années précédentes un grand nombre d'observations et de notes parmi lesquelles : *Mélancolie et Psycho-thérapie*, par le Dr V. Ruch, n° 27, p. 71-78. *L'originalité et la banalité dans les expériences collectives d'association. Note sur la façon de les mesurer*, par Bovet (Pierre), n° 37, p. 79-83. *Les céphalopodes ont-ils une mémoire?* par Polimanti (Osv.), n° 37, p. 84-87. *Un cas de possession*, par L. Van Gennep, n° 37, p. 88-92. *Le sommeil d'un petit enfant*, par Cramaussel, n° 40, p. 321-326. *Dessins d'enfant et dessin préhistorique*, par A. van Gennep, n° 40, p. 327-337. *Observations sur un enfant sourd*, par Mlle Julia Degand, n° 40, p. 378-389.

Philosophical Review, t. XVIII (1909) (suite).

N° 4. A. O. Lovejoy : *La signification de φύσις chez les physiologues grecs.* — Les commentateurs les plus récents se sont divisés sur le sens de φύσις chez les philosophes antésocratiques. Les uns avec Burnet, entendent par ce terme la substance fondamentale première, permanente; les autres, avec Woodbridge, attribuent à φύσις le sens de « génération », de « devenir ». Ce désaccord n'est pas facile à résoudre; aucun des fragments antésocratiques que nous possédons ne définit φύσις. Cependant l'auteur se rattache à la première interprétation, qui lui paraît appuyée par l'usage littéraire du terme et par les explications fournies par Platon, Aristote et Théophraste. L'objet des recherches des physiologues serait donc bien d'avoir cherché la nature du réel en soi et non la formule du devenir universel.

E. A. Singer : *La première antinomie de Kant.* — L'intérêt du problème posé par Kant consiste principalement en ce qu'il amène à envisager la nature même du fait d'expérience. Le monde est-il fini ou infini? Quelle que soit la réponse, le monde est quelque chose de donné qui, par suite, devrait être l'objet d'une expérience possible. Mais on peut justement se demander si aucune expérience en général peut être complète, pleinement objective. De ce point de vue, la première antinomie est posée correctement : aucune expérience ne pourrait décider si un nombre fini ou infini d'objets est distribué dans l'espace, si un nombre fini ou infini d'événements a rempli le passé ou remplira l'avenir.

Grace A. de Laguna : *Le caractère pratique de la réalité.* — On peut ramener à deux les types essentiels du pragmatisme : l'*immédiatisme*, formulé notamment par Dewey et qui se réduit à cette thèse : sont réelles les choses qui sont expérimentées comme telles; c'est l'équivalent pragmatique de l'ancienne ontologie; — et l'*instrumentalisme*, qui représente l'épistémologie du pragmatisme, envisage les problèmes logiques du point de vue de l'évolution et oppose à l'objectivisme absolu un relativisme génétique. Or on peut opposer à l'immédiatisme, qu'aucune généralité n'est jamais expérimentée comme réelles et que dans ce que le sujet tient pour « réel » il entre toujours une part de construction idéale. Beaucoup plus acceptable est l'instrumentalisme; le réel et le vrai y jouent le rôle de concepts-limites analogues à ceux des mathématiques et capables, comme ces derniers, de jouer un rôle utile dans l'analyse. Mais instrumentalisme et immédiatisme ont l'un et l'autre ce défaut de méconnaître qu'une définition du réel ne peut être donnée qu'en termes fonctionnels et non en termes statiques.

I. Husik. — Averröes commentateur de la métaphysique d'Aristote. Analyse du *Compendium* d'Averröes, d'après le texte arabe de l'édition du Caire récemment identifiée par l'auteur.

N° 5. — A. O. Lovejoy : *Le déclin de l'éternel.* — Deux théories, depuis cinquante ans environ se partagent les esprits : l'évolutionnisme, que l'on assimile à tort au mécanisme, et l'idéalisme post-kantien. Or la question se pose de savoir, d'une part, si, dans un univers d'existences concrètes, une évolution réelle peut s'accorder avec une éternité réelle, et, d'autre part, si l'éternel des idéalistes peut s'accorder de façon logique ou simplement pratique avec l'existence empirique des choses particulières en voie de changement. Or, si l'on se place d'abord au point de vue physique, on voit que l'idée d'une constance quantitative ou qualitative (Descartes, Spencer) ne peut s'accorder avec une évolution réelle : la

simple apparition du phénomène de conscience dans un univers constant suffirait à détruire cette constance. De son côté, l'éternel des idéalistes post-kantiens, de Hegel à Green, à Howison et à MacTaggart, ne peut soutenir de relations avec le devenir dans le temps. En somme, le refuge des « éternalistes » de toute école, est nécessairement l'illusionnisme, la doctrine de *Maya* ; mais l'éternalisme n'est pas pour la philanthropie un point d'arrêt définitif; c'est plutôt la caractéristique des « métaphysiques adolescentes » et l'auteur incline, avec Schiller, à penser que la philosophie de l'avenir en viendra à reconnaître en temps une manière de réalité.

C. M. Bakewell : *Idéalisme et réalisme.* — La plupart des accusations portées contre l'idéalisme proviennent de ce qu'on lui prête des absurdités dont il n'est pas responsable. Il est vrai que la formule de Berkeley : *esse est percipi* est fâcheuse; elle tend à faire croire que l'idéaliste identifie les choses avec les perceptions qu'il en a. Cette formule doit être entendue avec le sens que lui attribuait son auteur, comme une arme de guerre contre le matérialisme. En réalité c'est ce matérialisme qui, posant hors du sujet les perceptions comme des réalités, constitue un véritable subjectivisme. En fait, l'idéalisme et le réalisme modernes sont beaucoup moins distants que l'idéalisme de Berkeley et le réalisme matérialiste. L'idéalisme moderne ne conteste nullement la distinction du subjectif et de l'objectif, du physique et du moral; le réalisme ne conteste pas que le réel soit susceptible d'expérience et intelligible. Néanmoins une conciliation complète des deux tendances semble actuellement impossible; l'idéalisme tend toujours à atteindre une réalité subjacente aux phénomènes, que l'expérience n'atteint pas, et qu'il interprète en terme de raison sous le nom d'*idée*.

Oscar Ewald : *La philosophie allemande en 1908.* — Cet intéressant exposé, qui fait suite à celui de l'année précédente, prend pour point de départ le Congrès de Heidelberg. D'une manière générale, la spéculation allemande accuse un retour notable à l'idéalisme et l'on peut retrouver chez les contemporains une reprise des principales directions idéalistes post-kantiennes : Münsterberg et Cohn renouvellent le fichtéisme, Eucken et Simmel rajeunissent l'hégélianisme, l'école de Hartmann atteste l'influence de Schelling; enfin le néo-romantisme, avec Joël, se présente, ainsi que son aîné comme une philosophie de l'intuition. En revanche, le naturalisme biologique est en déclin marqué, encore que le gnosticisme soit représenté par des penseurs éminents, tels que Gomperz.

N° 6. — Victor Delbos : *Les travaux français d'histoire de la philosophie en 1907 et 1908.* — L'auteur s'est attaché à fixer les résultats acquis par les travaux historiques des deux années considérées. Après avoir analysé les importants travaux sur la philosophie ancienne de Brochard, Hamelin, Rodier, Robin, Bréhier, il signale la rareté des travaux consacrés au moyen âge (Martin, Rousselot) et l'excellence des ouvrages relatifs à l'histoire des sciences ou de la philosophie scientifique (Duhem, Milhaud, Hennequin, Strowski, Bloch, Mentré, Berthelot). La philosophie moderne a provoqué les travaux de Brochard, Appuhn, Colonna d'Istria, Delvolvé, van Biéma, Delbos. Il est à regretter, conclut l'auteur, que l'histoire de la philosophie religieuse reste négligée au moment où la psychologie et la philosophie religieuses jouissent d'un très notable regain de faveur.

Ellen Bliss Talbot : *Individualité et liberté.* — On affirme communément que, si l'on conteste la réalité des alternatives pratiques offertes à l'activité humaine, on ruine, par là même, l'unité et l'indépendance de la personne humaine. Ces affirmations sont-elles fondées? En fait, l'absence d'alternatives, bien loin de compromettre l'unité de la personne, la renforce plutôt, puisqu'elle lui épargne les risques de changement, de contradiction, de discontinuité. De même de l'indépendance : entre deux actions indifférenciées, le moi n'a aucune raison suffisante pour se déterminer et doit nécessairement recevoir du dehors l'impulsion qui oriente son choix.

E. G. Spaulding : *Les postulats de l'Epistémologie auto-critique* (*self-critical*). — L'auteur propose et commente quinze postulats préalables à toute théorie critique de la connaissance.

Journal of Philosophy, Psychology, and Scientific Methods. Vol. VII, n° 19; vol. VIII, n° 19.

Les thèmes de discussion principaux dans le *Journal of Philosophy* restent toujours le pragmatisme en tant que théorie de la vérité et théorie de la conscience, la méthode de la philosophie, et le réalisme. Parmi les autres questions étudiées, on peut citer la notion de temps, l'optimisme et le pluralisme.

A. W. Moore (VIII, 403), répond d'une façon intéressante à des objections de Pratt en montrant l'opposition d'une

théorie dynamique et fonctionnelle et d'une théorie rationaliste du jugement. Boodin (VII, 508), veut résoudre empiriquement le problème de la connaissance; pour le résoudre, il faut voir s'il y a identité entre notre expérience d'aujourd'hui et celle d'hier, et entre notre expérience propre et celle des autres individus; il faut de plus étudier les relations qui existent entre les différents contextes : contexte des relations temporelles et spatiales, contexte de l'esprit individuel, contexte social, dans lequel les différents processus peuvent s'insérer. Notre connaissance est exacte sans être complète; car elle ne choisit dans la nature que les identités et les répétitions. Pour Singer, (VIII, 180), la conscience est avant tout « un mode de comportement ». Pour Dewey, (VIII, 393), la perception n'est pas un mode de connaissance, mais seulement un événement naturel. Tawney (VIII, 197), veut que les psychologues renoncent à affirmer l'identité de l'âme et de la conscience, et d'autre part qu'ils abandonnent la théorie de la conscience comme action réflexe. La conscience est la continuité de la valeur immédiate, en entendant par valeur immédiate un aspect de tout ce qui sert d'occasion à l'exercice de nos pouvoirs d'action. Mac Gilvary (VIII, 511), examine la conception relationnelle de la conscience chez James et chez Woodbridge; il met en lumière ce que ces deux théories ont d'insuffisant. Sans doute la conscience est une relation; mais il faut faire entrer dans sa définition le fait qu'elle est un ensemble, une réunion. C'est aussi sur ce fait qu'insiste Dickinson Miller (VIII, 322). De Witt Parker (VII, 594) critique les théories du jugement qu'ont proposées Rickert et Royce. Woodbridge Riley (VIII, 225, 289) étudie les « critiques continentaux du pragmatisme, les Français et les Italiens ». « Les Latins, dit-il, sont spécialement aptes à interpréter nos façons de penser, les Français à cause de la clarté de leur style et de leur vision lumineuse, les Italiens à cause de leurs instincts sociaux. »

Aux théories pragmatistes peut se rattacher la conception esthétique et lyrique de la philosophie de H. M. Kallen (VII, 589) : la philosophie n'appauvrit pas le monde, elle l'enrichit d'une infinité de dimensions. Dickinson Miller (VII, 652) distingue deux façons de voir les choses; ou bien on les voit de près, dans leur vie, dans leur épaisseur; mais on en voit peu; ou bien on en voit beaucoup, mais on les voit de loin et de haut; et à la limite on n'a plus devant soi une peinture, mais une carte. Pour lui, il veut que la philosophie ne cherche pas à l'intérieur des choses, ou au-dessus des choses, ou derrière les choses, mais qu'elle voie les choses elles-mêmes. Il faut instituer en philosophie la représentation de la majorité; il y a comme une grande fraude inconsciente qui vient de ce que le philosophe a un tempérament spécial; c'est comme si tous les historiens appartenaient à un seul parti. Les sensations et les sentiments deviennent des illusions. Par bonheur le psychologue est là qui étudie les illusions comme les réalités, et le vrai psychologue est un artiste. C'est de même dans une sorte d'humanisme que Dewey et Bawden cherchent une conciliation entre les différentes conceptions de la philosophie. Dewey parle d'une foi humaine dans la signification humaine de la philosophie (VII, 508); Bawden définit l'art comme la nature humanisée et montre les rapports de la science et de l'art (VII, 521, 602); Sturt voudrait que tout en restant aussi pratique, le pragmatisme devînt plus spéculatif et plus métaphysique (VII, 558).

Comme le remarque Santayana (VIII, 118) le pragmatisme, par sa théorie de la conscience, a amené d'assez nombreux philosophes au réalisme. Mais une grande partie des réalistes se détachent de plus en plus du pragmatisme pour se rapprocher de Russell. Dewey et A. Moore tiennent à séparer leur réalisme, qui reste un réalisme pragmatiste, du réalisme de Perry ou de Spaulding. Moore, dans un article important qu'on trouve reproduit dans son dernier livre, et sur lequel nous n'insisterons pas, soutient que l'idée altère la réalité; le réaliste ne tient pas compte, dit-il, du dynamisme de la nature, ni de l'incertitude, de l'indétermination inhérente à certaines situations; il spatialise et il immobilise tout; il sépare arbitrairement le fait et ses conséquences, la connaissance et l'action (VII, 617). Bush, qui se rattache également à l'école de Chicago, distingue dans l'idéalisme des conceptions caduques, les idées de monde, d'absolu et d'âme, et des éléments durables que le réalisme n'atteint pas (VIII, 169). Dewey (VII, 553; VIII, 77) examine spécialement la théorie de l'extériorité des relations, sur laquelle les réalistes, dans la « plate-forme » présentée dans le *Journal* l'an dernier, insistaient particulièrement. Veut-on dire que les contenus logiques des termes ne sont pas modifiés par l'acte même de la connaissance, ou que, la connaissance une fois formée, le contenu des termes est indépendant de leurs relations? Dans le premier cas, la doctrine est une

erreur, dans le deuxième cas un truisme. Ou encore veut-on dire que l'existence n'est pas modifiée par le fait qu'elle est rapportée à une proposition? Ici encore il y a un truisme ou une erreur qui amènerait à une sorte d'éléatisme. Le réaliste confond la connaissance une fois formée et la connaissance qui se forme, et d'autre part il identifie les termes logiques et les existences. Il part d'une théorie toute formelle dont il tire scolastiquement des conséquences; il n'est pas assez empiriste. Enfin quand Spaulding conclut à une dissemblance possible entre le processus de connaissance et son objet, il fait une faute de logique; car l'analyse des termes d'une proposition ne peut pas donner de renseignements sur la relation entre cette proposition et la réalité. Spaulding (VIII, 63) a répondu à Dewey au nom du groupe des réalistes. Il n'y a point, dit-il, une opposition absolue entre le réalisme et une conception génétique des choses telle que celle de Dewey, pourvu que le génétiste admette comme possible, s'il y a lieu, l'immutabilité de certaines choses, par exemple des principes logiques, et la priorité logique de certaines choses, par rapport à d'autres qui peuvent d'ailleurs leur être psychologiquement postérieures. Spaulding continue en disant: 1° que, si le réaliste admet l'extériorité des relations, c'est qu'elle lui semble prouvée empiriquement. S'il dit que notre connaissance de l'objet et l'objet peuvent être dissemblables, c'est qu'il veut que l'expérience seule décide de la question; 2° la réalité ne nie pas la possibilité du développement de la connaissance; c'est au contraire parce qu'une théorie contient des affirmations vraies et des affirmations fausses et parce que les unes peuvent être maintenues sans les autres, que la connaissance peut se développer. Sans doute, les propositions « subsistent »; mais les jugements, entités psychologiques, évoluent. D'une façon plus générale, tout changement implique la théorie de l'extériorité des relations; les instants sont indépendants bien qu'en relation; de même les points d'intensité de certains physiciens modernes; 3° la théorie de l'extériorité des relations s'applique aux propositions et aux jugements en tant qu'ils contiennent des parties vraies et des parties fausses; elle s'applique aux existences simples sans s'appliquer aux existences composées, inanalysées; 4° il est possible d'affirmer quelque chose sur la relation entre l'existence et l'essence; aussi bien que le réaliste, Dewey étudie cette relation et comme lui il prétend ne pas transformer et altérer les choses par la connaissance. Dewey a répondu à Spaulding qu'il persistait à voir une ambiguïté dans la théorie réaliste des relations et une erreur de logique. Costello (VIII, 505) interprète et définit la théorie de l'extériorité des relations; elle se borne à affirmer que toutes les relations ne sont pas d'une égale importance; donc on ne peut pas dire qu'une entité soit constituée par la totalité de ses relations; il faut découvrir empiriquement les relations qui sont importantes et celles qui ne le sont pas. Par sa division des termes en existant et en subsistant, par sa croyance en l'existence de « simples » éternels et inaltérables, par l'affirmation de l'antériorité de la logique, Spaulding se rapproche de Russell. Celui-ci (VIII, 158) déclare qu'il est presque entièrement d'accord avec les réalistes d'Amérique; il formule la théorie de l'extériorité des relations en disant: 1° que le fait que deux termes sont en relation n'implique aucune complexité correspondante dans les termes reliés; sinon, tout terme serait infiniment complexe, 2° que n'importe quelle entité donnée est un constituant de plusieurs contextes différents. Grâce à cette théorie des relations, l'analyse est justifiée; grâce à elle, le problème du pluralisme devient un problème empirique; et l'expérience nous dit clairement qu'il existe beaucoup de choses. Russell préférerait appeler sa doctrine pluralisme et non pas réalisme. En tout cas, dit-il, ce qui semble établi, c'est une logique et une méthode plutôt que des résultats positifs. Pour établir ces résultats, il faudra recourir à l'expérience et à l'induction. Les théories de Russell telles qu'elles ont été exposées dans ses ouvrages et dans cet article, ont été examinées par Santayana (VIII, 57, 113, 421) qui croit sans doute en un règne des essences, mais qui d'une part n'admet pas dans ce règne les notions morales et esthétiques, et d'autre part croit qu'il peut y avoir des vérités sans qu'il y ait esprit pensant, par Chapman Brown (VIII, 85), par Percy Hughes (VIII, 242).

Dewey est d'accord avec les réalistes pour dire que les choses ne sont pas toujours en relation avec l'esprit et même pour dire que toute connaissance implique une existence antérieure à la connaissance et indépendante d'elle. Mais il pense qu'on ne peut avoir raison de l'idéalisme que si on conçoit les perceptions comme des événements naturels et non comme des représentations; de plus il ne faut pas opposer les connaissances scientifiques aux illusions des sens, les unes et les

autres ne sont que des événements à l'intérieur d'un processus unique (VII, 553, VIII, 393). Pour Moore comme pour Dewey, d'une part le monde n'est pas un système d'idées et à n'importe quel moment une partie du monde peut être indépendante de notre connaissance, et d'autre part notre connaissance produit des altérations, des nouveautés dans les choses. Son réalisme est un réalisme opératif (VII, 617).

A côté du réalisme analytique d'un Spaulding, et du réalisme fonctionnel d'un Dewey, on peut étudier encore le réalisme épistémologique de John E. Russell, et le réalisme critique de Drake. Le réalisme, dit John E. Russell (VII, 701) est compatible avec une théorie idéaliste de la réalité; ce qu'il affirme seulement, c'est que l'objet jugé réel n'est pas constitué ni rendu réel par notre conscience. Durant Drake (VIII, 365) oppose son réalisme naïf; pour le réalisme critique, les données de l'expérience ne sont pas des existences permanentes; elles n'existent qu'en tant qu'éléments d'expériences particulières; l'arbre qui entre dans mon champ de conscience, dit Drake sans tenir compte de la théorie de l'extériorité des relations, ne peut être celui qui entre dans la conscience d'un autre; mais l'un et l'autre ne sont que la représentation d'une chose en soi unique et inconnaissable. Au contraire le réaliste naïf, niant l'existence des choses en soi et affirmant la vérité de nos sensations, est amené à dire qu'un même objet ne peut être vu par plusieurs personnes.

Mary Whiton Calkins (VIII, 449) critique le réalisme en général; les qualités et les relations des objets ne sont jamais que des formes de notre expérience ; nous ne connaissons jamais rien d'une façon certaine que notre expérience,

Lovejoy (VII, 683) voit dans la tendance « temporaliste » la tendance la plus importante et la plus générale des philosophes contemporains; l'éternalisme idéaliste se fonde sur une conception platonicienne de la vérité et sur une conception kantienne de la conscience qui sont toutes deux discutables. Mais Lovejoy ne semble pas se rendre compte de l'opposition qui existe entre un éternalisme absolu et le nouveau réalisme; comme le dit Spaulding (VIII, 74), nous pouvons connaître une chose sans connaître sa genèse; et d'autre part les entités sont éternelles; les réalistes insistent volontiers sur le fait que le passé est inaltérable (VIII, 509). Reginald Cooke (VIII, 316) critique le monde statique que Howison superpose au monde réel. James Howey Robinson (VIII, 253) trouve dans ses études historiques une preuve de l'élan vital, du « radicalisme inhérent à la nature ».

La philosophie doit-elle être aujourd'hui optimiste ou pessimiste? Une dose de Schopenauer, dit Woodbridge Riley (VIII, 230) pourrait faire du bien à l'Amérique. En face des Trusts et du Tariff, de la cherté des vivres et de l'immigration, beaucoup des lecteurs de James se demandent s'il n'aurait pas pu mettre plus d'amer dans son « cocktail cosmique ». Pour H. B. Alexander, seule une conception manichéenne peut expliquer et la nature du bonheur et la nature du mal (VIII, 529). Par sa théorie manichéenne du monde, Alexander est amené au pluralisme comme Spaulding y est amené par son réalisme. Reginald Cooke (VIII, 316) critique le pluralisme de Howison.

Signalons encore parmi les articles de philosophie générale celui de S. A. Elkus sur le mécanisme et le vitalisme (VIII, 355) ceux de Alf. H. Lloyd sur la Logique de l'Antithèse (VIII, 281), sur la relation du tout et de la partie et sur la disparition du surnaturel (VII, 533), celui de Marvin sur la définition formelle de l'existence (VIII, 477). Dewey (VII, 505) et Dickinson Miller (VII, 645) étudient les caractères de la philosophie de James. Ce dernier insiste surtout sur le fait que James est un psychologue, et que dans la solution des problèmes métaphysiques il se laisse toujours guider par les affirmations de la conscience.

On trouve des idées intéressantes dans les études psychologiques de Franz sur les fonctions associatives du cerveau (VII, 673), de Winch sur la théorie des facultés (VIII, 337, 372), de Dunlop sur la relation entre le rythme et l'idée de temps (VIII, 348), de Keyser sur l'asymétrie de l'imagination (VIII, 309), de Hollingworth et de Henderson sur l'oubli et les souvenirs désagréables (VII, 709, VIII, 432).

Le Journal contient des comptes rendus de différents congrès de philosophie et de psychologie qui se sont tenus en Amérique, et où ont été discutées principalement la question du réalisme, la définition de la conscience, la méthode de la philosophie, et les théories de psychologie religieuse (VIII, 91, 125, 204, 232).

Rivista di Filosofia. — Le n° d'avril contient neuf travaux italiens présentés au Congrès de Bologne, par MM. B. Varisco, Al. Levi, R. Assagioli, L. Valli, C. Formichi, Al. Chiappelli, G. Tarozzi, G. Vidari, F. Filomusi Guelfi et aussi la traduction de l'étude de M. Schiller sur *L'erreur*. L'analyse en a été donnée dans le Compte rendu général du Congrès.

Dans le n° de décembre 1910 nous signalons l'Introduction de M. Annibale Pastore à son nouveau cours à l'Université de Turin, sur *La valeur théorique de la logique*, qui se place délibérément au point de vue du panlogisme néo-hégélien; et dans le n° de mars 1911, le discours inaugural de Giorgio del Vecchio, successeur de Fragapane à Bologne, *Sur la positivité comme caractère du droit*. « Le simple fait de la positivité, dit-il (p. 46), ne nous donne aucun critère distinctif, si de là nous ne remontons pas à la signification intrinsèque des normes *posées* ou suivies. En considérant cette signification, nous voyons que le droit et la morale sont bien, chacun à sa façon, une manière d'être, ou mieux d'apparaître, dans la sphère de l'expérience; mais en soi, comme formes d'appréciation de la conduite, ils sont tous deux superposés à cette sphère, et ils dénotent un devoir être, une exigence déontologique.... L'analyse du processus qui conduit à la position historique du droit, en obligeant à reconnaître dans le processus même un fait consécutif à l'idée qui se pose, confirme indirectement, mais irréfragablement, la légitimité d'une déduction pure du droit comme idéal. »

M. Al. Levi a assumé la tâche très méritoire de publier une *Bibliographie* de la Philosophie italienne; on trouvera dans le n° de décembre 1910 la continuation jusqu'en 1910 de la Bibliographie générale (du commencement de 1901 à moitié de 1908) présentée au Congrès de Heidelberg, puis dans le n° de juin 1911 la Bibliographie de l'année 1910. Nous notons dans le plan adopté certaines particularités intéressantes : les comptes rendus forment un paragraphe spécial à la fin de chaque section; l'histoire de la philosophie suit un ordre rigoureusement alphabétique, d'après le nom des auteurs étudiés.

La Cultura Filosofica. — Dans les n° 5 et 6 de 1910, M. de Sarlo étudie *Les problèmes gnoséologiques dans la Philosophie contemporaine*. Cherchant à déterminer l'essence de la connaissance, il passe en revue le phénoménisme, l'idéalisme et enfin l'objectivisme, auquel il se rattache. « Les représentations, dit-il, sont les signes d'après lesquels l'intelligence peut saisir la réalité, non par un acte d'inférence, mais par un acte d'appréhension, à travers les processus psychiques, de ce qui est donné hors de l'esprit. » Puis considérant le développement de la connaissance, il examine la conception économique, la conception l'idéaliste, et enfin la conception sémiotique qui est la sienne; et il conclut ainsi : « Ne pas tenir compte de l'hétérogénéité irréductible qui domine dans le monde et qui se reflète nécessairement dans la connaissance, poser une science particulière, quelle qu'elle soit, comme type auquel tout doit se conformer, attribuer à une forme de savoir la prérogative de révéler l'intime essence de la réalité, c'est la plus grave erreur où puisse tomber une théorie de la science. »

Dans le n° 2 de 1911, M. de Sarlo étudie encore *Le Psychologisme dans ses principales formes*, en ayant soin de distinguer son domaine légitime de ses envahissements injustifiables.

Dans les n° 3 et 4 de 1911, M. A. Aliotta étudie *Le problème de l'infini*, dans l'histoire de la philosophie et dans la mathématique, pour conclure, avec Cohen et Natorp, à la valeur purement méthodologique de cette idée. « L'infini et l'infinitésimal, dit-il, sont des concepts que notre pensée a construits pour transformer le monde empirique en un monde intelligible, et qui expriment au fond son exigence d'universalité et de continuité. »

Rivista di Filosofia Neo-Scolastica. — Cette Revue continue avec succès sa fonction d'assimiler la pensée moderne au profit de la pensée catholique. Encouragée par l'approbation du Pape, elle institue un concours pour un *Manuel de Pédagogie*, qui doit être à la fois bien moderne et bien pensant; ce concours fut suscité par la publication d'une conférence de Guido della Valle sur *la Pédagogie expérimentale* (février 1911).

Dans les n^os^ de juin et d'octobre, A. Gemelli expose l'état actuel de *L'étude expérimentale de la pensée et de la volonté*, en rappelant les recherches de Wett, Messer, Bovet et Bühler.

Cœnobium. — Cette Revue, toujours vivante et variée, est devenue mensuelle. Dans le n° de juillet elle a lancé un *Questionnaire* sur les conceptions religieuses de ses collaborateurs; les réponses seront publiées dans l'Almanach du Cœnobium 1912.

Il faut noter au moins une importante étude de Friedrich von Hügel, traduite de l'anglais en italien, sur « Religion et illusion », dans le n° de janvier. L'auteur réfute l'idéalisme immanentiste et subjectiviste des modernistes extrêmes, et il soutient une thèse ontologique et transcendante, capable de satisfaire à toutes les données de la science et de l'expérience.

Dans les n^os^ de mars et d'avril, un intéressant exposé de Gius. Rensi : *Les tendances modernes de la Philosophie du droit*

en Italie, représentées par Del Vecchio et Petrone.

La Critica. — Giovanni Gentile poursuit ses études critiques sur la philosophie en Italie depus 1850. Après avoir discuté quelques positivistes de l'école d'Ardigó : Marchesini, Dandolo, Tarozzi (nov. 1910), Brofferio (janv. 1911), il passe aux néo-kantiens : Fiorentino (mars), Tocco (mai), Masci (juillet), Tarantino, Chiappelli (septembre), pour conclure ainsi : « Ce courant aboutit non pas à une religion qui devienne philosophie, ni à la science, mais au mysticisme agnostique, port où se réfugient les naufragés de la science et de la philosophie. Tel est donc le terme du néo-kantisme italien : de la contradiction des principes à travers la confusion, au naufrage de l'esprit philosophique. »

Guido de Ruggiero entreprend de passer en revue *La Philosophie des valeurs en Allemagne*, en commençant par Windelband (n° de sept.).

L'Anima. — Cette petite revue personnelle de G. Amendola et G. Papini vient de paraître cette année, avec le sous-titre : Essais et jugements. « Nous recommençons, disent-ils, un échange de lettres mensuelles qui porteront à quelques amis dispersés les nouvelles de notre âme, et demanderont de leurs nouvelles... » Dans les quatre premiers numéros parus, Papini se montre toujours subtil chercheur et brillant polémiste, et Amendola publie de bonnes études soutenues, sur *Maine de Biran*, *La vie volitive*, *La logique de la vie religieuse*.

Bulletin de la Bibliothèque Philosophique de Florence. — On peut relever le cours de G. Amendola sur *Maine de Biran* (février 1911), et celui de G. Gentile sur la *Philosophie scolastique en Italie* (juillet) ; d'autre part une étude de Papini sur l'*Inutile*, se rattachant à une série de recherches sur les concepts négatifs (déc. 1910).

CORRESPONDANCE

I

Lettre de M. Alfred Fouillée.

La notice, d'ailleurs si bienveillante, consacrée à *la Pensée et les Nouvelles Écoles Anti-intellectualistes*, me semble appeler quelques explications et rectifications. On m'y prête en effet cette opinion que la philosophie n'est pas « un procédé de connaître différent de celui de la science ». J'ai, au contraire, dans *l'Avenir de la Métaphysique fondée sur l'expérience* (1888), opposé nettement la connaissance scientifique à la connaissance philosophique (p. 8 sqq., p. 55 sqq.). La première connaissance, ai-je dit, divise l'indivis, rend homogène l'hétérogène, immobilise le mobile, rend statique le dynamique. Dans le chapitre sur la morale spiritualiste que contient la *Critique des systèmes de morale contemporains* (1879), j'avais déjà montré l'analyse détruisant ce qu'elle anatomise, la pensée conceptuelle dissolvant le moi même : « Je me pense, donc je ne suis pas. » Dans *l'Avenir de la Métaphysique fondée sur l'expérience*, j'ai fait encore voir que le principe de la connaissance philosophique est « l'expérience aussi immédiate qu'il est possible », l'expérience intérieure, non pas « la connaissance par les concepts purs ». Donc il n'est pas exact de me représenter comme refusant d'admettre que « les idées scientifiques sont plus éloignées du réel, que les données du sens intime ». Tout au contraire, j'ai dit, en propres termes : « La science transforme les faits hétérogènes de l'observation en relations homogènes qui sont objets de pensée ; mais les lois que la science découvre ne sont pas et ne peuvent pas être des *actes* réels ni de réels *procédés* de la nature ; ce sont seulement des notations de la marche observée dans les phénomènes ou, comme on dit, de leur *processus*. La loi ressemble aux choses comme la courbe tracée par le sphygmographe ressemble aux pulsations de la vie. » (*Avenir de la Métaph.*, p. 8 et suiv.) De plus, dans le même livre, j'ai montré que la philosophie est une réaction de l'âme *tout entière*, intelligence, sensibilité, volonté, par rapport à l'univers. Donc je n'ai pas prétendu que, « pour percer le mystère de l'être », la philosophie doive s'en remettre exclusivement aux « méthodes de l'intelligence *pure* ». Elle doit s'en remettre à tous les procédés de l'intelligence *active* et *en fonction*, de l'intelligence vivante qui se voit en même temps volonté et la puissance.

Mais, si ce qu'on appelle les « données du sens intime » sont bien pour moi la conscience du *réel* qui nous constitue, elles ne sont pas pour cela des intuitions de l'*absolu*, en tant que réalité indépendante de la pensée. Nos états et changements de conscience nous révèlent, avec eux-mêmes, notre *actualité*, notre *réalité* certaine ; mais c'est tout. De là à dire que nous avons des intuitions de notre libre arbitre, de notre spiritualité, de l'essence de la vie, bien plus, de l'essence même de la matière, il y a un abîme. Pour ma part, je cherche vainement en moi de telles intuitions ; elles me semblent impossibles par définition même et contradictoires. Je ne vois donc

pas par quelle « porte » l'intuitionnisme pourrait « rentrer ». La force active des idées et états de conscience de tout genre ne constituera jamais une « intuition » d'un réel autre que notre conscience même, notre pensée, notre action ; elle n'est que la puissance de réalisation inhérente à nos pensées, à nos sentiments, à nos désirs.

De même, le pragmatisme n'a, pour rentrer en scène, aucune porte ouverte dans cette force active des idées. La puissance réalisatrice qui appartient à la pensée, en effet, ne *fait* pas la *vérité*, mais la présuppose, au contraire, principalement pour tout ce qui ne dépend pas de nous.

« Idée-force, dit-on, implique *force*. » — Sans doute; mais cette force, encore un coup, n'est pas quelque chose de différent de notre activité consciente, sentante et voulante, s'exerçant par l'intermédiaire du cerveau. L'intuitionnisme ne peut nous fournir aucune vraie *intuition* d'une force autre; le *pragmatisme*, de son côté, ne peut nous révéler en *action* une force autre. Les énergies dont nous peuplons l'univers ne sont donc ni des objets d'intuition ni des actions prises sur le fait dans la pratique; elles sont ou des x ou des analogies avec notre énergie volontaire et plus ou moins consciente.

— La pensée, dit-on, n'est que « la catégorie des catégories; elle n'est pas exprimable en fonction d'autres catégories qu'elle-même ». — A mon avis, la pensée n'est pas une catégorie, mais, comme nous venons de le voir, c'est une activité vivante, une volonté en acte, consciente de son concours avec d'autres volontés ou de son opposition avec elles. Quant aux catégories, qui se résument dans la *causalité*, elles sont les fonctions essentielles de cette pensée active et vivante, non des cadres abstraits et logiques; elles sont pour l'être pensant les seules manières d'agir et de se développer au milieu des actions de l'univers. S'il existe dans le monde quelque chose en dehors de la volonté et de la pensée ainsi entendues, cette chose est inconnaissable et innommable; on ne peut saisir une telle chose par une « intuition » qui serait encore une fonction de la conscience, de la pensée et du vouloir (à moins de n'être rien du tout); on ne peut la saisir davantage pragmatiquement par une action qui, sans la pensée, serait aveugle. Ce qui est x pour la conscience est x pour l'intuition et x pour l'action. C'est un noumène qu'aucune vision interne ou externe ne peut atteindre, qu'aucune action interne ou externe ne peut appréhender.

Philosopher, c'est donc *penser*, au sens plein du mot; et il n'y a aucun moyen de penser ou d'avoir conscience en dehors des vivantes fonctions de la pensée qui rendent la conscience possible. La pensée se retrouve au fond du *sentiment* même en tant que distinct de la sensation brute, au fond de la *volonté* même en tant que distincte de l'activité aveugle, fatale et corporelle, qui, à vrai dire, est plutôt passivité. Une philosophie du sentiment ou de l'action ne pourrait être qu'une philosophie de la pensée qui resterait à l'état confus, obscur et superficiel, à l'état impressionniste, sans méthode rigoureuse et sans critique de son principe donc sans valeur objective et universelle. La pensée ne consiste pas à connaître les choses par le dehors, et mathématiquement; le seul moyen de connaître par le dedans et métaphysiquement, c'est d'avoir conscience, donc de discerner et de lier, donc de penser.

ALFRED FOUILLÉE.

II

Réponse à des critiques.

Dans sa communication au IVe Congrès de philosophie, publiée dans cette Revue en juillet dernier sous le titre *Règle et Motif*, M. Belot, au cours d'une argumentation d'ordre très général, me fait l'honneur de quelques allusions critiques à mon dernier ouvrage, *Rationalisme et Tradition*. Sans intervenir dans la discussion de la question qui intéresse M. Belot, je désire rectifier quelques expressions qui risqueraient de donner une fausse idée de ma pensée.

C'est à mon livre que M. Belot donne référence en disant (p. 494) : « Cette motivation directe, où le but intéresse par lui-même et se confond ainsi avec le motif, n'implique nullement, comme on l'a reproché à la morale dite laïque, ou à la morale positive, que la moralité ainsi construite manque d'unité et se présente sous une forme inorganique et incohérente. »

Présentée dans ce raccourci je ne reconnais pas ma pensée. Je n'ai point fait l'implication qu'on m'attribue. J'ai constaté : 1° qu'en fait très généralement notre morale laïque scolaire cherche à justifier les règles morales particulières en considérant uniquement le contenu objectif de ces règles particulières et non le mode de liaison de ces règles à la volonté; 2° qu'en fait, tout au moins sous les formes qui m'en sont connues, elle échoue dans ses tentatives de justification, elle n'atteint pas réellement la volonté. Mais quand en mon propre nom je propose un mode différent de

justification (IIe partie, chap. II et III), il consiste tout simplement à chercher la liaison réelle de la règle à la volonté, à unir le « but » et le « motif », sinon à les confondre. Est-ce là de la « motivation directe », indirecte? Je ne sais trop, mais en tout cas cela n'a aucun rapport avec cette « justification par motifs faux », dont M. Belot parle dans le paragraphe précédent et qu'il paraît encore avoir en vue dans le passage où il me met en scène.

De plus les termes du même passage semblent me classer comme adversaire de « la morale dite laïque » ou de la « morale positive ». Je dois protester contre une telle apparence, qui ne correspond certainement pas à la pensée de M. Belot. J'ai fait la critique de *certaines formes de morale laïque*, lesquelles sont aujourd'hui en usage dans notre enseignement public; mais la forme morale que je propose est tout aussi laïque, *laïque* ne s'opposant correctement qu'à *confessionnel*. Quant à la *morale positive*, il me serait difficile de m'en reconnaître l'adversaire, ayant donné comme sous-titre à mon premier ouvrage de morale (l'Organisation de la conscience morale) : *esquisse d'un art moral positif*. Si *morale laïque* désigne bien toute morale non-confessionnelle, si *morale positive* désigne bien toute morale reposant uniquement sur l'observation des faits, je suis non un adversaire, mais un représentant de la morale laïque et de la morale positive. Je tiens à ce qu'il n'y ait aucune équivoque sur ce point.

M. Belot fait encore allusion à mon livre en concluant (p. 497). Ici je n'ai guère à dire, sinon que je ne conçois pas très clairement le reproche qui m'est fait. Sans doute les « motifs » consistent-ils à justifier les règles devant la conscience morale individuelle? Alors nous sommes d'accord, puisque tout mon effort a été de chercher par une analyse critique de faits et de doctrines bien déterminées les conditions réelles de cette justification. Je n'ai rien prétendu « assurer d'emblée », mais mon analyse m'a conduit à certaines conclusions. Sont-elles fausses? Peut-être si mon analyse est fautive, mais on ne me l'a pas encore montré. Jusque-là je garde l'espoir de n'avoir pas compromis des personnes aussi respectables que la théorie morale et la pédagogie morale.

J. Delvolvé.

ERRATUM

Dans le Supplément de novembre 1911, p. 7, col. II, l. 1, au lieu de « générale » lire « géniale ».

Coulommiers. — Imp. P. Brodard.

REVUE DE MÉTAPHYSIQUE ET DE MORALE

SUPPLÉMENT

Ce supplément ne doit pas être détaché pour la reliure.

(N° DE MARS 1912)

NÉCROLOGIE

Wilhelm Dilthey
(1833-1911)

W. Dilthey, né à Biebrich le 18 novembre 1833, après avoir fait ses études à Heidelberg et à Berlin, enseigna aux Universités de Bâle, Kiel, Breslau et, à partir de 1882, à l'Université de Berlin. Il était membre de l'Académie des Sciences de Prusse. Sans compter différents travaux parus dans les *Abhandlungen der preussischen Akademie der Wissenschaften* et dans l'*Archiv für die Geschichte der Philosophie*, Dilthey a écrit : *Das Leben Schleiermachers* (1 vol., 1860-1863); *Einleitung in die Geisteswissenschaften* (1 vol., 1883); *Das Schaffen des Dichters*, *Bausteine zu einer Poetik* (1887); *Das Erlebnis und die Dichtung* (1905), qui contient des études sur Lessing, Gœthe, Novalis et Hölderlin. Ce n'est que lorsque les différents travaux que M. Dilthey a publiés dans des recueils différents seront réunis que l'on pourra apprécier l'ensemble de son œuvre. Pour ce qui concerne les tendances fondamentales de sa philosophie, nous renvoyons le lecteur à l'article sur « le mouvement philosophique contemporain en Allemagne » paru dans le numéro de septembre 1908 de la *Revue*. Le mérite de Dilthey a été surtout d'avoir défendu avec la plus grande énergie l'autonomie de la vie de l'esprit ou de ce qu'il appelait *Geisteswissenschaften*, dans un temps où les tendances naturalistes étaient prédominantes en Allemagne. Tout en étant un adversaire de la métaphysique intellectualiste, Dilthey considérait la conscience métaphysique de la personnalité comme quelque chose d'éternel. Non moins importante est la lutte de Dilthey contre le subjectivisme et sa recherche d'une objectivité vraie. C'est à cet égard que ses travaux sur ce qu'il appelait expérience intérieure (Erlebnis) sont du plus haut intérêt. L'influence de Dilthey comme professeur et comme maître a été considérable.

Otto Liebmann
(1840-1912)

En O. Liebmann l'Allemagne vient de perdre un des plus grands représentants du kantisme de la deuxième moitié du XIXe siècle. Il était né à Lœwenberg (Silésie) le 25 février 1840. Il fit ses études à Iéna, Leipzig et Halle. Il enseigna aux Universités de Tubingue et de Strasbourg, et, à partir de 1882, à l'Université d'Iéna. Ses ouvrages les plus remarquables sont : *Kant und die Epigonen* (1865), *Analysis der Wirklichkeit* (1876, 4e éd. 1911), *Gedanken und Tatsachen* (1886), *Die Klimax der Theorien* (1884). Il a fait aussi un volume de poésies philosophiques, *Weltwanderung*. Liebmann est un des premiers qui ont lancé l'appel *Retour à Kant*. La critique qu'il fait de la biologie et de la psychologie mécanistiques est importante, et, à cet égard, son ouvrage, *Analysis der Wirklichkeit*, dont le style est d'une beauté remarquable, présente un grand intérêt.

Paul Duproix
(1851-1912)

Nous apprenons avec regret la mort de M. Paul Duproix, professeur ordinaire de pédagogie à la Faculté des Lettres et des Sciences sociales de l'Université de Genève. Né à Mâcon en 1851, il avait su grouper à Genève, depuis 1890, autour de sa chaire pédagogique, de nombreux élèves ; et ses collègues avaient prouvé l'estime où ils le tenaient en faisant de lui, pendant

plusieurs années, le doyen de leur Faculté. Son ouvrage sur *Kant, Fichte et le problème de l'Éducation,* avait été couronné par l'Académie française, et traduit en plusieurs langues.

LIVRES NOUVEAUX

La Perception du Changement (Conférences faites à l'Université d'Oxford les 26 et 27 mai 1911), par Henri Bergson. 1 vol. in-8 de 37 p., Clarendon Press, Oxford, 1911. — Dans ces deux conférences M. Bergson a exposé avec une simplicité, une lucidité et une élégance admirables quelques-unes des idées les plus essentielles de sa doctrine. Ceux-là mêmes à qui elles sont familières éprouveront un rare plaisir d'esprit à les retrouver ici, traduites dans la langue la mieux faite pour les rendre suggestives et persuasives. Dans la première conférence, M. Bergson a insisté sur le genre de faculté et de méthode qu'il faut mettre en œuvre pour philosopher, et il a expliqué comment la philosophie doit être une vision du réel, non pas différente par nature de nos perceptions ordinaires, mais dégagée des conditions d'utilité pratique auxquelles ces dernières sont soumises, obtenue par une conversion de notre attention vers tout ce qui s'offre dans le monde sans servir pratiquement à rien : ainsi sont écartées les contradictions et les difficultés inhérentes à toutes les tentatives faites pour corriger ou remplacer, à l'aide de concepts et de raisonnements, les données usuelles des sens et de la conscience : en réalité, c'est une vision plus large, une vision désintéressée, qu'il faut substituer à la vision rétrécie et déformée par les nécessités de la vie et de l'action. — Dans la deuxième conférence, M. Bergson montre comment la réalité est changement, comment le changement est indivisible, et comment par suite le passé continue à être et fait corps avec le présent, malgré l'illusion d'origine pratique qui nous porte à croire que le présent seul est réel et que le passé a besoin d'être reconstitué : ainsi sont écartées encore toutes les contradictions ou difficultés issues de la dénaturation artificielle du changement par les concepts et de l'énoncé fait ici de problèmes tels que ceux que posaient les Eléates, concernant la reconstitution du mouvement par les positions successives du mobile, ou tels que ceux que posent les modernes, concernant le rapport des états changeants avec la substance. — En somme toute la pensée de M. Bergson se développe ici à partir de cette proposition qui en effet, une fois acceptée, donne raison à toute la suite : « Si nos sens et notre conscience avaient une portée illimitée, si notre faculté de percevoir, extérieure et intérieure, était indéfinie, nous n'aurions jamais recours à la faculté de concevoir ni à celle de raisonner. Concevoir est un pis-aller dans les cas où l'on ne peut pas percevoir, et raisonner ne s'impose que dans la mesure où l'on doit combler les vides de la perception externe ou interne, et en étendre la portée » (p. 5).

Science et Philosophie, par Jules Tannery, avec une notice par Emile Borel, professeur à la Sorbonne, sous-directeur de l'École Normale Supérieure. 1 vol. in-16 de xvi-336 p. Paris, Alcan, 1912. — Après une notice de M. Borel qui rappelle en quelque sorte par le fait que l'une des œuvres les plus importantes de Jules Tannery, ce furent ses élèves, (nous regrettons ici l'absence d'une *bibliographie* complète comme celle qui a été faite pour Paul Tannery) on trouvera dans le recueil quelques-uns des nombreux articles que Jules Tannery écrivit dans diverses revues, et des extraits intéressants de comptes rendus pour le *Bulletin des Sciences mathématiques*, auquel pendant de longues années il a collaboré de la façon la plus active. La plus importante de ces études a paru dans la *Revue de Paris*, en 1895 : elle a pour titre *le Rôle du Nombre dans les Sciences*, et synthétise avec cette pureté de langage et cette simplicité toujours mêlée de quelque réserve ironique qui sont la marque de l'esprit de Jules Tannery, une période dans l'histoire de la pensée humaine. Mais le danger même de cette conception arithmétique des sciences, si on la comprenait en gros et si on l'appliquait sans critique, serait de dénaturer la réalité dont on prétendrait rendre compte, et de stériliser l'enseignement de cette mathématique à laquelle on voulait assurer la prédominance. Ce double danger, philosophique et pédagogique, avait préoccupé Jules Tannery. Au lendemain de l'apparition de *la Psychologie allemande contemporaine*, il avait dirigé contre la loi de Fechner des objections scientifiques qui sont aujourd'hui classiques : l'excellente thèse de M. Foucault a fourni à Jules Tannery l'occasion de revenir, à vingt-cinq ans de distance, sur les problèmes fondamentaux de la psychophysique, comme sur « l'histoire d'une chose morte »; on sera heureux de posséder dans leur ensemble toutes ces remarques décisives. D'un autre côté, par une des-

cription des examens d'admission aux grandes Écoles, par une analyse des procédés les plus recommandables pour l'enseignement primaire de l'arithmétique ou de la géométrie, Jules Tannery a pénétré sous une forme directe et concrète dans le domaine de la psychologie sociale, il a montré à quelles conditions la mathématique pouvait devenir un instrument pour la culture de l'intelligence vraie. Tels sont les traits dominants de ce recueil, mais ils ne suffisent pas à le faire connaître : il faut ajouter que chaque ligne porte la marque vivante de ce qu'a été le penseur et l'homme : ayant conçu la vie comme une amitié, il a eu le secret de communiquer à ses réflexions sur des questions toutes abstraites et toutes techniques en apparence, un inexplicable, un incomparable esprit d'amitié.

Les Opinions et les Croyances, par Gustave Le Bon. 1 vol. in-18 de 340 p. Paris, Ernest Flammarion. — « Trois ordres de vérités nous guident : les vérités affectives, les vérités mystiques, les vérités rationnelles. Issues de logiques différentes, elles n'ont pas de commune mesure; » conclusion de ce livre, reproduite en épigraphe, comme pour plaire d'avance aux uns et mettre les autres en défiance. Car, par la fécondité des psychologues et leur clarté d'apparence, ces paradoxes sont à la mode. Et, d'un autre côté, ceux qui se sont exercés à la critique à l'exemple des grands auteurs n'aiment pas trop qu'on les ramène à leurs premiers étonnements en leur faisant voir que le Soleil tourne autour de la Terre. Mais il faut refaire ce voyage de temps en temps à travers la crédulité humaine. Voici par où M. Le Bon veut nous conduire. Livre I : la croyance diffère de la connaissance. Livre II : la sensibilité, l'inconscient, la personnalité et ses oscillations. Livre III : les formes diverses de la Logique (logique biologique, l'affective, la collective, la mystique, l'intellectuelle). Livre IV : les conflits des diverses Logiques. Livre V : les opinions et les croyances individuelles. Livre VI : les opinions et les croyances collectives. Livre VII : propagation des opinions et des croyances. Livre VIII : la vie des croyances. Livre IX : recherches expérimentales sur la formation des croyances (Les rayons N, la magie, l'occultisme, le spiritisme; la connaissance et la croyance chez les savants). Le dernier livre surtout est bon à lire ; mais il faut dire pourtant que l'aventure des rayons N (p. 273) présentée en raccourci, et comme un exemple des effets de la suggestion, perd un peu trop de sa vraisemblance; il n'est plus qu'une anecdote que l'on veut bien piquante; on s'y amuse, on ne s'y instruit guère. Il faut en dire autant de tous les récits qu'on trouve dans cet ouvrage, et qui tendent trop à une même fin : cela fait penser à ces histoires de sauvages qu'on peut lire ailleurs, objets trop fragiles pour la réflexion. Bref cette psychologie et cette sociologie anecdotiques sont bonnes pour la conversation. Peut-on penser sérieusement que c'est par mépris pour le luxe et les beaux-arts que la Commune incendia les plus beaux monuments de Paris? (p. 32).

Les vues théoriques n'ont pas plus de portée : « l'intelligence, variant considérablement d'un sujet à l'autre et n'étant pas comme les sentiments contagieuse, ne peut jamais revêtir une forme collective » (p. 47). Au reste on lit plus loin (p. 89) : « La logique affective varie d'un sujet à un autre parce que les sentiments des individus sont fort différents. Dans tous les domaines qu'elle régit, croyances religieuses, morales, politiques, etc., l'accord est, pour cette raison, impossible ». Il est traité ailleurs de la contagion mentale (p. 203) et avec abondance. Nulle part on n'aperçoit la moindre ébauche d'une analyse méthodique qui puisse guider l'esprit. Bref on ne sait jamais bien de quoi l'auteur veut parler. Aussi de telles remarques ne sont ni vraies ni fausses. Que la Psychologie à demi littéraire, à demi scientifique reconnaisse ici ses fleurs et ses fruits. En somme des événements ne sont point encore des faits.

Mais il arrive pis encore. Il arrive que, par cette habitude de disserter en courant, des notions sans doute discutables, mais enfin bien déterminées, sont exposées avec une légèreté inexplicable. « D'après Fechner, la sensation grandit suivant le logarithme de l'excitation... Soit un orchestre de dix exécutants jouant du même instrument. Pour doubler l'intensité sonore, il faudra élever à cent (chiffre dont le logarithme est 2) le nombre des instruments. Pour tripler la même sensation, il faudrait le porter à mille (dont le logarithme est 3). » Apprenons à M. Le Bon que les logarithmes de cent et de mille sont 2 et 3 dans le système de base 10 seulement, et que notre sensibilité différentielle n'est pas réglée sur les logarithmes décimaux.

L'Avarice, *essai de psychologie morbide*, par J. Rogues de Fursac. 1 vol. in-12 de 185 p., Paris, Alcan, 1911. — « Peu de passions, dit l'auteur, sont aussi

nettement morbides que l'avarice; peu obéissent à des lois étiologiques et pathogéniques aussi précises; peu enfin ont des conséquences individuelles et sociales aussi profondes et aussi funestes ». Aussi c'est en médecin qu'il aborde l'étude de ce vice, qui n'a jusqu'ici donné lieu qu'à des développements littéraires. Il en expose successivement les symptômes, les causes et l'évolution.

Parmi les symptômes, le plus important est l'hypertrophie de l'*instinct d'épargne*. Car l'épargne n'est pas le résultat d'un raisonnement conscient, d'un calcul : c'est « l'expression d'une tendance profonde, ancienne, antérieure à l'intelligence, née d'une nécessité d'adaptation ». Si elle se montre chez l'homme sous ses formes les plus élevées, on la retrouve chez l'animal, chez le végétal; et chez l'homme même elle repose sur le fond primitif de l'instinct. L'avarice, qu'on définit « un état morbide de l'esprit dont l'élément essentiel est l'amour de la richesse, considérée indépendamment des biens qu'elle procure » est donc une anomalie de cet *instinct* d'épargne. Mais ce symptôme principal est accompagné ordinairement de tout « un ensemble d'anomalies d'ordre négatif, traduisant un affaiblissement de l'activité mentale et parmi lesquels l'atrophie des sentiments et la restriction des besoins qui ne sont pas en relation directe avec l'instinct d'épargne tiennent le premier rôle. » Il faut lire dans M. de Fursac tout ce chapitre, qui est le meilleur du livre. On y trouve marquées avec beaucoup de sagacité et dessinées avec finesse les tares intellectuelles et sentimentales de l'avare : la pauvreté de son imagination, son inconscience de son propre état, son incompréhension de ses véritables intérêts, son horreur du risque, l'étroitesse de son jugement vis-à-vis d'autrui, sa méfiance, sa sécheresse de cœur, son insensibilité en face de la souffrance, sa cruauté. M. Rogues de Fursac ne garde point devant son hideux modèle l'impassibilité d'un Spinoza, peintre des passions, et il n'est pas tendre pour cette sorte de maladie : il a peur que notre pitié, — bien à tort — s'émeuve en leur faveur. Ce serait absurde, nous dit-il. L'avare n'a que des besoins restreints : d'où la vie qu'il s'impose, mesquine, étroite, sans horizon, sans air, sans lumière. Il a perdu le sentiment de dignité personnelle, et, tout en étant parfois très vaniteux, il sacrifiera au besoin sa susceptibilité et sa réputation pour sauvegarder quelques parcelles de son trésor. La plupart du temps, il vit isolé, renfermé, impénétrable aux autres hommes. Un trait assez curieux de sa psychologie, c'est la domination absolue, tyrannique, qu'il exerce parfois sur son entourage, et qu'il fait accepter même à des étrangers à sa famille. M. Rogues de Fursac en a très finement démêlé les raisons.

Parmi les causes de l'avarice, les unes, comme le culte de l'économie, agissent en exaltant l'instinct d'épargne; les autres, comme la monotonie de la vie et l'absence de stimulants affectifs d'ordre normal, en favorisant l'affaiblissement de l'activité mentale. La première de ces causes est de nature sociale, et elle a dans notre pays une importance toute particulière. La France est par excellence le pays des avares, parce que notre grande vertu est l'économie. Est-ce-bien une vertu? Si l'on écoutait M. Rogues de Fursac, on ne serait pas loin d'englober dans la même condamnation la pratique et l'excès. Il considère cette vertu un peu vieillotte comme étant une survivance destinée à une prochaine disparition, et il se plait à opposer à la vie calme, mesurée, mais aussi étroite, mesquine, et peureuse, du petit bourgeois de nos villes, l'existence aventureuse, fiévreuse et active, de l'Américain qui ne songe qu'à amasser l'or pour le répandre à pleines mains, et même pour le jeter par les fenêtres. Ainsi le problème de psychologie devient un problème social : on ne peut guérir les hommes de l'avarice, mais on en guérira peut-être l'humanité.

Le Problème Religieux dans la Philosophie de l'Action. M. Maurice Blondel et le P. Laberthonnière, par M. Cremer, pasteur de l'Eglise Réformée. Préface de M. Victor Delbos, membre de l'Institut, professeur à la Sorbonne. 1 vol. gr. in-8 de XIII-112 p., Paris, Alcan, 1912. — M. Cremer n'a pas, dans ce court opuscule, prétendu donner une idée de ce qu'est en elle-même la dialectique à la fois si riche et si serrée de l'*Action*; il n'a pas suivi du dedans l'élan qui d'inquiétude en inquiétude conduit le philosophe à la volonté et à l'acceptation de la religion révélée; il s'est proposé seulement de caractériser, de *situer* cette philosophie qui a joué un si grand rôle dans l'évolution de la pensée contemporaine; il y a réussi de la façon la plus heureuse et la plus simple. En particulier il a montré nettement l'injustice qu'il y avait à l'accuser de ne pas avoir dépassé les limites du subjectivisme kantien : Pascal et Ollé-Laprune seraient seuls les maîtres authentiques de M. Blondel et de M. Laberthonnière. De même la philosophie de

l'action ne saurait se confondre ni avec le pragmatisme américain dont elle repousse les bases empiristes et utilitaires, ni avec l'intuitionisme bergsonien : car elle veut sinon aboutir du moins conduire à un système de croyances précises et déterminées, étendre le domaine de l'*intelligible* à cela même qui n'est pas *intellectuel*. La philosophie de l'action a l'*immanence* pour point de départ, en tant du moins que, par une curieuse interversion du sens étymologique, l'*immanence* s'entend des « vérités autonomes ou autochtones, c'est-à-dire celles qui ou bien sortent de l'homme ou bien correspondent en quelque façon à un besoin d'expansion ». Mais la *méthode* de l'immanence n'implique pas la *doctrine* de l'immanence. Philosophiquement on n'établit pas l'existence du transcendant, qui aussi bien est surnaturel; on doit seulement montrer qu'il y avait en nous une *requête* du surnaturel et du transcendant, et qu'elle trouvera sa satisfaction dans la connaissance de vérités qui préexistaient à la recherche philosophique, et qui en dépassent la conclusion. Au terme de son étude destinée à éclairer la notion d'une philosophie religieuse, M. Cremer soulève en termes discrets une question importante. Il se demande si le protestantisme conçu à la façon d'un Vinet, d'un Secrétan, d'un Auguste Sabatier, ne correspondrait pas à la philosophie de l'*action* mieux que le catholicisme, s'il ne serait pas plus capable d'assurer la suprématie de l'esprit sur la lettre. Cette question est reprise à son tour par M. Delbos dans la *Préface*, concise et pleine, qu'il a écrite pour le travail de M. Cremer. Si la philosophie de l'action n'est pas comme d'autres systèmes de philosophie religieuse une « utilisation » factice de doctrines qui sont nées hors de la religion, si elle est issue de l'intérieur même de la pensée chrétienne, si elle implique au fond d'elle-même l'idée de « la puissance qui réalise substantiellement l'accord de la vérité proposée aux âmes et de la pratique capable de l'introduire en elles efficacement », il est naturel, aux yeux de M. Delbos, qu'elle trouve son expression la plus complète dans l'assimilation intégrale de la lettre à l'esprit, par conséquent dans le catholicisme.

Maïmonide, par Louis-Germain Lévy. 1 vol. in-8 de 284 p. Paris, Alcan, 1911. — M. L.-G. Lévy, qui en 1905 avait publié un essai sur la métaphysique de Maïmonide, vient de nous donner une étude d'ensemble sur l'œuvre du plus célèbre des métaphysiciens juifs au moyen âge. C'est là, si nous ne nous trompons, le premier ouvrage de quelque importance écrit en langue française que l'on ait consacré à ce philosophe. Mais, pour avoir attendu longtemps son historien français, Maïmonide n'aura rien perdu ; car ce livre est excellent de tous points. Après avoir, par une série de brèves notices, rattaché Maïmonide à ses prédécesseurs arabes et juifs, l'auteur retrace la vie du philosophe en insistant spécialement sur ce qui peut nous aider à comprendre le caractère spécial de ses œuvres. Il s'attache ensuite à déterminer les sources de sa doctrine : l'ancienne littérature judaïque d'abord, Bible, Talmud et Midrasch; la plupart de ses devanciers juifs et arabes; enfin Platon, les Néo-Platoniciens, les Stoïciens, mais surtout Aristote dont l'influence est prépondérante dans son œuvre. Selon M. Lévy, il conviendrait d'y adjoindre Platon dont on a nié à tort l'influence sur la pensée juive du moyen âge.

Dans l'ensemble cependant le système de Maïmonide consiste essentiellement en une tentative pour fonder rationnellement, sur les bases de la métaphysique aristotélicienne, la tradition judaïque. Il fait pour la religion juive ce que saint Thomas va faire pour le christianisme, avec cette différence toutefois que l'aristotélisme de Maïmonide est, plus encore que celui de Thomas d'Aquin, teinté de néo-platonisme. Dans le *Guide des Indécis* qui est son œuvre maîtresse, nous trouvons des preuves de l'existence, de l'unité et de la spiritualité de Dieu. C'est peut-être à propos de la question des attributs divins qu'il se montre le plus original, en refusant absolument l'attribution à Dieu de tout attribut positif pour ne lui reconnaître que des attributs purement négatifs. Il apporte à établir cette doctrine une rigueur où n'avaient pas atteint ses prédécesseurs. En ce qui concerne sa conception de l'univers, il se rallie à Aristote sauf sur ce point qu'il critique la théorie de l'éternité du monde pour lui substituer celle de création *ex nihilo*. En montrant que cette dernière thèse, dont d'ailleurs on ne peut établir de démonstration absolue, est, non seulement acceptable pour la raison, mais encore plus vraisemblable que celle d'Aristote, Maïmonide rend possibles la révélation, les miracles et la prophétie, fondements nécessaires de la religion. Viennent ensuite les questions relatives au mal, à la finalité et à la Providence, qui conduisent à justifier Dieu des reproches qu'on lui adresse touchant la présence du mal dans le monde. Enfin viennent l'explication rationnelle des prescriptions reli-

gieuses et la détermination du but suprême de nos efforts : la connaissance métaphysique, par laquelle nous nous élevons à la perfection et nous assurons du même coup la béatitude et l'immortalité. Cette dernière partie du Guide des Indécis contient plus d'une vue originale et même profonde. Signalons notamment la doctrine par laquelle l'intellect agent est conçu comme situé en dehors de l'homme, ainsi que le concevait Alexandre d'Aphrodise, mais non identifié à Dieu. L'intellect agent est une des intelligences pures. De même Maïmonide conçoit l'immortalité de cet intellect en tant que son action demeure acquise après l'acte d'intuition intellectuelle, d'où résulte une immortalité limitée aux seuls hommes supérieurs et inaccessible pour les autres dont les âmes sont vouées à la destruction. Il faut noter encore une théorie détaillée de la vision prophétique qui suppose une pénétration psychologique rare à cette époque.

Cette étude de Maïmonide se complète par la détermination de l'influence que son œuvre a exercée. Dans les milieux judaïques d'abord où, passionnément attaquée et défendue, elle marque profondément son empreinte sur Gersonide et vient se heurter à la résistance de Hasdaï Crescas qui la soumet à une pénétrante critique. L'auteur ne veut pas que l'on exagère l'influence que le *Guide* peut avoir eue sur Spinoza; mais, bien qu'il la réduise sagement lui-même, il lui fait encore parfois la part trop belle en signalant des analogies qui peuvent aussi bien être considérées comme prouvant la filiation de Spinoza à d'autres philosophes qu'à Maïmonide. Ainsi Spinoza peut tenir de Descartes cette affirmation que Dieu crée non seulement l'existence, mais encore l'essence des créatures : la filiation cartésienne est ici peu douteuse. Même remarque en ce qui concerne cette doctrine que l'intelligence, la volonté et la puissance de Dieu ne sont qu'une seule et même chose. Si cela remonte à Maïmonide, c'est en passant par Descartes et saint Thomas. Par contre les quelques pages relatives à l'influence du *Guide* sur Thomas d'Aquin, bien qu'elles n'épuisent pas la matière, sont extrêmement instructives en ce qu'elles mettent nettement en relief l'action exercée par la pensée philosophique juive sur la spéculation chrétienne au moyen-âge. Les références réunies par l'auteur établissent sans conteste que Guillaume d'Auvergne, Alexandre de Habès, Albert le Grand et Thomas d'Aquin ont connu la doctrine de Maïmonide et en ont tenu compte.

Le bref résumé qui précède permet peut-être d'apercevoir quelle utile contribution le travail de M. L.-G. Lévy apporte à l'histoire de la philosophie médiévale. Si nous ajoutons qu'il est composé avec une clarté qui ne laisse rien à désirer et dans un esprit aussi objectif que possible, nous aurons dit tout le bien que nous pensons d'un livre dont l'auteur est à la fois un hébraïsant érudit et un excellent historien.

Œuvres Complètes de Jean Tauler, *Traduction littérale de la version latine du chartreux Surius*, par E.-Pierre Noël. O. P. 5 vol. in-8 de 437, 465, 484, 509 et 438 p., Paris, Tralin, 1911. — L'ordre de Saint-Dominique se devait de donner au public français la traduction des œuvres de l'un de ses religieux les plus célèbres. Le P. Noël a entrepris pour Tauler ce que le P. Thiriot avait fait pour Suso. Mais il s'en est tenu à la traduction latine de Surius (contrôlée du reste sur l'édition allemande de 1543); il est vrai que la tâche de P. Thiriot avait été singulièrement facilitée par la version et les travaux de Denifle. Quoi qu'il en soit, le travail qu'on nous présente a pour base l'œuvre de Tauler, telle que Surius l'a éditée en 1552. Quoiqu'il ne soit pas dépourvu d'information, il semble avoir pour but l'édification plutôt que la recherche critique.

L'introduction s'efforce vainement, croyons-nous, de sauver l'authenticité du récit de la conversion de Tauler : Denifle semble bien l'avoir ruinée à tout jamais. Les arguments qu'on présente contre sa thèse sont peu probants; il est curieux, du reste, qu'on les dirige non point contre le travail critique de Denifle, mais contre le compte rendu que Mury en a donné dans la *Revue des questions historiques*.

Un avertissement au lecteur précède la seconde partie du volume IV, laquelle contient les sermons d'Eckart, de Suso, de Ruysbrock, que Surius a intercalés dans les œuvres de Tauler. Dans cet avertissement, il nous semble qu'on exagère cette fois la thèse de Denifle sur l'orthodoxie d'Eckart. Il est très vrai qu'il n'y a pas entre Eckart et la scolastique toute la distance que s'étaient imaginés les premiers historiens avant la découverte, par Denifle, des œuvres latines d'Eckart. Mais, sans vouloir entrer dans le débat, on ne peut s'empêcher de rappeler que vingt-huit propositions, extraites des œuvres d'Eckart, ont été condamnées en leur temps comme hérétiques. La justification que l'on esquisse ne paraît pas des plus probantes. Il y aurait lieu aussi de faire des

réserves sur l'interprétation que l'on propose d'Eckart et de Tauler.

Quoi qu'il en soit, cette traduction rendra des services, non pas tant au public lettré, capable de lire au moins la version de Surius, qu'au public religieux qui trouvera dans l'œuvre de Tauler une source très féconde de vie spirituelle. Le célèbre mystique a écrit d'admirables pages.

L'Œuvre Scientifique de Blaise Pascal, *bibliographie critique et analyse de tous les travaux qui s'y rapportent*, par Albert Maire, bibliothécaire à la Sorbonne. Préface par Pierre Duhem, professeur à l'Université de Bordeaux, correspondant de l'Institut, 1 vol. in-8 de xxx-184 p., Paris, Hermann. — L'intérêt des travaux mathématiques et physiques de Blaise Pascal pour l'histoire de la science comme pour l'intelligence de la pensée pascalienne, justifie amplement l'effort considérable de M. Maire pour réunir les titres exacts, et caractériser à l'occasion la portée de toutes les publications qui reproduisent le texte, élucident le contenu, poursuivent le développement des traités de Pascal. Dans une solide préface, M. Duhem montre quel secours une bibliographie consciencieuse et qui se propose d'être exhaustive peut fournir à l'élaboration de cette histoire des sciences a laquelle M. Duhem a contribué plus que personne. Si minutieux donc que soit le bibliographe, on ne lui reprochera jamais d'être trop minutieux : si loin qu'il recherche la trace de l'influence de son auteur, ou même la simple mention de son nom, on ne lui reprochera jamais de vouloir être trop complet. Par contre, on lui signalera ce qui pourrait paraître omission ou erreur. Ainsi, comme le rappelle encore M. Adam dans sa récente *Vie de Descartes*, c'est à Étienne Pascal qu'il convient de rapporter l'invention du *limaçon* : les travaux relatifs au *limaçon* devraient donc figurer dans la rubrique que M. Maire a réservée au père de Pascal. De même M. Maire, signalant les divers ouvrages qui traitent des relations de Descartes et de Pascal, aurait dû semble-t-il, ne pas négliger les pages de M. Janssens au début de *la Philosophie et l'Apologétique de Pascal.*

Malebranche, par J. Martin, 1 vol. in-16, de 64 p. Paris, Bloud, 1912. — M. J. Martin a usé d'une méthode ingénieuse et que suggère d'ailleurs l'irrésistible attrait du style de Malebranche : il a publié une suite d'*extraits* de Malebranche, en insistant surtout sur les questions théologiques : *Dieu, la Providence, l'Optimisme*, et en y rattachant les problèmes relatifs à l'existence des corps et la liberté. Cela serait entièrement louable si M. J. Martin n'avait introduit dans cette étude historique des considérations dogmatiques empruntées à Bossuet, et que leur brièveté rend plus tranchantes que convaincantes ou équitables. Ce n'est pas manifester la meilleure disposition pour entrer à fond dans la pensée de Malebranche que d'écrire, dans la courte *Préface* de ces extraits, des phrases comme celles-ci : « Ce qui empêche Malebranche de se tenir au niveau de saint Augustin et même de Bossuet, c'est un attachement à des théories, ou incertaines, ou gratuites, ou fausses. Bossuet, parlant de Descartes, pouvait dire : pour le pur philosophique, j'en fais bon marché. Malebranche n'a pas assez de détachement; et que le pur philosophique vienne de lui ou de Descartes, il lui inspire une trop absolue conviction. »

Léon Ollé-Laprune, l'Homme et le Penseur, par Georges Fonsegrive, 1 vol. in-16, 64 p., Paris, Bloud, 1912. — Dans cette courte monographie M. Fonsegrive a voulu surtout donner une idée de la place qu'Ollé-Laprune a occupée dans le monde universitaire et académique d'une part, dans le monde catholique de l'autre : il y a réussi d'une manière élégante et discrète. On aurait désiré toutefois que M. Fonsegrive se fût efforcé d'entrer davantage à l'intérieur de la doctrine et qu'il eût essayé d'en exprimer la substance philosophique. D'autant que M. Fonsegrive accuse les membres les plus autorisés de l'*Académie des Sciences morales et politiques* d'avoir fait un procès de tendance à la candidature d'Ollé-Laprune : il eût été bon de savoir si cette accusation pouvait être appuyée par quelque analyse suffisamment profonde et suffisamment précise pour faire ressortir la valeur philosophique de l'œuvre.

Der Sinn und Wert des Lebens, par Rudoff Eucken. 3e éd. augmentée et revue, 9e-12e mille. 1 vol. in-8 de v-183 p., Lepzig, Quelle et Meyer, 1911. — Dans ce livre qui, pour beaucoup de lecteurs de la *Revue* n'est plus nouveau, Eucken montrait le sens et la valeur de l'existence, la possibilité de raffermir en quelque sorte la vie et de rajeunir la culture, et posait les conditions de cette renaissance. Dans la seconde édition il s'était efforcé de préciser les degrés et les contrastes du mouvement immanent à notre vie, de donner à son œuvre un caractère toujours plus intime et plus concret et en même temps plus accessible et plus populaire. La troisième édi-

tion a été faite dans le même sens et complétée d'un chapitre nouveau où sont exposées (p. 149-163) les « conséquences, pour la vie de l'individu », de la réforme morale dont Eucken est l'éloquent prophète et dont l'approfondissement de la vie intérieure est le premier article. Par elle nous pourrions sortir des errements, des hésitations douloureuses, de la résignation à la fois morne et affairée qui est le lot de la plupart des hommes de notre temps ; par elle nous donnerions un centre à notre vie qui se gaspille dans la monotonie ou la dispersion des tâches quotidiennes; nous ferions de notre existence fragmentaire et chaotique un tout. Il s'agit de dépasser en les conciliant le naturalisme qui domine notre travail et nos intérêts avec l'idéalisme qui domine nos jugements de valeur sur les choses : ces deux grandes, puissantes et, en leur fond, légitimes, tendances ne laissent aujourd'hui, par leur lutte incessante, qu'un sentiment de vide, de tristesse, à l'homme qui se méprise au milieu de ses plus grands succès techniques. Pour être capable d'accomplir les grandes tâches qui s'imposent à elle, l'humanité a besoin d'un viril optimisme: il faut donc qu'elle maintienne ou conquière son moi spirituel. Elle le peut, car il y a en nous comme en tout possibilité de progrès, car la vie ne s'est pas épuisée dans les formes qu'elle a revêtues. Il faut lire les pages où Eucken montre les forces et les faiblesses, la vérité et les lacunes de la conception religieuse , de l'idéalisme immanent des Grecs et de Gœthe, et du naturalisme qui est au fond des plus récentes tentatives pour donner à la vie humaine une signification, où il établit qu'il faut chercher autre chose, créer en nous quelque chose qui soit, non pas une création arbitraire, mais le plus profond de nous-mêmes. Or l'homme n'est pas seulement nature; par sa connaissance, ses désirs, ses efforts, l'homme dépasse le donné : en lui se manifeste une vie nouvelle qui n'est point nature : « la vie n'a pas besoin de voir sa vérité confirmée du dehors, elle la porte dans sa propre réalisation » (p. 80) ; elle atteint ainsi, pour rappeler une expression de Hegel, au *Beisichselbstssein* (p. 83) et à la liberté : elle devient toute acte. Par là se constitue en nous une vie supratemporelle et nous participons à l'éternité et à l'infinité (p. 148); par là l'homme devient une énergie spirituelle, ou plutôt il naît un homme nouveau, l'homme spirituel (p. 159); l'homme cesse de vivre sur un capital donné, et qui va s'épuisant; il vit d'une richesse infinie et toujours renaissante ; il rajeunit tous les jours, en ce sens que tous les jours il sort plus du temps et entre plus dans l'éternité; et par là seulement sa vie acquiert un sens et une valeur. Il est à peine utile de dire que ce livre est plein des idées les plus hautes exprimées dans le plus noble langage, et tout soulevé d'un enthousiasme qui fait songer le lecteur à ces paroles d'Eucken lui-même : « En cette matière la jeunesse ne se mesure pas seulement au nombre des années ».

Einführung in die Psychologie, par W. Wundt. 1 vol. in-8 de 129 p., Voigtländer, Leipzig, 1911. — Cette *Introduction à la Psychologie* est la première publication régulière de la nouvelle collection pédagogique *Neue Bahnen* à Leipzig. Elle nous donne un excellent aperçu de la psychologie de Wundt par lui-même, et aborde les problèmes suivants : Conscience et Attention, Éléments de la Conscience, Association, Aperception, Lois de la Vie Mentale. Même à côté du *Grundriss*, ce bref aperçu ne manque pas de mérite propre et garde sa raison d'être. Il subordonne l'étude des éléments à celle des lois fondamentales de l'esprit, et il sait unir la clarté concrète à la concision synthétique. On peut dire que cette *Introduction* est à beaucoup d'égards une conclusion, et que non seulement les débutants, mais les initiés mêmes auront avantage à le lire.

Erkenntnistheorie, par le Dr E. Dürr. 1 vol. gr. in-8 de viii-362 p., Leipzig. Quelle et Meyer, 1910. — La question fondamentale de la théorie de la connaissance est, pour le professeur de Berne, la nature de la vérité. Pour la résoudre il faut, selon lui, faire la *psychologie de la connaissance*, en démêler les espèces, les processus élémentaires, les lois d'évolution. Puis, comme la connaissance, ainsi que toute activité humaine, est soumise à un jugement de valeur, il faut établir une « *Wertlehre* » *de la connaissance* : M. Dürr déduit la valeur de la vérité de la valeur de la non-contradiction et de la valeur de la certitude. Il prend position contre les théories qui voient l'essence de la vérité dans la seule certitude ou la seule non-contradiction; contre celles qui consciemment ou inconsciemment oublient la distinction entre les valeurs pratiques et la valeur de la vérité telle qu'elle se manifeste dans les « sentiments logiques »; contre celles enfin selon lesquelles la vérité est quelque chose d'inanalysable, qui appartiendrait exclusivement à un groupe déterminé de connaissances et qui ne pourrait être déterminé qu'intuitivement. Mais la connaissance ne saisit pas uniquement

des objets qui ne seraient donnés que momentanément dans l'acte qui les saisit : de quel droit et de quelle manière en saisit-elle d'autres ? Telle est la question que doit se poser la *théorie de l'objet de la connaissance* après avoir écarté un certain nombre de pseudo-problèmes. La psychologie de la connaissance a établi que nous avons conscience de rapports de causalité ou de relations fonctionnelles entre objets qui restent identiques ou objets qui se modifient constamment; l'identique est saisi comme identique, le différent comme différent : il est impossible de prétendre que les objets ou les processus de connaissance immédiatement, momentanément donnés, soient les seuls. En conséquence, M. Dürr, repoussant les diverses formes de l'idéalisme, développe une théorie réaliste, qui n'est ni un spiritualisme ni un matérialisme, ni un agnosticisme ni un dualisme subtantialiste, mais un monisme de la substance accompagné d'un dualisme des fonctions au sens du parallélisme psychophysique. On pourra être en désaccord avec M. Dürr sur plusieurs points, et son psychologisme même soulèvera sans doute des objections : mais son livre reste en tout état de cause un excellent manuel de psychologie de l'intelligence et de théorie de la connaissance, où l'on trouvera nettement défini plus d'un concept obscur, et un répertoire précieux des théories que M. Dürr expose avec précision et force, même quand il doit les réfuter dans la suite. Les professeurs de philosophie accueilleront avec sympathie des chapitres comme celui où M. Dürr résume et discute successivement les théories matérialiste, rationaliste, sensualiste, hypersensualiste, empiriste, positiviste, criticiste, de la perception extérieure (p. 3-20), ou la dernière partie de l'ouvrage sur la classification des sciences, leur lutte pour la prééminence, et leur tendance commune à s'élever au rang de philosophie. Les qualités d'ordre et de clarté que M. Dürr a déployées dans ses précédents ouvrages se retrouvent dans cette *Théorie de la Connaissance*, où il a réussi à surmonter les difficultés offertes tant par des problèmes délicats que par des théories peu connues et aussi importantes parfois que les systèmes les plus en vogue.

Zür Geschichte des Terminismus, von Dr. Alfred Küthmann. 1 vol. in-8 de 127 p., Leipzig, Quelle und Meyer, 1911. — Ce petit livre forme le 20e fascicule des *Abhandlungen zur Philosophie und ihrer Geschichte*, publiées sous la direction du Prof. Falckenberg; il est consacré à l'histoire critique du nominalisme, à qui il donne le nom nouveau et sans doute plus convenable de terminisme. De l'aveu même de l'auteur, il ne saurait être question de présenter sous un format aussi réduit une histoire complète du Terminisme, mais seulement d'en exposer quelques points essentiels.

L'auteur emprunte à Schopenhauer la formule même du problème général du Terminisme : la nature des concepts, qu'ils soient universels, particuliers ou individuels, et leur aptitude à nous donner une connaissance générale et scientifique, tel est le centre du problème des Universaux (p. 4). La question se divise elle-même en cinq autres : *a*) la question de la construction des concepts et de leur rapport à nos perceptions; *b*) la question de la relation du langage à la pensée; *c*) la question de savoir si la pensée conceptuelle peut nous fournir une connaissance générale et scientifique; *d*) la question du rapport des représentations et concepts aux choses; *e*) dans quelle mesure la pensée conceptuelle peut-elle nous élever à des connaissances métaphysiques ? Dans son désir de faire sentir l'effort du Terminisme à résoudre ces problèmes, l'auteur choisit, pour les étudier spécialement, quatre auteurs, qui représentent des moments importants de son histoire : Wilhelm von Occam, Étienne Bonnot de Condillac, Hermann von Helmholtz et Fritz Mauthner.

Le chapitre consacré à d'Occam retrace avec fidélité le processus suivant lequel l'esprit humain s'élève du particulier, qui est selon Aristote lui-même la seule substance, au général par le moyen du signe, et des opérations connues de la « suppositio » et de l' « intentio ». Ainsi s'effectue la séparation du monde des choses, et du monde des idées, sur laquelle repose la négation de la valeur objective des universaux. La distinction du « terminus mentalis » et du « terminus vocalis » achève de mettre en évidence le caractère artificiel des idées générales, et de la science qui se fonde sur elles. L'auteur relève la persistance de la doctrine d'Occam dans les critiques récentes dirigées contre la psychologie substantialiste et en particulier dans la doctrine de l'objectivité immanente de Brentano (p. 20).

Dans la doctrine de Condillac, l'auteur insiste surtout sur la théorie du raisonnement scientifique, conçu comme un calcul mécanique, destiné à recomposer l'expérience, mais sans valeur objective intrinsèque (p. 47); il voit avec raison dans cette conception la partie nouvelle et féconde de l'œuvre, plutôt que dans

l'analyse psychologique, empruntée de Locke, qui la précède. L'algébrisme de Condillac contient déjà le rêve des modernes algèbres de la Logique.

Helmholtz a apporté au Terminisme la contribution des recherches des physiologistes sur la nature de nos sensations. Par là se trouve établi que nos sensations n'ont rien de commun avec les objets qu'elles représentent; et notre connaissance, fondée sur les sensations, n'est donc qu'un système de signes qui représentent les rapports inconnaissables en eux-mêmes des choses en soi (p. 66). Quand nous supposons sous les mouvements naturels une force qui les produit, nous n'entendons pas par là une substance, car nous ne savons de la force que ce qui apparaît dans ses effets. Suivant la même direction, Mach démontrera plus tard la vanité de la distinction philosophique du physique et du psychique, et ne verra dans la science qu'un moyen économique d'exprimer les rapports empiriques entre les sensations (p. 75).

Mauthner enfin fait profiter le Terminisme des progrès modernes de la Linguistique, comme Helmholtz avait fait pour la Physiologie. La Philosophie n'est, selon lui, que la critique du langage; c'est aussi la seule science véritable, qui nous renseigne sur le caractère relatif et conventionnel de nos connaissances (p. 82). Les idées générales ne sont que les signes mnémoniques des groupes de représentations semblables.

L'auteur expose dans un dernier chapitre la façon dont se posent aujourd'hui les problèmes du Terminisme et les difficultés qu'ils présentent. *a*) La psychologie moderne a montré l'origine spontanée des abstractions qui déterminent nos concepts; *b*) Les mots interviennent pour donner une existence indépendante à des contenus complexes de pensée, qui resteraient sans eux inséparables de l'intuition où ils apparaissent; *c*) L'analyse conceptuelle de notre pensée n'est donc jamais exactement achevée; *d*) Dans la conscience du vouloir réside le sentiment du moi, qui implique la corrélation du sujet et de l'objet, de la volonté et de ce qui est voulu; *e*) Enfin l'Être n'a d'autre réalité que celle de l'ensemble des phénomènes par lesquels il se développe. Ainsi se trouvent rassemblées les thèses essentielles du nominalisme moderne, où se reflète l'angoisse qui tourmente la science humaine de n'être qu'un « miroir » (p. 127).

Philosophie, Économie Politique, Socialisme (*contre Eugène Dühring*), par Frédéric Engels (traduit sur la 6e édition allemande avec une introduction et des notes par Edmond Laskine). 1 vol. in-8 de cxiv-420 p., Paris, Giard et Brière, 1911. — Traduction (la première en langue française) de l'ouvrage classique d'Engels, *Herren Eugen Dühring's Umwälzung der Wissenschaft*; la traduction est précédée d'une longue introduction dont il faut louer la sobre et solide érudition. M. E. Laskine y donne une brève biographie d'Engels, une biographie de Dühring suivie d'une exposition de sa philosophie intégrale. Il définit l'opposition qui existe entre la philosophie de l'histoire chez Dühring (philosophie de la force) et l'économisme de Engels. Il explique enfin, pour finir, d'une manière fort heureuse, et dans le détail, souvent neuve, la manière dont Marx transpose et adapte, pour les besoins de sa conception du progrès, les formes de la dialectique hégélienne.

Ueber den Satz des Widerspruchs bei Aristoteles, par Dr Jan Lukasiewicz. *Bulletin de l'Académie des Sciences de Cracovie*, décembre 1909. — Travail d'un caractère dogmatique et critique. L'auteur, du point de vue de la logique symbolique nouvelle, examine le principe de contradiction tel qu'il est énoncé au livre Γ de la *Métaphysique* d'Aristote. Aristote donne à son principe trois formules différentes (p. 16). Un énoncé ontologique : « On ne peut à la fois attribuer la même chose à la même chose et ne pas la lui attribuer sous le même rapport. » Un énoncé logique : « Deux énonciations contraires ne peuvent pas être vraies à la fois ». Un énoncé psychologique : « Personne ne peut croire que la même chose soit à la fois et ne soit pas. » M. Lukasiewicz corrige ces trois énoncés qui ne lui paraissent pas suffisamment précis. Aristote a cru pouvoir démontrer logiquement le principe psychologique. Sa démonstration est insuffisante, car ce principe ne peut pas être démontré *a priori*, mais uniquement justifié par l'expérience (p. 21). Aristote tient pour évident le principe ontologique. Mais, ce principe est logiquement postérieur, notamment au principe d'identité, qui lui-même, selon M. Lukasiewicz, peut être démontré et ramené à cette loi vraiment générale : je dis qu'une proposition affirmative est vraie, quand elle attribue à un objet une détermination qui appartient effectivement à cet objet (p. 23). Au reste, Aristote lui-même a plusieurs fois essayé de démontrer le principe d'identité par le principe de contradiction. Ce dernier principe est avant tout, pour lui, une loi métaphysique, valable pour les substances, mais qui ne s'étend pas nécessai-

rement au monde des apparences (p. 31).

De ces considérations, M. Lukasiewicz conclut que le principe de contradiction n'est nullement la loi générale qui domine toutes les démonstrations (p. 33). Les démonstrations directes peuvent se faire sans lui. Dans une conclusion théorique, M. Lukasiewicz essaie de prouver qu'il est impossible de démontrer logiquement le principe de contradiction. Ce principe n'est pas en réalité une loi logique : il n'a qu'une valeur morale. C'est notre arme unique contre le mensonge et l'erreur.

Die Methode der Erkenntniss bei Descartes und Leibniz, par Heinz Heimsoeth, Dr. Phil. *Erste Hälfte : Historische Einleitung, Descartes, Methode der klaren und deutlichen Erkenntniss* (Philosophische Arbeiten herausgegeben von H. Cohen und P. Natorp, VI, I). 1 vol. in-8 de 192 p., Giessen, 1912. — Cet ouvrage débute par une introduction intéressante sur l'esprit de la philosophie nouvelle. Le problème de la méthode joue dans la philosophie moderne le rôle principal. Et l'apparition de ce problème coïncide avec une transformation du subjectivisme de la Renaissance. L'individu, que les anciens avaient sacrifié, reste à la fin du xvie siècle l'élément d'intérêt essentiel. Mais il n'est plus, comme au temps de la Renaissance, détaché de l'objet et opposé à lui. Il détermine l'objet, et le problème fondamental est celui de savoir comment l'individu peut déterminer le monde extérieur (p. 4-5). Cette direction nouvelle, visible déjà chez Pétrarque, se manifeste clairement chez Léonard de Vinci (p. 8), par un souci jusqu'alors inconnu de l'expérience. Le mépris des livres, le prix particulier que Léonard de Vinci attache à ce qu'il nomme « un bon naturel, c'est-à-dire à tout ce qu'il y a de personnel et de vivant dans l'esprit, sont des traits remarquables. Plus encore, cette conviction profonde de l'expérience et la raison ne sont pas opposées mais se complètent et travaillent d'accord. L'harmonie de la nature et la loi de causalité permettent à la raison une fois éclairée de prévoir les résultats de l'expérience. Et c'est en définitive dans l'esprit du savant que réside la force créatrice qui fait les découvertes. Les mêmes idées se retrouvent chez Képler, pour lequel l'activité de l'âme, l'instinct naturel, agissant en conformité avec les lois générales de la nature (p. 16) peut reconstituer des touts dont l'expérience ne nous offre que des parties. Cette méthode fut déjà celle des anciens, de Platon et de Proclus entre autres, auxquels Képler se réfère sans cesse (p. 15). Galilée, qui tient les mathématiques pour l'instrument nécessaire de toute recherche scientifique (p. 19) estime que la démonstration mathématique part de principes formulés grâce à l'expérience et tirés des faits (p. 21). La méthode « résolutive », seule propre à la découverte, analyse l'expérience et elle en dégage les éléments qui permettront la déduction mathématique et la reconstruction ou composition. La science remonte des faits connus par l'expérience aux causes et elle reconstruit ensuite les effets à l'aide des causes. Cette reconstruction ne peut se faire qu'en laissant de côté les éléments perturbateurs, c'est-à-dire le détail des actions matérielles (p. 22). Enfin Bacon (que M. Heimsoeth néglige un peu) exprime des idées analogues.

Après cette préface, qui malgré son caractère un peu schématique est sans doute la partie la plus intéressante du livre, M. Heimsoeth aborde l'étude de la méthode cartésienne. Il examine successivement la théorie de la méthode dans les *Regulæ ad directionem ingenii*, la méthode métaphysique de Descartes, enfin la théorie de la *Mathesis universalis*. Le Discours de la Méthode ne renferme que des fragments de la doctrine cartésienne et ne permet pas d'en comprendre toute la portée (p. 29). Œuvre populaire et en somme superficielle, il traite, pour les gens du monde, de l'ensemble de la philosophie cartésienne, sans rien approfondir. On y trouve surtout, avec une autobiographie, le plan de l'œuvre future de Descartes (p. 31). Or, chez Descartes, la méthode ne se dégage pas, comme chez Galilée, de réflexions spéciales sur telle ou telle science, mais d'une étude générale des conditions de la pensée (p. 33). L'idée maîtresse de cette méthode est celle de l'unité et de l'universalité de la science, fondée sur l'unité des lois de la pensée (p. 34-35). Descartes s'est assigné un double but : formuler des règles précises et découvrir les lois mêmes de la pensée. En premier lieu, il a cherché un criterium de la vérité (l'évidence), et en deuxième lieu il a déterminé, à la lumière des mathématiques, la loi d'ordre, condition de toute activité intellectuelle. M. Heimsoeth analyse assez rapidement les règles cartésiennes, analyse, déduction, énumération. Toutes ont pour objet d'assurer une exacte continuité dans le fonctionnement du mécanisme intellectuel (p. 59). Dans les *Regulæ*, œuvre inachevée, Descartes n'a pas abordé le problème de l'expérience qui devait y être examiné

(p. 63). Toutefois, quelques exemples nous permettent de nous faire une idée du rôle qu'il attribuait à l'expérience. Dans son principe la méthode est toute rationnelle, et l'on voit mal la place que l'expérience y peut prendre. Dans les séries constituées par la déduction cartésienne, l'experience ne saurait intervenir. Elle fournit seulement les composés, dans lesquels l'analyse devra découvrir et démêler les natures simples (p. 76). Descartes ne dit rien de plus précis dans la partie des *Regulæ* qui nous est parvenue (p. 77).

La méthode tient étroitement à la métaphysique cartésienne (p. 80). Mais on aurait tort de penser qu'une fois achevée la construction de la métaphysique, il n'y a plus de place pour l'activité vivante de l'esprit (p. 82). La forme même de la Méditation que Descartes a choisie pour exposer sa métaphysique nous atteste l'importance que la méthode conserve dans le système achevé (p. 83). Les premières causes que Descartes détermine sont à la fois des causes de l'être et des lois de la pensée (p. 85). Il s'agit aussi à la fois de fixer les limites de la connaissance claire et distincte, et de définir la connaissance par les Idées, c'est-à-dire la portée de l'esprit, siège des Idées (p. 87). Au surplus, la première source de toute connaissance est une démarche de l'esprit actif, le *Cogito*, et la loi qui fixe toute certitude n'est pas autre chose qu'une loi de l'esprit pur (p. 92-93). L'intellect qui découvre le *Cogito* est le même qui énonce les règles de la Méthode, et le procédé qui nous mène à proclamer la réalité des natures simples est un procédé méthodologique. En définitive le *Cogito* aboutit à une réflexion sur les principes de la connaissance et à une critique *a priori* de la connaissance (p. 105). C'est aussi une connaissance de la conscience, de la conscience pure et non de la conscience empirique (p. 107).

M. Heimsoeth examine ensuite les diverses parties de la métaphysique cartésienne et il montre les difficultés que Descartes a rencontrées dans son effort pour appliquer sa méthode.

Ainsi, peu à peu, la méthode est devenue la *Scientia universalis* (p. 161). Selon M. Heimsoeth, cette science universelle, ce n'est pas tant le système de toutes les sciences que la méthodologie elle-même. Dans sa forme, c'est une mathématique universelle (p. 163), une science des proportions et des rapports en général (p. 169). Ce travail témoigne d'une lecture attentive de Descartes. Il est malheureux que la forme en soit compliquée et obscure et gâtée par une détestable terminologie. Il est regrettable aussi que l'auteur, disciple de Natorp, ne retienne dans Descartes que ce qui peut annoncer Kant. Comme tous les ouvrages de cette série, le livre de M. Heimsoeth se signale par une ignorance systématique de tout ce qui n'a pas été publié par les maîtres de Marbourg.

Logicæ Pars Prima Criticæ. De Conceptu. *Scripsit* Arpad Borsiczky. *Segidini. In ædibus* E. Endrenge, 69 p., 1911. — L'objet de cet opuscule est d'abord de situer la logique parmi les disciplines philosophiques pour en délimiter ensuite avec plus de sûreté le domaine. A cet effet, l'auteur établit que des trois disciplines philosophiques connexes : psychologie, logique et métaphysique, aucune ne doit, à proprement parler, être placée à la base des autres. Ensemble, elles forment un tout complexe, dont les parties sont étroitement solidaires : la psychologie traitant de la matière de la connaissance, la logique de la connaissance réglée et réfléchie, la métaphysique de l'existence réelle des choses connues (p. 3, 14, 69). Le tout constitue ce que l'auteur appelle : la philosophie critique, et dispense de toute théorie de la connaissance, qui n'est, à vrai dire, qu'un compromis entre la logique et la métaphysique (p. 5).

Ayant ainsi fixé l'objet de la logique, l'auteur expose la nature de la connaissance logique, fondée sur la conscience de la connaissance individuelle et de ses lois (spontanéité) et sur la relation entre les fonctions de connaissance et leur substratum (évidence). Il énumère ensuite les catégories logiques principales (identité, diversité, limitation, relation) et termine par l'étude classique des rapports du concept avec les catégories du langage, et des rapports des concepts entre eux.

L'auteur a puisé abondamment aux sources de la logique philosophique allemande de ces derniers temps (Wundt, Jérusalem, Ueberweg, Drobish, etc.), et cet excès de compilation nuit d'ailleurs à la netteté de ses conclusions personnelles. Mais surtout, nous croyons que depuis Boole, Schröder, Russell, la logique a pris conscience d'elle-même comme science exacte, positive, indépendante de toute philosophie, et que, de ce moment, a commencé son véritable progrès. La philosophie critique a désormais à tenir compte de ce fait scientifique, elle devrait enfin renoncer à ces vaines tentatives de construire dans le vague des logiques philosophiques.

William James als Religionsphi-

losoph, par K.-A. Bush. 1 broch. de 88 p., Goettingen, Vandenhoeck et Ruprecht, 1911. — M. Bush note l'importance des idées religieuses dans le pragmatisme. « On peut dire avec raison, semble-t-il, que si les pragmatistes s'attachent avant tout à définir la vérité, c'est pour trouver des principes qui rendent légitime une conception personnaliste du monde ». M. Bush replace dans l'ensemble de la psychologie et de la philosophie de James sa psychologie et sa philosophie religieuses; il réunit les principaux passages des œuvres de James, qui se rapportent à la religion : il étudie l'influence du pragmatisme sur la théorie de la religion; il oppose la métaphysique pragmatiste, qu'il nomme un pluralisme supranaturel mélioriste. Il montre que, dans la psychologie de James, dans son pragmatisme, dans son pluralisme, deux tendances sont présentes, la tendance empiriste et la tendance volontariste. Après avoir critiqué le pragmatisme du point de vue d'une philosophie idéaliste, aprioriste, et anti-relativiste, l'auteur fait voir comment le pragmatisme a pu contribuer au développement de la philosophie et de la psychologie de la religion. Mais il ne peut, dit-il, donner une philosophie religieuse définitive; seule une philosophie des valeurs permettra une interprétation de la religion. — L'exposé de l'œuvre de William James est bien fait, accompagné de citations abondantes. Peut-être les deux tendances que l'auteur démêle ne sont-elles pas assez rigoureusement distinguées (p. 68). De plus il aurait été intéressant de rechercher les origines des conceptions religieuses de William James, et d'autre part de voir si William James n'a pas évolué. Enfin les critiques adressées aux théories de William James ne sont pas toutes convaincantes.

Antecedents of Greek Corpuscular Theories, par William Arthur Heidel. Harvard Studies in classical Philology, vol. XXII, 1911, p. 111-172. — Ce travail très curieux et très suggestif sur les origines des théories corpusculaires grecques, renouvelle en partie l'histoire de la philosophie antésocratique. Nous connaissons l'atomisme grec sous la forme classique qu'Epicure lui a donnée après Démocrite (p. 115). L'atomisme classique part de la proposition : *nullam rem e nilo gigni divinitus unquam.* D'où résulte que toute chose naît de germes définis (*semina certa*). Inversement aucune réalité ne peut être annihilée. Ces deux propositions ne sont vraies que si la matière existe sous la forme de petites particules (p. 117). Lucrèce après Epicure le prouve par divers arguments tirés de l'expérience. Entre autres, il affirme que tous les corps émettent des effluves invisibles, et il cite notamment le fait de l'évaporation, qui a de tout temps attiré l'attention des savants grecs (p. 122). M. Heidel trouve la raison de cette importance donnée au fait de l'évaporation dans les croyances de l'animisme primitif (p. 124-126). Les exhalaisons, les vapeurs, les fumées jouent partout un rôle dans les cultes animistes (p. 125), et comme les démons qu'elles évoquent ou qu'elles nourrissent, elles sont malfaisantes ou bienfaisantes suivant les cas. La lumière, considérée comme une exhalaison particulière (par exemple chez Empédocle), est un puissant moyen de purification, et d'autre part la médecine ancienne fait un usage constant des fumigations. L'âme est tenue pour analogue aux exhalaisons (p. 128). Des théories voisines se rencontrent dans la physiologie grecque telle que nous la connaissons par le *Corpus Hippocrateum*. Les règles de cette physiologie valent du reste de l'univers entier, qui est tenu pour un être vivant. Partout la vie s'entretient par des procédés identiques : elle implique une perte de substance sans cesse réparée par des apports nouveaux. Une exacte balance des apports et des pertes est nécessaire; sinon il y a augmentation ou diminution excessive et finalement mort. La nourriture, à laquelle les Grecs rattachent la respiration, sert à réparer les pertes (p. 133). Comme la nutrition, la respiration intéresse le corps tout entier, dans lequel vont se répandre les particules d'air inspiré. C'est ce que montre l'examen du texte du π. ψυσιός παιδίου relatif à la respiration (p. 135). L'univers respire, exactement comme un individu (p. 137). Ces idées permettent de comprendre les théories de la respiration des atomistes et des pythagoriciens (p. 139). Comme la nutrition, la respiration implique l'action de la chaleur (p. 141). C'est la chaleur qui transforme l'eau en vapeur et la rend nutritive. Le processus de la nutrition unit ainsi les deux éléments contraires (eau et feu); il suppose que les contraires se réconcilient, l'eau devenant l'aliment du feu (p. 145). Le sang, liquide chaud, est l'élément nourricier par excellence. Or, les liquides que l'organisme absorbe ont des compositions variées; l'organisme lui-même contient des humeurs variées. Par le mécanisme de la nutrition, ces liquides sont répartis dans le corps de telle façon que chaque humeur interne attire à elle

l'élément du liquide absorbé qui lui convient. Ce travail de répartition s'accomplit donc sous l'influence du principe : les semblables s'unissent aux semblables (p. 149). De même, chaque plante extrait du sol l'humeur qui lui convient. La loi de l'affinité des semblables, énoncée par Empédocle, domine ainsi toute l'ancienne médecine.

Cette doctrine primitivement simple s'accrut d'additions nombreuses. Aristote notamment y ajouta la théorie de la coction (πέψις). Ainsi toute la physiologie grecque implique la doctrine des corpuscules et la théorie symétrique des pores. Car il faut que les corpuscules puissent pénétrer dans les corps qu'ils vont nourrir.

Les vues de M. Heidel paraissent contestables dans le détail. Mais il appelle l'attention sur un fait important, déjà signalé du reste par Otto Gilbert. C'est que l'atomisme de Leucippe et de Démocrite n'est pas la seule forme qu'ont prise en Grèce les théories corpusculaires. On savait depuis longtemps que les Pythagoriciens ont défendu des conceptions analogues. M. Heidel montre la présence chez les partisans les plus décidés de la physique qualitative, chez les médecins, d'une physique atomistique. L'essai que fait M. Heidel pour dériver cette théorie des conceptions de l'animisme primitif semble hasardeux : nous ne rencontrons plus dans la science grecque, même la plus ancienne, de conceptions vraiment primitives.

The Doctrine of Mâyâ, par Prabhu Dutt Shâstrî. 1 vol. in-12 de 136 p., London, Luzac. — L'extrême difficulté que rencontrent les Européens à entrer dans la familiarité des idées philosophiques de l'Asie serait singulièrement atténuée, si, à l'effort de nos orientalistes, correspondait un effort inverse des esprits formés dans les écoles asiatiques pour repenser et exposer à notre usage les anciennes doctrines qui leur sont chères. Selon que les résultats obtenus par ces deux tentatives se confirmeraient mutuellement ou au contraire seraient discordants, on pourrait présumer que l'on s'approcherait ou, au contraire, que l'on s'écarterait du sens authentique des théories. Il est même permis de penser que la seule façon décisive de fixer leur signification consisterait à associer la méthode scientifique dont s'enorgueillissent les savants d'Europe et la compréhension intime que possèdent des idées ceux qui, pour ainsi dire, les « vivent ».

M. Prabhu Dutt, en vertu des dons qu'il tient de la naissance et de l'étude, est bien près de satisfaire à ce desideratum. Professeur à la « Punjab University » de Lahore, récemment pourvu, après deux années de travail à Oxford et à Kiel, des grades universitaires anglais et allemands, il s'est conquis toutes les sympathies au Congrès de Bologne en 1911, où il indiquait, en un court factum, les idées essentielles de l'ouvrage qu'il offre aujourd'hui au public. Ce livre est destiné à préciser la nature de l'idéalisme védântiste, c'est-à-dire de la philosophie qui, originaire de la littérature védique et exprimée dans les Upaniṣads, ne cessa de se développer au cours du moyen âge indien et se perpétua jusqu'à notre époque, où elle reste la croyance des Hindous les plus cultivés. C'est un monisme qui affirme l'identité de l'âtman ou âme individuelle avec l'âtman de l'univers, et qui ne voit qu'illusion, mâyâ, dans le monde entier. S'il était légitime d'énoncer cette thèse en des termes grecs, familiers à la philosophie moderne, on pourrait déclarer que le Vedânta pose le noumène un et absolu, et proclame inexistant le phénomène, en raison même de la diversité qui lui est inhérente. Croire à l'existence du monde équivaut, selon les comparaisons classiques, à prendre une corde pour un serpent, à se laisser décevoir par un mirage du désert, à tenir un rêve pour une réalité. L'auteur nous met en garde contre l'interprétation panthéistique de cet idéalisme : de ce que « l'Univers est Brahman » (c'est-à-dire l'Âtman), et de ce que Brahman est la seule réalité, il ne faudrait pas conclure à la réalité du monde : cette formule signifie que Brahman seul existe, bien loin d'impliquer son immanence dans l'univers. La Mâyâ n'est pas une réalité spéciale, un « tertium quid » interposé entre l'absolu et nous; c'est simplement notre ignorance (avidyâ).

Cette étude se poursuit dans trois substantiels chapitres consacrés à rechercher les divers emplois du mot mâyâ, l'évolution de la doctrine correspondante, et les objections auxquelles cette théorie a donné lieu au sein du Vedânta. Le premier de ces chapitres est aussi exact que peut le souhaiter un esprit soucieux de se conformer à la méthode critique; la revue des textes védiques et des passages des Upaniṣads où figure le mot mâyâ est à peu près complète; elle constitue un répertoire précieux pour les indianistes. Par contraste avec la rigueur de ce premier tiers, les deux autres parties, quoique aussi objectives, paraissent quelque peu diffuses. Cette impression naît sans doute, chez le lecteur, du fait que M. Prabhu Dutt, usant d'un droit incontestable, a délibéré-

ment restreint son étude au seul Vedânta, et, à l'intérieur de cette philosophie, aux Védas, aux Upanisads et à Çankara. Il insiste fort peu sur Gaudapâda, ce précurseur de Çankara dont nous aimerions à être plus informés. Quant à la doctrine postérieure à Çankara, c'est-à-dire au VIIIe siècle de notre ère, sous prétexte que ce n'est plus un monisme idéaliste aussi radical, il la tient à l'écart. D'où un appauvrissement du sujet traité; et en même temps l'exposé semble manquer de nerf, parce que ce sont toujours les mêmes doctrines qui sont décrites, doctrines dont la forme « ne varietur » est empruntée à Çankara. L'auteur allègue que la mâyâ n'a pas changé de sens après cet illustre commentateur; il a pourtant bien fallu que sa signification évoluât dans la mesure où l'idéalisme faisait des concessions à un certain réalisme dualiste. M. Prabhu Dutt, qui est brahmane, déclare avec raison qu'il a poursuivi son travail en faisant abstraction de sa foi personnelle : il a vraiment accompli œuvre de science. Mais c'est parce que, selon ses croyances, l'orthodoxie s'arrête à Çankara, que l'auteur a ainsi limité son sujet. Le lecteur européen se prend à penser que peut-être le sens de la mâyâ védântique serait plus profondément pénétré, si une confrontation avait été entreprise entre cette notion et d'autres idées parallèles, celle surtout de la prakṛti dans la Sâṅkhya, et si l'on saisissait, fût-ce d'une façon sommaire, l'ensemble de l'histoire du terme mâyâ après comme avant Çankara, et extérieurement comme intérieurement au Vedânta.

En exprimant ces réserves, nous ne prétendons nullement formuler des critiques; nous regrettons seulement qu'un auteur si averti en ces matières ne nous instruise pas plus encore qu'il ne le fait; cela même, à notre sens, témoigne de notre estime pour ses enseignements. Ce livre sera utile par son contenu propre et aussi comme exemple de monographie d'un concept.

The Genteel Tradition in American Philosophy, by George Santayana, article paru dans *The University of Californa Chronicle*, vol. 13, n° 4, p. 357-380. — L'article de M. Santayana nous fait bien sentir certaines des tendances les plus importantes de la philosophie américaine. On trouve chez les penseurs américains, dit-il, deux mentalités bien différentes. L'une est une survivance des croyances et des idéaux anciens, non pas sans doute de la foi calviniste, qui a disparu en même temps que « les consciences tourmentées » dont elle était l'expression, mais des conceptions transcendentalistes qui sont nées précisément au moment où le sens du péché disparaissait; la « vision » transcendentaliste du monde est celle d'un spectacle agréable et varié, d'une surface polie et lisse; Emerson et ses disciples sont pour M. Santayana comme pour James des hommes à l'âme tendre, à l'esprit délicat et un peu craintif (tender-minded, dit James, genteel, dit Santayana). L'autre tendance est celle des poètes et des philosophes qui ont voulu échapper à cette tradition de mollesse : ils sont rares. Il y a Walt Whitman, le poète démocrate qui a senti que tous les êtres et tous les événements de la vie sont égaux et également bons, mais qui n'a pas su s'élever au-dessus d'une sorte d'impressionnisme et d'anarchisme esthétiques. Il y a surtout William James qui a été le porte-parole à la fois de l'américain sentimental, mystique et spirite, et de l'américain sain et pratique; à la tradition de mollesse, il a opposé la conception à la fois radicalement empirique et radicalement romantique d'un monde fait de hasard, de miracle, de volontés en lutte, de poésie, d'avenir. Cette vision est-elle vraie ou fausse? C'est là une question de foi et d'imagination. L'important, c'est que William James a montré la possibilité de cette vision nouvelle, et que personne ne sera plus effrayé d'être appelé dualiste ou empiriste. Le monopole illégitime de la tradition de mollesse qui prétendait nous dicter nos croyances et nos espérances a été détruit; un honnête homme a parlé. Et, pour conclure, M. Santayana se déclare partisan de la philosophie de William James (si on en excepte le pragmatisme); partout est la beauté, mais nous ne trouvons nulle part la permanence; de tous côtés nous entendons des préludes d'harmonie, nulle part nous ne découvrons l'intention ou le dessein. Ce que nous enseignent les choses, c'est la vanité de la logique, l'inutilité des arguments, le caractère passager de la morale, la puissance du temps, la fécondité de la vie; ce qu'enseigne l'étude de l'homme, c'est la grandeur de son imagination, l'intérêt et la beauté de son paysage intérieur, l'importance unique de son âme.

La Filosofia di Giambattista Vico, par Benedetto Croce. 1 vol. in-8 de 316 p., Laterza, Bari, 1911. — M. Croce, qui a consacré déjà à l'étude de son illustre compatriote, J. B. Vico, trois mémoires présentés en 1903, 1907 et 1910, et reunis en un volume intitulé *Bibliografia Vichiana*, nous offre maintenant le fruit mûri de ses méditations : c'est un très remarquable exposé de la pensée du

grand précurseur, où *la Philosophie de Vico* apparaît interprétée à la lumière de la philosophie de Croce. Dans un Appendice, qui pourrait servir d'utile introduction, il donne les principales indications bibliographiques et les renseignements indispensables sur la vie et le caractère de Vico, et sur l'histoire de son influence. Mais il relègue tout à fait à l'arrière-plan ces données, si intéressantes soient-elles, parce que son intention est uniquement de dégager les idées du maître des circonstances particulières de sa vie et de son œuvre, pour les rattacher au développement général de la pensée philosophie.

La pensée de Vico nous est connue en France, grâce notamment à Michelet, comme l'ébauche puissante et confuse d'une philosophie de l'histoire. La thèse de M. Croce est qu'il faut y voir les linéaments grandioses, bien qu'inachevés, de toute une nouvelle *Philosophie de l'Esprit*. De ce point de vue, l'insuffisance d'horizon historique et les erreurs de fait, que l'on rencontre chez Vico, n'auraient pas la même gravité. Il suffirait de montrer qu'il a posé en profondeur sur un roc inébranlable quelques idées fortes et neuves, comme des pierres d'attente du grand édifice que devait élever le XIXe siècle; et c'est ce qu'entreprend de faire son éminent interprète. M. Croce n'a certes pas pour son auteur une admiration aveugle ni une indulgence illimitée. A son avis, si Vico est obscur, ce n'est en aucune façon qu'il l'ait voulu; mais il n'a pu l'éviter, malgré tous ses efforts, parce qu'il y a dans son esprit une réelle confusion d'idées, et qu'il semble être dans un état de surexcitation mentale, où l'exactitude lui serait devenue impossible. Au milieu même de ses vues les plus originales, Vico conserve quelque chose de rétrograde; le catholique, qui subsiste en lui, étouffe la philosophie, qui fermente obscurément au fond de son esprit. M. Croce veut donc restituer la pensée véritable et profonde de Vico, remédier aux insuffisances et aux erreurs, dégager l'essentiel de l'accessoire, grâce à la distinction et à la séparation très nette des divers points de vue que Vico lui-même confond toujours : point de vue historique, point de vue scientifique (philologie et sociologie), et point de vue philosophique, qui est celui du nécessaire et de l'éternel.

Au domaine de l'histoire se rattachent notamment l'essai d'histoire générale des peuples primitifs à l'aurore des civilisations; la description des sociétés antiques, en Grèce et surtout à Rome; les recherches sur la poésie primitive, qui visent à déterminer la genèse et la nature des poèmes homériques; l'histoire des luttes sociales d'où sortit la démocratie romaine; la description du retour à la barbarie au moyen âge, comparé avec les sociétés primitives. La sociologie peut revendiquer l'idée d'un développement uniforme des nations, et tous les types abstraits du patriarcat, de la plèbe, de la féodalité, de la famille paternelle, du droit symbolique, du langage métaphorique, de l'écriture hiéroglyphique, etc. Enfin la philosophie de l'esprit comprend les idées énoncées dans quelques axiomes sur l'imagination et l'universel imaginaire, l'intelligence et l'universel logique, le mythe, la religion, le jugement moral, la force et le droit, le certain et le vrai, les passions, la Providence, et tout ce qui a rapport au développement de l'esprit humain, en tant que nécessaire. En laissant entièrement de côté ce qui a trait à l'histoire et à la science, il ne nous paraît pas superflu, et il pourra suffire, de signaler ici les thèses essentielles de Vico que M. Croce met en relief comme fondement de cette nouvelle *Philosophie de l'Esprit*.

Vico, tout d'abord, s'oppose à la théorie cartésienne de la connaissance. Il a pour principe qu'on ne connaît véritablement que ce qu'on est capable de faire : le vrai coïncide avec le fait. Dans le *De Antiquissima Italorum Sapientia* (1710), il admet que Dieu seul connaît vraiment en ce sens, parce que seul il est créateur. L'homme possède sans doute dans la mathématique une science vraie, mais cela tient à ce que les figures sont de pures fictions créées par l'esprit; ce que l'homme a fait lui-même de la sorte, il peut donc aussi parfaitement le connaître. Les sciences physiques, au contraire, ne sont pas mathématiquement démontrables, parce que l'homme ne peut pas créer leurs objets. Plus tard, dans *la Science Nouvelle* (la seconde, 1730), Vico affirme que l'homme peut avoir une science parfaite, non seulement des figures mathématiques, mais aussi des choses humaines, parce qu'il en est lui-même l'auteur. L'homme apparaît ainsi créateur du monde humain, comme Dieu est créateur de la nature; en pensant ce qu'il a fait, il le ressuscite et le possède alors d'une science pleine et véritable.

La philosophie de l'esprit, qui est contenue d'une manière plus ou moins explicite dans *la Science Nouvelle*, a le double aspect d'une philosophie esthétique et d'une philosophie juridique; mais elle considère de préférence et

presque exclusivement les formes primitives et instinctives de l'esprit : l'imagination et la poésie, la force et l'origine du droit. Elle conçoit l'esprit comme un développement, un cours progressif, qui, une fois atteint un certain niveau, tombe et recommence (*ricorsi*). Pour tirer un sens clair et plausible de la théorie des cycles de développement, M. Croce y applique avec un soin tout particulier sa distinction des trois points de vue. Vico a constaté en fait que l'histoire de Rome parcourt un cycle qui semble se répéter au moyen âge. De là il déduit cette loi d'évolution sociale que les nations s'élèvent progressivement de la barbarie des sens à la civilisation, mais finissent par aboutir à la barbarie de la réflexion, et retombent alors dans la barbarie des sens pour recommencer un nouveau cours. La vérité philosophique que l'on peut extraire de là, c'est qu'il y a un enchaînement nécessaire entre les époques d'imagination créatrice et les époques d'intelligence réfléchie, de telle sorte que les secondes sortent des premières par développement, et que des secondes l'on retourne aux premières par un processus de décomposition.

Le cours des nations est gouverné par un principe que Vico appelle la providence divine. Par ce terme il entend, d'une part, en un sens subjectif, la croyance qu'ont les hommes en une divinité providentielle quelconque, et d'autre part, en un sens objectif, l'opération effective de la providence même. Or, en ce dernier sens, il conçoit la puissance qui gouverne l'histoire, comme une raison immanente, aussi éloignée du fatalisme que du hasard, agissant avec liberté et sagesse par des causes secondes et des voies naturelles, d'une manière bien différente de la providence transcendante et miraculeuse que les théologiens se plaisent à décrire.

Il est vrai, toutefois, que l'histoire des nations tourne dans un cercle, et que l'idée de progrès ne s'y fait pas encore jour. « Le progrès, déduit de la providence immanente et introduit dans *la Science Nouvelle*, conclut M. Croce (p. 144), aurait accentué la variété dans l'uniformité, les innovations incessantes, le perpétuel enrichissement de l'évolution à chaque nouveau cycle. Le progrès aurait fait de l'histoire, non plus le parcours résigné et toujours répété du sillon tracé par Dieu sous l'œil de Dieu, mais un drame portant en soi sa raison d'être; il aurait entraîné dans ses spires l'univers entier et rendu réelle l'idée des mondes infinis. Vico, au lever de cette vision, s'arrête effrayé, et le philosophe cède en lui la place au catholique. »

C'est ainsi que M. Croce introduit l'ordre, projette la clarté et discerne une philosophie dans une œuvre qui paraît au premier abord inextricablement touffue et confuse. Son interprétation, d'ailleurs, si intéressante et satisfaisante qu'elle puisse paraître, ne se donne pas pour autre chose qu'une interprétation et ne prétend pas être à l'abri de toute objection. Il aurait atteint son but, s'il avait réussi à rouvrir le débat, à ranimer la discussion et à renouveler l'intérêt du sujet. Sa thèse pose notamment une question générale, qui sans doute ne pourra jamais être définitivement tranchée, à savoir : Est-on plus fidèle à la pensée de Vico, lorsqu'on déduit de *la Science Nouvelle* une nouvelle philosophie qui bouleverse en réalité les notions et les croyances expressément professées par lui, ou bien au contraire lorsqu'on se borne à enregistrer toutes ses déclarations, sans en tirer d'autres conclusions que lui-même? C'est là une question à la fois très grave et très actuelle en Italie, où l'œuvre de Vico est restée vivante et se trouve encore de nos jours énergiquement débattue et disputée entre les partis.

Notons enfin que M. Croce dédie son livre à W. Windelband, avec le vœu que Vico obtienne désormais dans l'histoire de la philosophie la place qui lui est due et qui ne lui a pas encore été accordée, à savoir : à la suite de Spinoza et de Malebranche, à côté de Leibniz et en contraste avec lui, comme anneau idéal du développement qui s'opéra plus tard en Allemagne, de Hamann à Hegel, de Friedrich Wolf à Niebuhr et Ottfried Müller. Il est temps en effet que le nom de Vico soit inscrit en caractères indélébiles et à sa vraie place dans l'histoire de la pensée moderne; et nous espérons que le livre de M. Croce aura ce double effet de faire connaître Vico plus exactement et d'obtenir pour lui cette juste et pleine réparation, que notre Michelet, ne l'oublions pas, a été le premier en Europe à lui faire rendre.

La Scienza Nuova de G. B. Vico, annotée par Fausto Nicolini, 1re partie. 1 vol. in-8 de LXXXIX-303 p., Laterza, Bari, 1911. — Cette excellente édition critique de *La Science nouvelle* fait partie de la collection des classiques de la Philosophie moderne, dirigée par B. Croce et G. Gentile. M. Nicolini qui en a été chargé et qui publie maintenant le premier volume, reproduit le texte de 1744; mais il a dépouillé tous les autographes inédits, et il enrichit l'édition, jusque-là

classique, de Ferrari, de toutes les variantes des rédactions effectuées depuis 1730 jusqu'à la dernière. Il a de plus contrôlé toutes les citations de Vico, et enfin il a réformé l'orthographe et la ponctuation. Son Introduction très intéressante examine la structure de *la Science nouvelle*, ses différentes rédactions, les réimpressions et les traductions, et donne les caractéristiques de l'important travail en cours de publication.

Les autres œuvres complètes de Vico vont paraître successivement chez le même éditeur dans la collection des Écrivains d'Italie. Le tome cinquième, *l'Autobiografia, il Carteggio e le Poesie Varie*, vient d'être publié par les soins de B. Croce.

Cette édition sera bientôt l'unique édition à consulter, et elle rendra plus sensible le besoin d'une fidèle et intégrale traduction française des principales œuvres de Vico.

La Comunicabilità del Diritto e le Idee del Vico, par Giorgio del Vecchio (Extrait de *La Critica*). 1 broch. in-8 de 13 p., Vecchi e C., Trani, 1911. — Son étude *Sur l'idée d'une Science du Droit universel comparé*, qui commentait en appendice la doctrine de Vico sur la communicabilité du droit ayant suscité quelques observations de G. Folchieri, M. Giorgio del Vecchio expose en réponse sa thèse avec plus de précision.

Si Vico a nié que le droit se propage de peuple à peuple, ce n'est nullement pour conclure, avec l'école historique, que le droit est et restera différent dans chaque nation, mais tout au contraire parce que le droit lui apparaît dès l'abord providentiellement uniforme, en sorte qu'il n'a même pas besoin de se propager pour parvenir à l'uniformité.

C'est là, reconnaît M. del Vecchio, une vérité fondamentale, mais que Vico a eu le tort de pousser trop loin et de croire exclusive de toute communicabilité du droit. Il y a des cas indéniables de propagation historique, comme ne tardèrent pas à le comprendre des disciples mêmes de Vico. La capacité de transmission et d'assimilation a sans doute sa raison d'être dans l'identité de l'esprit humain ; mais elle devient aussi un moyen particulier, efficace, historiquement conditionné, pour réaliser concrètement l'union du genre humain. Ce n'est pas abandonner la thèse ou l'esprit de Vico, que de corriger et de compléter ce qui s'y trouvait encore d'insuffisant et d'unilatéral.

Philosophie de la Pratique : Economie et Ethique, par Benedetto Croce, traduit par H. Buriot et Jankelevitch. 1 vol. in-8 de 371 p., Paris, F. Alcan, 1911. — Nous renvoyons à notre compte rendu de l'ouvrage italien dans le n° de juillet 1909. La traduction nous semble bien faite, mais pourquoi est-elle si inférieure à l'édition originale au point de vue typographique? D'autre part, on sait que la *Philosophie de la Pratique* n'est qu'une partie d'un ensemble fortement lié; et il nous semble qu'il y aurait eu intérêt pour le lecteur français à rappeler, au moins dans une note, les rapports de l'ouvrage traduit avec l'Esthétique et la Logique, et à signaler en particulier les traductions françaises déjà existantes, chez Giard et Brière, à savoir : *L'Esthétique*, et *Ce qui est vivant et ce qui est mort de la Philosophie de Hegel.*

Religione, par Africano Spir (*traduzione del tedesco, con prefazione e una bibliografia* di Od. Campa). 1 vol. in-8 de 127 p., Lanciano, 1911. — M. Odoardo Campa, qui avait déjà traduit pour le *Cœnobium* le court dialogue de Spir sur la *Religion*, publie aujourd'hui, dans la collection des *Petits livres philosophiques* dirigée par G. Papini : *Cultura dell' Anima*, la version italienne de quelques-unes des pages où Spir a condensé le plus pur et le plus émouvant de sa pensée. La courte préface du traducteur fait ressortir la simplicité et la profondeur des formules qui assurent à l'idéalisme dualiste de Spir une place importante dans la philosophie du xixe siècle.

REVUES ET PÉRIODIQUES

Bulletin de la Société Française de Philosophie. 11e année (janvier-août 1911). — Dix années de suite, nous nous sommes fait scrupule de mentionner dans ce *Supplément*, le *Bulletin de la Société Française de Philosophie* : tant le *Bulletin* et la *Revue*, sont deux entreprises étroitement liées l'une à l'autre. Nous ne voulions pas critiquer, nous n'osions pas louer. Il semble cependant que tant de scrupule soit excessif, et qu'il soit permis, après dix années écoulées, de jeter un regard satisfait sur le travail accompli. Quel était le dessin des fondateurs de la Société? Ils voulaient donner, en quelque sorte, un corps, ou un organe, à la tradition philosophique française. Ils voulaient permettre aux philosophes, une fois groupés, de s'instruire en offrant l'hospitalité soit à des savants qui viendraient discuter devant eux, avec eux, l'état actuel de leurs recherches, soit à des philosophes étrangers. Ils voulaient fournir aux philosophes le moyen d'accomplir des tra-

vaux collectifs, dont la nature, aussi bien, lorsque la *Société* fut fondée, demeurait indéterminée. En feuilletant les sept numéros qui constituent la onzième année du *Bulletin*, nous avons l'impression que ces diverses fins ont, dans une large mesure, été atteintes. La séance où MM. Espinas et Milhaud ont discuté sur *La Science et la Religion chez Cournot*, est un hommage rendu à la mémoire de celui qui est un des plus grands parmi les maîtres de l'école française. M. Bertrand Russell est venu de Cambridge exposer les principes du *Réalisme analytique*, et les défendre contre les critiques de MM. René Berthelot, Dufumier, Lalande et Milhaud. Des savants, M. Piéron, M. Doléris, MM. Le Dantec et Blaringhem, sont venus discuter des problèmes portant sur la nature de l'instinct, sur l'éducation sexuelle, sur les lois de l'évolution. Voici enfin le premier essai d'une entreprise nouvelle, — une *Bibliographie de la Philosophie Française pour l'année 1910*, — qui, sous la direction d'un groupe de professeurs français, belges et suisses, semble appelée à prospérer. Et voici le quatorzième fascicule du *Vocabulaire Philosophique* de M. André Lalande (du mot *Métaphysique* au mot *Nous*). Est-il bien nécessaire de rendre hommage au labeur constant de l'auteur, à la méthode originale de travail collectif dont il est l'inventeur? Le *Vocabulaire*, est déjà une institution établie, qu'entoure l'estime générale.

Les Revues Catholiques en 1911. — Tant par leur tenue générale que par la qualité des articles publiés, les *Annales de Philosophie Chrétienne* (1910-1911, 2 vol. in-8) continuent à tenir la tête des revues catholiques. Nous regrettons de n'avoir point le loisir de citer toutes les études parues au cours de l'année et qui seraient dignes de mention. Bornons-nous à signaler les plus importantes, tout en prévenant le lecteur que beaucoup de celles dont nous n'aurons pas le loisir de parler ne sont point pour cela à négliger.

M. l'abbé Laberthonnière a publié la *Psychologie de William James* (I, 175-187), *la Théorie de la Foi chez Descartes* (II, 382-403), et surtout *la Religion de Descartes* (II, 510-523 et 617-640). La méthode de M. l'abbé Laberthonnière, en histoire de la philosophie, est pour déconcerter beaucoup de gens : il ne s'agit plus d'examiner un système comme une chose morte, ne présentant plus qu'un intérêt archéologique, et de l'expliquer exhaustivement par des considérations d'ordre historique : il ne s'agit plus de déposer sur la tombe de Descartes un nouveau bloc d'érudition, comme si l'on craignait qu'il vienne à s'en échapper quelque pensée toujours jeune et vivante. L'auteur lit Descartes comme s'il s'agissait d'un contemporain, non plus *sub specie historiarum* mais *sub specie veritatis*... Son article apporte d'intéressantes précisions sur la question tant débattue de la religion de Descartes. Le cartésianisme est une entreprise pour constituer la science, science conçue comme « une mainmise, une suprématie exercée sur les choses par une prise de possession de leur essence. Savoir c'est régner » (p. 513). Descartes avait assigné pour but à sa vie la constitution de cette science. Chrétien convaincu et sincèrement, simplement pratiquant, il n'a pas voulu traiter du problème religieux : la tâche qu'il s'était tracée était autre. De là sa mauvaise humeur (souvent signalée, mais rarement expliquée par les historiens) lorsque quelque correspondant cherche à l'attirer sur ce terrain. « En définitive, il n'a traité des questions religieuses que pour s'en débarrasser; non point, encore une fois, parce qu'il cherchait à se débarrasser de la religion, mais parce qu'il désirait en avoir le bénéfice dans le temps et dans l'éternité, sans avoir à s'en occuper ici-bas et afin de s'occuper d'autre chose » (p. 626).

Testis, dont on se rappelle assurément les articles de l'an dernier sur la *Semaine Sociale de Bordeaux*, a donné un vigoureux article sur *le Système des « Alliances pour les résultats seuls »* (I, 263-285), qui, une fois de plus, met dans une lumière éclatante les contradictions de ceux qui entreprennent d'amalgamer le catholicisme et l'immorale brutalité des doctrines de *l'Action Française*. Citons encore : D. Sabatier : *Pascal et son Temps* (I, 249-262) et *la Conversion de Calvin* (II, 245-271); G. Fonsegrive : *Intuition, Sentiment, Valeur* (II, 225-243); A. Léger : *la Doctrine de Wesley* (II, 449-492 et 561-601), etc... et enfin la pénétrante étude de M. P. Archambault sur *la Morale de Renouvier* (II, 5-23, 149-169, 272-289 et 347-352).

La Revue de Philosophie (1911, 2 vol. in-8), dans son article initial : *Dix ans d'existence* (I, 5-9) s'est plainte, non sans aigreur, du sectarisme « de ceux qui, chaque année, sous prétexte d'exposer le bilan philosophique d'une revue », considèrent la *Revue de Philosophie* comme quantité négligeable. Ces lignes visaient notre compte rendu de l'an dernier. Les lecteurs de la *Revue de Métaphysique* savent qu'ici, plus peut-être que partout ailleurs, l'on est prêt à rendre justice à tous les efforts, d'où qu'ils viennent, à sympathiser avec toute pensée sincère et

vivante. Toutes les fois que la *Revue de Philosophie* a publié des articles dignes d'être cités, nous avons été heureux de le faire, et, cette année encore, nous avons plaisir à signaler les très consciencieuses *Revues critiques d'histoire de la philosophie antique* de M. A. Diès (I, 389-410 et 688-721), une remarquable étude de M. Duhem, *le Temps selon les philosophes hellènes* (II, 5-24 et 128-145); les articles de M. Gemelli sur *la Notion d'espèce et les théories évolutionnistes* (I, 47-68, 141-153 et 252-267). La *Revue de Philosophie* nous permettra-t-elle de regretter qu'à côté de ces excellents travaux, l'on rencontre encore parfois chez elle des articles — ne citons point de noms — insignifiants, aussi inutiles aux disciples qu'aux maîtres?

La Revue Pratique d'Apologétique (1910-1911, 2 vol. in-8) publie de temps à autre quelque bonne et solide étude. Citons : M. Lépin, *la Valeur historique des trois premiers Evangiles* (I, 161-185 et 241-264); J. Pressoir « *Orpheus et l'Assyriologie* » (I, 277-284), bonne mise au point, sur une question importante, du hâtif « *Orpheus* » de M. S. Reinach; A. Loth, *La valeur historique de l'Évangile selon saint Marc* (II, 99-109 et 417-435), etc... Il est profondément regrettable que chacun des numéros de cette revue soit gâté par une chronique intitulée : *Apologétique au jour le jour* dont le ton, à la fois hargneux et mesquin, est tout à fait déplaisant. C'est du journalisme, et du pire. Ne peut-on pas faire de l'apologétique, même « au jour le jour » sans mauvaise humeur ni malveillance?

Les revues de philosophie scolastique continuent à faire d'excellente besogne historique. Déjà, l'ensemble des travaux qu'elles ont publiés constituent de précieux matériaux pour une vaste histoire de la philosophie du Moyen age qu'il faut souhaiter que quelques-uns de leurs collaborateurs entreprennent un jour. Nous regrettons de ne pouvoir citer que quelques unes de ces diligentes études.

Dans la **Revue Thomiste** (1911 in-8), *Histoire des preuves de l'existence de Dieu au Moyen âge, jusqu'à la fin de l'apogée de la Scolastique* (pp. 1-24 et 141-158), par le R. P. Henry; *le Mouvement thomiste au XVIIIe siècle* (pp. 421-444 et 628-650) par le R. P. Coulon; *la Théorie du Pouvoir dans saint Thomas* (pp. 591-616) par le R. P. Pègues.

Dans la **Revue Néo-Scolastique** (1911, in-8) *Notion de la scolastique médiévale* (pp. 177-196) par M. de Wulf, et un intéressant article de M. Joseph Lottin : *Le libre arbitre et les lois sociologiques d'après Quételet* (pp. 479-515).

Dans la **Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques** (1911, in-8), J.-B. Frey, l'*Angélologie juive au temps de Jésus-Christ* (pp. 75-110) P. Doncœur, *la Religion et les Maîtres de l'Averroïsme* (pp. 267-298 et 486-506); R.-M. Martin, *la Question du Péché Originel dans saint Anselme* (pp. 735-748). Disons, une fois de plus, quelle est la sûreté et l'ampleur d'information de ces trois revues.

Archiv für Geschichte der Philosophie (année 1911). — Pour plus de clarté, on a cru devoir grouper les articles de cette revue par matières et selon l'ordre chronologique des auteurs étudiés.

I. *Philosophie ancienne.* — On remarquera la proportion considérable des travaux de philosophie ancienne qui ont été publiés cette année dans l'*Archiv*.

Bruno Jordan. *Beiträge zu einer Geschichte der Philosophischen Terminologie* (p. 449-481).

Cet article se compose de deux études différentes : l'une sur le sens du mot ἀρχή chez les antésocratiques, la seconde sur le vocabulaire d'Anaximandre. Le terme ἀρχή dont Aristote attribue la paternité philosophique à Thalès, tandis que Théophraste l'attribue à Anaximandre (p. 450), a, dans le langage d'Aristote, le même sens que le mot : αἰτία. Mais ce n'est pas sans doute sa valeur primitive (p. 455). Chez Homère, ἀρχή signifie commencement, première étape dans le développement d'une chose, première forme d'une réalité (p. 456). Même sens chez Xénophane, Héraclite oppose ἀρχή à πέρας. Pareillement Mélissos. Ainsi l'ἀρχή apparaît comme un terme, une limite, notamment chez les Pythagoriciens, pour lesquels l'unité est par excellence ἀρχή (p. 459). De même, pour Empédocle et Anaxagore, l'ἀρχή est le premier terme d'une série. De là suit que l'ἀρχή n'est pas le principe d'où les choses sortirent, mais leur première forme (p. 466). C'est Aristote qui a modifié le sens du mot.

Dans le seul fragment d'Anaximandre qui nous soit parvenu, M. Jordan signale les mots Φθορά (inconnu d'Homère), τὰ ὄντα (les êtres), χρεών (nécessité, du mot homérique : χρέω). Rien de nouveau dans cette deuxième partie.

Wilhelm Frankl : *Ueber Anaximandros Hauptphilosophem* (p. 195-196).

Interprétation délayée du début du fragment d'Anaximandre, qui s'analyse en dix propositions.

Emanuel Loew : *Die Zweiteilung in der Terminologie Heraklits* (p. 1-21); *Parmenides und Heraklit im Wechselhampfe* (343-369).

Dans ces deux articles, M. Loew défend, contre les critiques de Nestlé et de Lortzing, l'interprétation qu'il avait proposée, dans un programme du Sophiengymnasium de Vienne, de la doctrine d'Héraclite. Héraclite est, avant tout, un physicien, qui proclame l'immutabilité des lois naturelles (p. 1). Ces lois, communes à l'univers et à l'individu, déterminent la pensée qui reflète la nature, et, dans son essence, est quelque chose de spontané et d'immédiat. Par suite, tout ce qui est artificiel doit être exclu. Les mots sont des productions de la nature et chacun d'eux exprime la réalité. Au contraire, la pensée abstraite ne parvient jamais à la vérité (p. 2). Le Logos est, comme l'a bien vu Anathon Aall (p. 4), un calcul, un raisonnement ; il s'oppose au mot (ὄνομα, σημεῖον) qui exprime ce qu'il y a de naturel dans la pensée. M. Loew examine et traduit les fragments 4 a, 92, 93, 32, 112, 113, 114, 48, 75, 30, 53, 111, 129, 15, 73, 17, 140, 55. Partout, il constate l'opposition de deux séries de termes, l'une exprimant la nature, l'autre l'artifice. Λέγειν et ποιεῖν sont toujours associés (p. 10, 11); ces deux termes s'opposent à φρονεῖν et ἐργάζεσθαι (p. 8), comme μανθάνεω s'oppose à γιγνώσκειν (p. 13). Ces théories sont directement contraires à celles de Parménide, qui refuse de tenir les mots pour des productions de la nature (p. 20) et s'attache au raisonnement, méprisé par Héraclite (p. 21).

Héraclite et Parménide, écrivains contemporains l'un de l'autre (leur ἀκμή a tous deux tombe entre 504 et 502; leurs œuvres n'ont pu être, ni l'une ni l'autre, publiées avant 478) (p. 344), ont dû être en rivalité, sinon dans leurs écrits, du moins dans leur enseignement oral. Leurs deux doctrines se rattachent au grand mouvement sceptique provoqué par Xénophane : mais Parménide est conservateur, Héraclite radical (p. 345).

Depuis Sextus Empiricus, la doctrine du Logos est interprétée comme une doctrine mystique. En réalité, Héraclite, comme tous ses successeurs jusqu'à Aristote, emploie le mot Logos, dans son sens étymologique (calcul, combinaison mentale, Berechnung, p. 347-348). Dans l'antiquité, il a passé pour un physicien empiriste (p. 350). Sextus, le premier a systématiquement altéré le sens du fr. 1, et tous les traducteurs modernes (Diels compris) l'ont suivi (p. 355). Mais chez Héraclite, comme chez Parménide, le Logos s'oppose à la poésie, à la fiction (σῆμειον, ἔπεα, ὄνομα). Bref, tout concourt à nous attester le sens réaliste et rationnel de la doctrine du Logos (p. 366-367). En terminant, M. Loew montre que le sens du terme λόγος n'est pas différent dans le fragment d'Epicharme invoqué par Lortzing (p. 367-369).

Wolfgang Schultz : *Der Text und die unmittelbare Umgebung des Fgmt. 20 des Anaxagoras* (p. 322-342).

Le fragment 20 d'Anaxagore nous est connu par une traduction hébraïque faite elle-même d'après un original arabe. Au xvie siècle, le juif Moïse Alatino a traduit en latin le texte hébreu. M. Schultz publie au complet le texte hébreu, la traduction latine d'Alatino, et une traduction allemande du texte hébreu, qui est due à M. H. Müller. Dans le texte hébraïque. Anaxagore est appelé Ansaros, et il est question de lui dans un long pas sage, qui précède celui que Diels a publié.

C. M. Gillespie : *On the Megarians* (p. 218-241).

Nouvelle discussion sur le fameux texte du *Sophiste* de Platon relatif aux εἰδῶν φίλοι (p. 246 B et suiv.). M. Gillespie admet comme Zeller que les amis des Idées sont les Mégariques, mais il se refuse à découvrir chez les Mégariques une Théorie des Idées, analogue à celle de Platon (p. 220). Comme les Eléates, les Mégariques admettent l'existence d'un Être unique, immobile et parfait, mais, à la différence de l'Idée Platonicienne du Bien, dépourvu de toute activité (p. 22). Il est peu probable qu'ils aient employé les termes εἶδος et ἴδεα dans un sens technique. Contre Burnet et Taylor, M. Gillespie affirme que l'emploi technique de ces termes date de Platon (p. 223-225). L'interprétation de Zeller est viciée, du reste, comme toute l'interprétation qu'il donne de la philosophie socratique, par le subjectivisme kantien (p. 225). Toutes ces doctrines ne sont à aucun degré des philosophies du concept. Elles se proposent d'atteindre l'essence réelle des choses et de déterminer les rapports de l'un et du multiple, non ceux de l'individuel et de l'universel (p. 228). Tandis que Platon estime possible une conciliation du multiple et de l'un, les Mégariques restent fidèles à la thèse éléatique (p. 229). Leur unité, comme celle de Parménide est une substance (p. 232). Par suite, le monde sensible n'est qu'apparence; la prédication et le changement sont inintelligibles (p. 234-235). On s'explique alors le goût des Mégariques pour les sophismes, leur négation de toute réalité potentielle, leur analyse du mouvement renouvelée de Zénon et diverses autres particularités de leur doctrine.

Willy Moog : *Das Naturgefühl bei Plato* (p. 169-194).

La liberté de la forme dialoguée permet à Platon d'utiliser quantité d'éléments de la pensée et de la sensibilité grecques que la plupart de ses successeurs a méconnus. M. Moog étudie successivement les comparaisons, les images, les descriptions et les mythes dans l'œuvre de Platon, et il montre que partout chez Platon on trouve un sentiment très vif et très personnel de la nature. Les comparaisons et les images sont empruntées à la vie des animaux domestiques et des abeilles, à quelques phénomènes météorologiques simples (vulcanisme, tremblements de terre, cours des eaux), enfin et surtout aux divers modes de l'activité humaine (p. 169, 171, 173). Sur 800 images environ, 80 sont tirées de la vie des animaux, 74 des phénomènes météorologiques, tout le reste de l'activité des hommes (p. 176). Dans la mise en scène de certains dialogues (*Phèdre*, *Lois*, *Banquet*, *Timée*) on rencontre des descriptions précises et vives. Enfin les mythes, notamment les mythes eschatologiques, témoignent d'un sentiment très pénétrant de la nature (p. 191). Rarement on trouve chez Platon des traces de lyrisme subjectif. Presque toujours, l'image s'associe étroitement à une idée abstraite. La poésie platonicienne n'a rien de romantique ni de sentimental (p. 194).

Willi Lewinsohn : *Zur Lehre von Urteil und Verneinung bei Aristoteles* (p. 197-217).

Les deux termes, contradiction ou opposition et négation, confondus par les Eléates, sont distingués par Héraclite (p. 197). Chez Platon la notion de contradiction n'est pas encore pleinement développée. Ariste le premier distingue l'opposition (ἐναντιοτής) et la contradiction (ἀντίφασις) (p. 280). La privation implique une opposition seulement partielle, qui ne suffit pas à produire la contradiction (p. 201). Ces principes énoncés, M. Lewinsohn examine la théorie aristotélicienne du jugement. Deux tendances différentes s'y manifestent. Considérant l'affirmation et la négation comme deux faits parallèles, Aristote arrive à la notion de privation. D'autre part tout jugement implique une relation positive entre le sujet et le prédicat. La théorie de l'accident permet de considérer cette relation comme passagère et de distinguer la vérité acuelle de l'erreur future.

David Neumark : *Materie und Form bei Aristoteles; Erwiderung und Beleuchtung* (p. 271-322 et 391-432).

L'auteur défend vivement contre les critiques d'Isaac Husik son interprétation de la théorie aristotélicienne de la matière. Reprenant une à une les critiques formulées par Husik dans diverses revues, il les discute avec âpreté et à grand renfort de textes. Sa conclusion est que son adversaire n'entend rien à la philosophie ni à quoi que ce soit.

II. *Philosophie moderne.*

Ernest Altkirch : *Die Bildnisse Spinozas* (p. 370-380).

Nous possédons cinq portraits authentiques de Spinoza. Le plus significatif est celui qui est conservé à la bibliothèque de Wolfenbuttel. Mais le portrait de jeunesse qui se trouve dans une collection privée à Bruxelles mérite aussi l'attention (p. 372). Dans ce portrait daté de 1660, Spinoza, âgé alors de vingt ans, est représenté avec la moustache et la barbe, à la manière des juifs portugais et espagnols peints par Rembrandt (p. 375). Son visage est celui d'un homme bien portant. On comprend mal en le voyant l'affirmation de Colerus, d'après lequel Spinoza fut pris vers 1661 de la maladie de poitrine, qui devait l'emporter (p. 372), En effet, une lettre de 1666 permet à M. Altkirch de conjecturer que Spinoza ne fut atteint que vers cette époque, après son séjour dans l'humide et froide maison de Rinsburg (p. 373). Son visage s'amaigrit, les joues rentrèrent, le nez ressortit comme il arrive chez les malades. Sur ce seul portrait, Spinoza a les cheveux courts. Sur les quatre autres, il porte la perruque, de forme différente suivant qu'il s'agit de la perruque de maison ou de la perruque de sortie. Quel est l'auteur de ce portrait de 1660? Il est possible que ce soit Spinoza lui-même, dont les talents de dessinateur et de peintre sont attestés par tous les biographes (p. 380).

Stanislaus von Dunin Borkowski : *Nachlese zur ältesten Geschichte des Spinozismus* (p. 61-98).

Suite de curieuses études sur divers points de l'histoire du Spinosisme.

1. « *L'esprit de M. Benoit Spinosa* », daté de 1697 et publié pour la première fois en 1719, est probablement (malgré l'avis contraire de Marchand, *Dictionnaire historique*, I, 325) l'œuvre de J. M. Lucas. M. v. Dunin Borkowski cite les dix-huit manuscrits de ce livre qui lui sont connus (p. 63). L'étude du texte montre que Lucas connaissait fort mal Spinoza (p. 66). A titre d'exemple M. v. Dunin Borkowski donne une édition critique d'une partie du chapitre 4, relatif à la doctrine de Spinoza (p. 66-67).

2. Boulainvilliers, personnage fort pieux, mais, à ce qu'il semble, de moralité

médiocre et fort dissimulé, a composé trois ouvrages sur Spinoza : une analyse insignifiante du *Traité Théologico-politique* (Londres, 1767), la traduction de l'*Éthique* qui a été publiée par M. Colonna d'Istria (Paris, 1907) et une analyse détaillée de l'*Éthique*, publiée en 1731 dans la *Réfutation des erreurs de Benoit de Spinosa* (p. 69). Ces ouvrages, répandus par de nombreuses copies, témoignent de l'intérêt de Boulainvilliers pour Spinoza, et, bien qu'ils ne soient pas toujours très fidèles au texte de Spinoza, ils montrent une connaissance approfondie du Spinozisme (p. 70).

3. En 1677 parut à Groningen un ouvrage intitulé : *Vervolg van't Leven van Philopater*, rédigé apparemment par un disciple de Spinoza. Ce texte, en général assez médiocre, est intéressant en ce qu'il nous fait connaître la tradition spinoziste, telle qu'elle se fixa de bonne heure parmi les amis du maître (p. 71). M. v. Dunin Borkowski cite cinq exemples curieux de cette interprétation traditionnelle.

4. En 1684 parurent à Marbourg des *Principes de Philosophie* rédigés par Joh. Cuffeler (p. 77). Chrétien sincère, Cuffeler n'en accepte pas moins la doctrine de Spinoza, qu'il interprète avec beaucoup de pénétration (sans nommer Spinoza). M. v. Bunin Borkowski analyse en détail la première partie de cet ouvrage.

5. Études sur Chr. Wittich et J. Bredenbourg, qui, écrivant en réalité contre Spinoza, eurent la mauvaise fortune de passer pour des Spinozistes déguisés (p. 69.).

Emil Raff : *Die Monadenlehre in Ihrer wissenschaftlichen Vervollkommnung* (p. 99-127).

L'auteur se propose de reconstruire logiquement, en lui donnant toute sa force, le système de la Monadologie de Leibniz. Ce système est un « monisme idéologique ». M. Raff croit avoir complété et perfectionné ce système par sa théorie des formes de la pensée.

C. A. Armstrong : *The idea of feeling in Rousseau's religious philosophy* (p. 242-260).

Rousseau a réagi à sa manière contre le déisme abstrait et froid de la philosophie des lumières, et il a fait appel au sentiment. Mais, on oublie souvent que Rousseau tente de justifier par de longs raisonnements cet appel au sentiment (p. 243-260), et qu'il a subi, malgré tout, l'influence des Encyclopédistes (p. 244). Sa doctrine religieuse part d'un « sentiment intérieur », qui est subjectif, car il exprime une conviction essentiellement individuelle. Mais ce sentiment même est identique à la « lumière intérieure », à « l'assentiment intérieur », et il est dans sa racine quelque chose de rationnel (p. 247). Il y a chez Rousseau une sorte de certitude subjective et immédiate et une appréciation des valeurs morales qui font penser à la raison pratique de Kant (p. 257). D'un autre côté, en tant que sentiment, cette faculté enveloppe le désir, l'émotion, l'aspiration religieuse, l'appréciation des valeurs idéales. Toutefois, Rousseau, qui signale l'élément moral de la religion, n'accorde pas encore à cet élément la place qui lui sera donnée plus tard.

Heinrich Romundt : *Die Mittelstellung der Kritik der Urteilskraft in Kants Entwurf zu einem philosophischem System* (p. 482-493).

La *Critique du jugement* est destinée à combler la lacune qui subsiste entre la vérité théorique et la vérité pratique, telles que les avaient définies la *Critique de la Raison pure* et la *Critique de la Raison pratique*. Elle ne figurait pas dans le plan primitif de l'œuvre critique. Pour la première fois on y trouve un essai de définition de la métaphysique. Cette définition, annoncée vingt-cinq ans auparavant dans les *Rêves d'un visionnaire expliqués par les rêves de la métaphysique*, a été complétée en 1791, dans le mémoire sur les *progrès de la métaphysique*. La métaphysique est, selon Kant, la connaissance qui passe, par les ressources de la raison, de la connaissance du sensible à la connaissance du suprasensible. L'auteur de l'article examine le sens de cette formule et la conception générale de la philosophie qu'elle implique. Le problème posé est résolu, au moins en partie, dans la *Critique du jugement*. Cet article, obscur et inégal, est destiné à compléter des travaux antérieurs de M. Romundt.

Leo Ehlen : *Die Entwickelung der Geschichtsphilosophie W. von Humboldts* (p. 22-60).

Après des considérations générales sur la difficulté de constituer une philosophie de l'histoire, M. Ehlen résume les théories de Herder, de Kant et de Schelling. Herder a mis en relief l'importance de la notion d'organisme (p. 25), mais il n'a pas précisé les rapports des divers organismes entre eux et il n'a pas montré la continuité du développement historique (p. 26). Kant, qui a reconnu l'importance du concept d'organisme, n'en a pas montré l'application historique (p. 27). Humboldt a essayé de concilier les deux théories et de constituer sur une base empirique une philosophie

de l'histoire (p. 29). A la différence de Schelling, il s'intéresse à l'histoire pour elle-même et il connaît les faits (p. 35). Il a le sens de la réalité historique. En même temps il a un souci très vif de l'idéal (p. 36).

Chaque individu est pour lui l'expression d'une idée (p. 37). Facile à apercevoir dans les organismes vivants, cette idée est malaisée à découvrir lorsqu'il s'agit de réalités complexes, comme l'art ou la science. M. Ehlen étudie le développement de la conception de Humboldt dans les différents ouvrages de ce dernier. Il montre comment l'individu est pour Humboldt l'objet de toute recherche historique et comment la réalité de l'individu ne peut s'expliquer dans le système de Humboldt que par l'action d'un idéal extérieur à l'univers.

CORRESPONDANCE

Paris, le 5 mars 1912.

Mon cher directeur,

M. Léon Bollack, grand ami de l'Ido (membre du Comité de l'*Uniono por la lingo internaciona*), me prie aimablement de rectifier ou d'expliquer une phrase de mon article paru en juillet 1911, p. 513 : « Sans un système de dérivation, une langue ne serait qu'une poussière de mots, et alors, ou bien ces mots pourraient être presque indifféremment choisis d'une manière arbitraire (comme dans certaines langues *a priori*, en *Volapük* et en *Bolak*)... »

D'abord, cette citation n'implique pas que le *Bolak* et le *Volapük* doivent être rangés parmi les langues *a priori*, au contraire : et les lecteurs de notre *Histoire de la Langue universelle* savent bien que nous les rangeons dans les « systèmes mixtes », précisément parce que leurs mots ne sont pas choisis d'une manière absolument arbitraire; ce que j'ai voulu dire, c'est qu'ils ne sont pas choisis suivant le principe du maximum d'internationalité, appliqué dans la plupart des systèmes *à posteriori*, et surtout en Ido.

Ensuite, cette phrase ne signifie nullement que le *Bolak* et le *Volapük* n'ont pas de système de dérivation : on sait au contraire qu'ils en ont un, très régulier, auquel j'ai fait allusion ailleurs, et qui se trouve analysé en détail dans notre *Histoire*. Je n'ai cité ces deux langues ici qu'au sujet du choix des mots, non au sujet du système de dérivation.

Je tiens d'autant à réparer ce que ma phrase incidente pouvait avoir d'équivoque dans son laconisme, que le *Bolak* appartient désormais à l'histoire impartiale... et reconnaissante, M. Bollack ayant généreusement renoncé à son système pour se rallier à l'Ido, « *Langue internationale de la Délégation* ».

L. Couturat.

Coulommiers. — Imp. P. Brodard.

REVUE DE MÉTAPHYSIQUE ET DE MORALE

SUPPLÉMENT

Ce supplément ne doit pas être détaché pour la reliure.

(N° DE MAI 1912)

LIVRES NOUVEAUX

Identité et Réalité, par Émile Meyerson. *Deuxième Édition, revue et augmentée*, 1 vol. in-8 de xix-542 p., Paris, Alcan, 1912. — Le grand et légitime succès de ce livre a rendu rapidement nécessaire une seconde édition. M. Meyerson en a profité pour remanier son ouvrage. Quelques-unes des additions que nous avons à signaler, incorporent dans la trame de l'exposé des idées nouvelles sur le *temps local*, qui sont dues à Einstein, Minkowski, Langevin, ou les travaux de Perrin sur la détermination des dimensions moléculaires. D'autres tendent à éclaircir et à fortifier les positions originales de l'auteur. On ne lui a guère contesté la distinction fondamentale entre la *légalité* et la *causalité*. Mais c'est sur la détermination de la *causalité* que se sont élevées des objections, ou plus exactement que les difficultés naissent à l'intérieur de la science elle-même. Pour M. Meyerson, la *causalité* se traduit par les principes de conservation qui, fondés sur l'identité dans le temps, auraient pour résultat l'anéantissement de l'univers : de telle sorte que la science, en même temps que l'atomisme et le mécanisme, poserait la conception antagoniste, par le principe de Carnot, tendant à la fois à l'abolition de la réalité et à son affirmation, suivant les expressions mêmes de M. Meyerson.

C'est sur le caractère proprement métaphysique de cet antagonisme que M. Meyerson insiste dans cette seconde édition. Sa thèse s'oppose à celle de l'idéalisme critique qui se contente d'interpréter la forme de la conservation et l'irréversibilité dans le temps comme deux modes complémentaires de la causalité, également susceptibles d'application précise grâce à l'intervention des rapports mathématiques. M. Meyerson veut que la physique ne puisse jamais s'émanciper du réalisme naïf dont témoignaient les premiers essais des *physiologues* grecs, qu'elle doive, malgré elle, restaurer derrière les relations abstraites une matière qu'elle imagine et à laquelle elle croit, comme le sens commun imagine la réalité du monde sensible, et comme il y croit.

Nous ne pouvons reprendre ici l'examen de ces idées hardies. Mais, quel que soit le sens où le lecteur incline, il trouvera dans la méthode loyale et sûre de M. Meyerson un appui solide pour nourrir et orienter sa réflexion. De quoi nous ne saurions donner une preuve plus frappante qu'en reproduisant une page remarquable insérée dans la seconde édition d'*Identité et Réalité* : « L'énergie n'est en réalité qu'une intégrale ; or, ce que nous voudrions, c'est une définition substantialiste..., et cette exigence est, en un certain sens, justifiée, puisque notre conviction même de la conservation de l'énergie repose en grande partie sur cette base. Mais une fois cette conviction acquise, on peut dire que le physicien n'a plus besoin de la définition verbale. Ce qui lui importe en effet, pour l'étude des phénomènes thermiques, c'est la définition mathématique, la connaissance de l'expression qui, en vertu des principes, doit se maintenir constante. Celle-là, il la possède et, connaissant aussi son équivalent mécanique, il peut suivre les phénomènes des deux ordres dans leurs rapports mutuels. Ainsi, les manuels de physique contiennent en réalité deux définitions discordantes de l'énergie, une première qui est verbale, intelligible, apte à établir notre conviction, mais erronée, et une seconde qui est mathématique, exacte, mais dépourvue d'expression verbale. Le professeur donne d'abord la première, prévoyant, avec une psychologie inconsciente mais sûre, que

l'étudiant, dans ses travaux ne fera réellement usage que de la seconde. »

Leçons de Philosophie : Psychologie, par D. Roustan, 1 vol. in-8° de 520 p., Paris, Delagrave, 1911. — A peine publié, le livre de M. Roustan a donné à tous l'impression qu'il comblait une lacune. Il n'est pas douteux qu'il rendra les plus grands services aux élèves de nos classes de philosophie, et plus encore peut-être aux étudiants d'un niveau supérieur, voire aux maîtres; mais c'est pourtant autre chose et plus qu'un excellent manuel scolaire. Car l'auteur, avec une information très étendue, en un style clair, élégant et ferme, est parvenu à nous y donner une mise au point précieuse, le plus souvent très exacte, de l'état actuel des grands problèmes psychologiques. Il a dépouillé les plus récents ouvrages tant des savants spéciaux que des philosophes, et tel de ses chapitres, sur les formes inférieures de l'activité et les tropismes par exemple, permettra de renouveler très heureusement l'enseignement actuel. Sans prétendre d'ailleurs introduire de théories nouvelles en psychologie, et tout en exposant les doctrines dans un esprit d'entière objectivité, M. Roustan apporte à leur discussion ses principes propres et ses conclusions personnelles; et y sème parfois bien des vues ingénieuses. C'est d'ailleurs d'une philosophie particulière, celle de M. Bergson, qu'il s'inspire; et nous avouons même que certains de ses chapitres, sur la mémoire et surtout sur le jugement, nous paraissent écrits d'un point de vue trop partial pour un ouvrage que devraient pouvoir utiliser des professeurs d'orientations doctrinales très différentes. Mais cet inconvénient vaut mieux à coup sûr que, sous couleur d'impartialité, l'indifférence aux doctrines ; il faut louer M. Roustan d'avoir pensé que, dans un ouvrage de ce genre, il faut conclure; nous regretterions plutôt qu'il n'y parvienne pas toujours, par exemple sur la question de la personnalité, où il laisse le lecteur en pleine indécision; il faut lui savoir gré, en tout cas, d'avoir su mettre dans un traité scolaire tout l'intérêt vivant, toute la franchise d'accent, toute la netteté de pensée d'un ouvrage personnel.

Il y aurait à corriger, pour une prochaine édition, un assez grand nombre de fautes d'impression. Nous hasarderions quelques réserves, rares d'ailleurs, sur l'exactitude de certaines idées. M. Roustan, par exemple, indique à bon droit combien la conception kantienne de l'espace est éloignée de celle des psychologues, tant génétistes que nativistes : mais ne parle-t-il pas parfois (p. 226-227) comme si les sensations pouvaient être données d'abord, pour Kant, sans caractère spatial, et « étalées » ensuite par l'esprit dans la forme spatiale? Il nous semble que, sans être sans doute le moins du monde une théorie psychologique, la doctrine kantienne exige pourtant que jamais l'observation pure ne puisse saisir la sensation autrement que déjà située et étendue, c'est-à-dire qu'il implique le nativisme en psychologie. — De même, dans le chapitre sur la volonté, M. Roustan attribue à Renouvier cette opinion que la volonté ne serait qu'un pouvoir d'arrêt : sans doute Renouvier a forgé le mot nolonté; mais il attribue bien à l'esprit, nous semble-t-il, le pouvoir positif de fixer les représentations devant l'attention. — Enfin, entre la théorie purement matérialiste de la mémoire, qui ne voit dans les souvenirs que des modifications permanentes des cellules cérébrales, et celle du souvenir pur chez M. Bergson, n'y a-t-il vraiment pas de milieu? Ne peut-on pas concevoir la pensée comme essentiellement une activité, qui enveloppe sans cesse et emporte avec elle, à l'état de tendances purement spirituelles, toutes les connaissances ou les habitudes qu'elle est capable de repenser ou de revivre?

Dieu et Science, *Essai de psychologie des sciences*, par Elie de Cyon, 2e éd. revue et augmentée, 1 vol. in-8 de 483 p., Paris, Alcan, 1912. — Nous n'avons à revenir sur cet ouvrage, dont le compte-rendu a paru dans le numéro de mai 1910 de la *Revue* (Supplément, p. 3), que pour signaler les additions faites par l'auteur dans cette seconde édition : des développements nouveaux sur *le cœur comme organe émotionnel* (p. 168-190, Cyon y justifie par la physiologie les expressions du langage ordinaire comme « un cœur chaud, froid, dur, le cœur gros, léger, etc. »); des considérations sur *les causes morphologiques de l'hérédité* et la finalité en biologie (317-327), sur l'*état actuel du problème de la descendance de l'homme* (p. 408-416, discutant les découvertes récentes de la Chapelle-aux-Saints et du Moustiers, exposant les résultats des recherches anthropologiques et zoologiques de Klaatsch, Hamann, Hertwig, Cyon oppose, avec une grande énergie, l'hypothèse polyphylétique à l'hypothèse monophylétique). Enfin le § 3 du chapitre VI, presque entièrement nouveau, « réfute » le positivisme en s'appuyant sur l'article que M. Grasset a écrit dans l'*Esculape* de septembre 1911 sur l' « aliénation mentale » de Comte et son « amoralité ».

Les transformations brusques des êtres vivants, par L. Blaringhem. 1 vol. in-18 jésus de 353 p., Paris, Flammarion, 1911. — Selon M. Blaringhem, les phénomènes de mutation seraient loin d'être aussi rares qu'on le croit communément. Ce n'est pas la rareté des mutations, mais la difficulté de leur étude qui les a fait négliger par les naturalistes. Parmi les adversaires de la théorie des mutations, les uns, avec Bateson, prétendent que la variation brusque des espèces n'est qu'un cas particulier des lois de Mendel; les autres estiment que la variation brusque, ou « sport », n'a rien à voir avec les transformations génératrices des espèces nouvelles qui s'effectuent d'après le mécanisme darwinien de la sélection ou bien d'après le mécanisme lamarckien de l'adaptation. M. Blaringhem s'attache à réfuter ces arguments. Il rappelle le point de départ de la théorie des mutations, les principaux travaux de de Vries, et il expose ses propres observations et expériences. « En moins de dix ans, dit-il, j'ai assisté à la métamorphose de plus de vingt types de plantes, et si je n'ai pas recueilli des documents décisifs de toutes ces mutations, c'est que le temps et l'espace nécessaires aux cultures m'ont manqué. »

En faveur de la théorie des mutations, il importe d'abord de citer les faits saillants. On connaît les expériences célèbres de de Vries sur l'*Œnothera Lamarckiana*. A cet exemple typique de mutation, M. Blaringhem croit pouvoir en ajouter deux autres non moins incontestables, à savoir, la découverte de deux espèces nouvelles de Bourse à pasteur. L'espèce *Capsella Heegeri* a été découverte, en 1897, à Landau, par M. Heeger. M. de Solms-Laubach, professeur à l'Université de Strasbourg, l'a étudiée et l'a considérée comme une espèce distincte. Depuis douze ans, cette espèce est complètement stable, et n'a montré qu'un seul cas de retour à la forme *Capsella bursa-pastoris*. L'espèce *Capsella Viguieri* a été découverte aux environs de Pau par M. Viguier, en 1908. Elle a depuis fait l'objet des études de l'auteur. Parmi ses caractères distinctifs, celui qui frappe tout d'abord est la forme de ses fruits, qui sont à quatre valves, au lieu de deux, comme dans la Bourse à pasteur ordinaire. Les cultures de l'échantillon récolté en 1908 en étaient à la cinquième génération au moment où M. Blaringhem écrivait son livre; tous les descendants sans exception ont donné « une très forte majorité de fruits à quatre valves ».

Ces résultats sont, à coup sûr, des plus intéressants. Sont-ils décisifs? Il semble impossible de se prononcer à l'heure actuelle. Un des point acquis c'est, en tout cas, une conception élargie de l'espèce. Les travaux de de Vries ont montré ce qu'il y avait de vrai dans les idées de Jordan, que les botanistes de son époque considéraient comme un illuminé. L'espèce linnéenne n'est qu'une vue de l'esprit. Il est certain que l'espèce linnéenne se compose d'« espèces élémentaires », c'est-à-dire de formes voisines, mais distinctes, qui conservent chacune leurs caractères propres avec une entière stabilité. De *Viola tricolor* à *Viola lutea*, par exemple, il n'y a pas de « formes de passage », mais il y a des espèces élémentaires, en lesquelles se subdivise effectivement l'espèce linnéenne *V. tricolor*. M. Blaringhem estime que la mutation qui a donné naissance à *Capsella Heegeri* « est un exemple précis du mode de production d'espèces élémentaires à l'état sauvage ». Il n'y a pas même cinquante ans que les botanistes étudient ces variations. Il ne faut donc pas s'étonner qu'on n'ait trouvé jusqu'ici que des cas de transformation de plants cultivés, et seulement pour des caractères très saillants.

Admettons avec l'auteur que les espèces végétales élémentaires soient nées par mutation. En conclurons-nous que la mutation est le procédé de choix par lequel s'est effectuée l'évolution biologique? Ce serait pour le moins antiscientifique. La remarque de Le Dantec, d'après laquelle la théorie des mutations serait surtout en faveur auprès des botanistes parce que ceux-ci n'ont guère à faire qu'à des variations « ornementales », paraît juste. La notion de l'espèce n'est peut-être pas tout à fait la même chez le botaniste et chez le zoologiste, car la morphologie végétale et la morphologie animale ne posent pas toujours les mêmes problèmes ou les posent avec un esprit différent. Les cas de mutation que l'on cite chez les animaux ne concernent la plupart que des différences morphologiques sans importance et sans signification adaptative. La polydactylie, l'albinisme, l'absence de queue, et autres anomalies héréditaires, sont assez analogues à des variations morphologiques végétales, en ce sens qu'elles ne retentissent pas sur le fonctionnement, sur les rapports de l'animal avec le milieu où il est appelé à vivre. Qu'une linaire soit simple ou piloriée, qu'une *Capsella* ait deux ou quatre valves, cela ne change rien sans doute aux fonctions de la plante, à ses aptitudes, à sa résistance, à sa capacité de prospérer au milieu d'espèces rivales. Quoiqu'il en soit,

la variation brusque, spontanée, à l'état sauvage, existe; les espèces élémentaires, chez les plantes, lui doivent probablement leur existence. Quant à se prononcer sur son rôle dans la génétique, cela paraît impossible. L'ouvrage de M. Blaringhem, écrit peut-être dans un esprit trop favorable à l'hypothèse en vogue, a en tout cas le mérite d'exposer avec une autorité indiscutée l'état de cette question si complexe.

Les principes biologiques de l'évolution sociale, par René Worms, 1 vol. in-18 de 122 pp.; et **Psychologie et Sociologie.** (*L'individu et la société*), par James Mark Baldwin, traduit de l'anglais par Pierre Combret de Lanux. 1 vol. in-18 de 115 pp. Bibliothèque sociologique internationale, dirigée par M. René Worms, Paris, Giard et Brière, 1910. — Ces deux petits volumes inaugurent une nouvelle série publiée par la *Bibliothèque Sociologique Internationale*. Ces écrits, de format portatif, ont, nous dit-on, pour but d'initier le public aux principales théories de la sociologie contemporaine, aux relations de cette science avec les autres sciences fondamentales, ainsi qu'à ses rapports avec les sciences sociales particulières. Le premier, dû à M. René Worms, est consacré à montrer la liaison de la biologie et de la sociologie. Le deuxième, dû à J.-M. Baldwin, veut établir la liaison de la psychologie et de la sociologie. — Si c'est là le but que les auteurs de la collection se sont proposé, on peut regretter qu'ils n'aient pas adopté la forme d'un exposé entièrement objectif des théories en cours sur les relations de la sociologie avec les sciences voisines, avec de brèves références bibliographiques permettant au lecteur de se rendre compte de l'état de la question. Au lieu de cela, c'est, sur chaque point, sa conception propre que l'auteur de chaque opuscule est appelé à résumer et à défendre, et comme ainsi toutes les tendances ne seront sans doute pas représentées, la collection manque, semble-t-il, à son but d'initiation du public à un certain état de la science, pour n'être plus qu'un ensemble assez arbitraire de résumés de doctrine. — Mais ne préjugeons pas de l'avenir et prenons ce qu'on nous donne. — Il est intéressant de voir, dans son opuscule, M. Worms, non pas répudier (il s'en défend du moins) mais mettre au point la théorie organiciste dont il fut un des principaux représentants. Il reconnaît que « d'autres théories sociologiques méritent d'être prises en aussi sérieuse considération ». « Pour couper court à toute polémique stérile », il propose de ne pas s'appesantir sur l'idée d'unité ou d'individualité organique attribuée à la société, et il revient ainsi, sous prétexte de « langage » plus simple et plus indiscuté, à une théorie individualiste. Les individus restent soumis au déterminisme biologique; de même les groupes, en tant que composés d'individus. De ce point de vue il étudie l'importance de l'adaptation sociale, de l'hérédité (on n'ose pas dire sociale, car c'est en somme l'hérédité pure et simple considérée dans ses effets sociaux), de la sélection, qu'il considère comme un principe secondaire relativement à l'adaptation. En somme nous avons beaucoup moins affaire ici à une sociologie qu'à l'étude des conditions biologiques dans lesquelles se déroule la vie sociale et à une transposition souvent purement métaphorique des concepts d'une science dans l'autre. — L'opuscule de J.-M. Baldwin est un intéressant résumé des théories propres à l'auteur. On y retrouve la théorie du *socius* (moins le mot), ch. I, une étude de la *solidarité* et du groupement (d'abord instinctif : hérédité physique; puis spontané ou plastique : hérédité sociale; enfin réfléchi ou proprement social : action de la volonté consciente), ch. II; une théorie de la *concurrence* et de l'individualisme tempéré par les exigences de la vie du groupe (ch. III); une étude des *institutions* (École, État, Église) considérées comme instruments de socialisation; l'idée de la collaboration de l'individu et de la société dans l'*invention et le progrès* (ch. V); enfin un chapitre sur la *sociologie* et la *philosophie de la société* où l'auteur reproduit son tableau des sciences sociales du *Dictionnaire de Philosophie et de Psychologie*. L'auteur s'attache, comme idée générale, à faire ressortir le caractère psychologique et original des faits sociaux.

La morale et l'intérêt dans les rapports individuels et internationaux, par J. Novicow, 1 vol. in-8° de 243 pp., de la *Bibliothèque de Philosophie contemporaine*, Paris, Alcan, 1912. — Avec une inlassable patience, M. Novicow continue de développer l'évidente équation qu'il entrevoit entre la morale et l'intérêt d'une part, entre l'intérêt universel et le pacifisme de l'autre. C'est, par delà Stuart Mill jusqu'à Bentham que remonte sa pensée. C'est l'identité *pour l'individu même* de la morale et de l'intérêt qu'il affirme sans hésitation et presque sans réserves. L'identité est absolue entre l'égoïsme et l'altruisme véritable, et un altruisme pur, qui ne l'aperçoit pas, a les plus désastreuses conséquences sociales; l'égoïsme est l'unique sanction de la morale; l'in-

térêt *apparent* peut seul être en opposition avec le devoir. L'impératif catégorique peut devenir un réflexe inné; mais ce réflexe n'est moral que s'il est utile. De même il ne saurait y avoir d'opposition entre le bien général et le bien particulier, si l'on évite deux sophismes essentiels, selon M. Novicow : *l'erreur spoliatrice* qui fait trouver un intérêt apparent à dépouiller ses semblables, à voler l'État, etc.... et *l'erreur unilatérale* qui fait qu'en louant la guerre, par exemple, on ne songe qu'au vainqueur, qu'en proclamant la nécessité de l'armée on oublie que l'association universelle la rendrait inutile, qu'en parlant de guerres justes on oublie que dans toute guerre il y a, d'un côté au moins, violation du droit, etc... Appliquant ces principes aux relations internationales, l'auteur affirme l'absolue identité des règles qui doivent diriger les nations avec celles de la morale individuelle, et signale quelques autres sophismes, comme celui qui identifierait pacifisme et dégénérescence. — Toutes ces intentions sont excellentes, mais M. Novicow oublie trop à son tour qu'il y a bien des façons pour les hommes de comprendre l'intérêt, que beaucoup se refuseraient à assimiler intérêt véritable avec intérêt lointain, vie heureuse et vie calme, etc., etc.... L'évidence, à ses yeux, de son point de vue, lui cache vraiment trop celui des autres, et l'on pense trop, en le lisant, aux « sophismes des honnêtes gens » signalés par F. Rauh. Si encore c'était une condition de triomphe pour une foi vivante que de rester aveugle, on lui passerait bien des sophismes pour l'efficacité de ses œuvres. Mais quelle efficacité attendre d'une prédication qui n'emploie en ces matières que les armes d'un intellectualisme désuet, s'imagine encore que pour changer les actions des hommes « il ne faut nullement changer leur nature, mais uniquement leurs idées », et croit, par suite, la tâche très facile (pp. 107, 108).

Histoire sociale des religions. I. *Les religions occidentales dans leur rapport avec le progrès politique et social*, par Maurice Vernes. 1 vol. in-8 de 535 p., Paris, Giard et Brière, 1911. — Le sous-titre de ce livre de l'éminent hébraïsant en indique exactement l'objet. Il s'agit de déterminer exactement l'attitude qu'ont prise en face des questions économiques, politiques et sociales le judaïsme, la religion gréco-romaine, l'islamisme, le catholicisme et le protestantisme, de traiter scientifiquement une matière traitée jusqu'ici exclusivement d'un point de vue apologétique ou polémique. « Qu'est-ce que telle religion s'est proposé de faire en matière d'organisation sociale? qu'a-t-elle fait ou qu'a-t-elle laissé faire? » (p. 7). Tel est l'objet de l'enquête dont ce livre nous communique les résultats. Les parties de l'ouvrage consacrées au judaïsme et au christianisme sont très complètes et fouillées; en revanche le paganisme et l'islamisme, surtout ce dernier, auraient pu aisément fournir matière à de plus amples développements. Le langage est simple et clair : mais peut-être le ton aurait-il pu être plus rigoureusement celui de l'objectivité scientifique (ex. p. 23-24, 28, 77, 86, 100, 115, 118, 146-8, 152, 233 sq., 236, 238, 503) et l'ouvrage aurait-il en général gagné à porter moins de traces des leçons orales d'où il est sorti.

Commentaire français littéral de la somme théologique de saint Thomas d'Aquin, par le R. P. Thomas Pègues, O. P. T. VI, 1 vol. in-8 de viii-655 p., Toulouse, Édouard Privat, et Paris, Pierre Tequi, 1911. — Le P. Pègues, qui persévère courageusement dans l'œuvre considérable qu'il a entreprise, aborde avec le sixième tome de son commentaire la seconde partie de la Somme théologique. Cette seconde partie étant elle-même divisée en deux sections, le présent volume nous conduit jusqu'à la vingt et unième question de la première section. L'auteur étudie cette seconde partie avec la même piété que la première et dans le même esprit. Nous avons déjà noté que pour le P. Pègues, comme pour tous les commentateurs catholiques, les œuvres de saint Thomas ne sont pas un texte inanimé que l'historien puisse aborder sans idées préconçues et avec désintéressement, mais un système vivant de pensées qui constitue encore actuellement le fondement rationnel le plus sûr du catholicisme. Le commentaire qui nous est offert envisage la Somme théologique de ce point de vue plus dogmatique qu'historique. Constamment l'auteur découvre dans le texte de saint Thomas la condamnation des erreurs modernes qui ne devaient apparaître que cinq ou six siècles plus tard. Nous n'insisterions pas sur ce point s'il n'avait d'autres conséquences qu'une irréductible opposition entre le théologien et l'historien dans la manière de considérer l'œuvre de saint Thomas, mais il entraîne d'autres inconvénients : une méconnaissance fréquente de la pensée moderne et une déformation parfois sensible de la pensée thomiste. Nous n'en voulons comme exemple que la critique dirigée par le P. Pègues contre les morales « appelées aujourd'hui de noms très pré-

tentieux, mais qui cachent mal le fond de misère qui est le leur quand on veut les appliquer à l'homme : morales utilitariste, sensualiste, naturaliste, évolutionniste, positiviste ».

Il est difficile d'évaluer le nombre de confusions qu'une telle énumération suppose; voir un utilitarisme grossier dans la doctrine de Stuart Mill et une tendance à développer la vie et le bien-être physiques dans le positivisme de Comte, voilà de quoi surprendre ceux à qui la pensée de ces philosophes est familière. La seule excuse du P. Pègues, si c'en est une, est que sans doute il ne les connaît pas. Et ceci nous conduit à voir de près l'erreur que commettent les scolastiques quand ils apprécient avec une sévérité et une ironie transcendantes les philosophes modernes; ils confondent exclusion de point de vue et critique de doctrines. Que le point de vue de saint Thomas sur la vie morale de l'homme soit exclusif de tout autre, c'est incontestable; mais il ne suffit pas plus de se placer à ce point de vue pour réfuter les autres doctrines qu'il ne suffit de se placer au point de vue de Kant pour réfuter la doctrine de saint Thomas. La conviction où sont les scolastiques de la légitimité des réfutations « per exclusionem simplicem » les autorise en conscience à ne pas lire les philosophes qu'ils réfutent ou à s'exprimer à leur égard comme s'ils ne les avaient pas lus. Ces exécutions ou plutôt ces massacres de doctrines sont hors de propos en philosophie. Légitimes de la part du Pape qui condamne en matière de révélation surnaturelle, ils n'ont plus de sens chez le philosophe ou le théologien qui se trouve soumis ici au droit commun. Et le droit commun est ici de réfuter par une réfutation directe avant de condamner, c'est-à-dire, simplement, de ne pas condamner les gens sans les entendre.

Au demeurant il faut bien reconnaître que si la tentation de considérer la philosophie thomiste comme vivante et actuelle peut être justifiée, c'est bien à propos de cette seconde partie de la Somme que le P. Pègues déclare à juste titre « la plus originale et, en un sens, la plus géniale ». Nous avons reproché aux scolastiques leur méconnaissance de la philosophie moderne; il faut bien convenir que l'ignorance où sont les philosophes modernes de la scolastique est excessive et, pour une bonne part, fondée sur des préjugés injustifiés. A ceux qui seraient tentés de faire sur ce point amende honorable, nous recommandons spécialement cette seconde partie de la Somme, et même de la lire dans le Commentaire littéral du P. Pègues. Il est incontestable, pour tout esprit non prévenu, que les questions VII-XVII où se trouvent discutés les problèmes relatifs aux actes humains révèlent un grand philosophe, au sens propre du terme, c'est-à dire un philosophe grand pour tous les temps. La doctrine élaborée par saint Thomas concernant les rapports de l'entendement et de la volonté, l'intention, l'élection, le conseil et le consentement, constitue l'une des analyses de l'acte volontaire les plus serrées et les plus profondes qui aient été proposées. Il faut louer le commentateur d'en avoir mis en relief l'ordonnance interne et d'avoir fait apparaître l'unité d'une pensée dont les lignes essentielles et les articulations lui sont très familières. Les réserves que nous pourrions faire porteraient plutôt sur le détail du texte dont la lettre n'est pas moins difficile qu'intéressante. C'est ainsi que le rôle de la volonté dans le « consilium », les rapports du « judicium rationis » et de l' « electio », la distinction entre l' « electio » et le « consensus » sont autant de problèmes dont la solution en gros est très apparente dans le texte, mais dont une discussion très détaillée pourrait seule élucider toutes les difficultés. Les distinctions établies par saint Thomas entre ces diverses phases de l'acte volontaire se trouvent, si l'on y regarde de près, fréquemment atténuées par des restrictions et des retouches qui sont tout à l'honneur du sens psychologique de ce théologien. Mais la philosophie thomiste constitue un vaste champ de recherches, et il est sans inconvénients, il est même sans doute très utile, qu'avec un esprit divers et des méthodes différentes on s'emploie de toutes parts à le défricher.

David Hume. Œuvres philosophiques choisies (*Essai sur l'entendement humain, Dialogues sur la religion naturelle*), traduites de l'anglais, par Maxime David, agrégé de philosophie. Préface de L. Lévy-Bruhl. 1 vol. in-8° de xxxii-304 p., Paris, Alcan, 1912. — M. David a rendu un réel service au public philosophique en donnant de deux œuvres capitales de Hume cette excellente traduction où toutes les nuances du langage si souple et élégant de Hume sont rendues avec précision et avec aisance. Les variantes des diverses éditions sont scrupuleusement indiquées en note, et les passages qui ne figurent plus dans les dernières éditions publiées par Hume sont reproduits néanmoins : la traduction de M. David constitue donc un bon instrument de travail en même temps qu'une lecture agréable. Elle est précédée d'une

trentaine de fortes pages, trop modestement intitulées *Préface*, où M. Lévy-Bruhl précise l'orientation et les tendances maîtresses de la pensée philosophique de Hume, montre comment Hume « fait passer la philosophie du point de vue de l'absolu à celui du relatif, essaie de constituer les sciences morales sur le type des sciences positives... transporte la méthode positive de Newton dans la science de la nature humaine ». M. Lévy-Bruhl indique les principales conséquences qui découlent de ce changement de méthode et de point de vue, et caractérise pour finir la philosophie de Hume en établissant qu'elle n'est sceptique qu'en un certain sens et dans une certaine mesure, et, que, renfermant les germes du criticisme et du pragmatisme, elle n'est pourtant ni pragmatiste ni criticiste. — On pourrait exprimer à propos de cette traduction un seul regret : c'est qu'elle ne nous donne pas le *Traité de la Nature humaine* dont l'*Essai* n'est qu'une réduction fidèle, mais incomplète : ce regret lui-même tombe, la traduction du *Traité* par M. David nous étant annoncée comme prochaine.

La philosophie de Balmès, par A. Gomez Izquierdo. 1 vol. in-8° de 72 p., Paris, Rivière (sans date). — L'influence de la pensée de Balmès sur l'apologétique catholique du xixe siècle est incontestable. Ce philosophe espagnol est un témoin intéressant d'un état d'esprit dont les partisans se font de plus en plus rares et qui, sans vouloir s'asservir à la lettre de la scolastique, cherchait dans un spiritualisme dogmatique le remède aux progrès incessants de la critique kantienne. Balmès emprunte aux critiques de Descartes et de Leibnitz de quoi élargir les bases de la scolastique, système traditionnel du catholicisme, afin d'en affermir le dogmatisme chancelant. Les articles de la *Revue de Philosophie* dont le tirage à part constitue cet opuscule, apportent de la pensée de Balmès un résumé clair et bien ordonné; aussi bien ordonné du moins que peut l'être le résumé d'une pensée dont l'ordre ne semble pas avoir été la vertu principale. Balmès, nous dit-on, a en horreur tout ce qui est systématique, soit parce qu'il le juge artificiel, soit parce qu'il craint de faire violence à la pensée, en l'obligeant à marcher dans des chemins tracés d'avance, sans tenir compte des exigences particulières de chaque question. Toujours est-il que cette méthode aboutit à une juxtaposition de conclusions incoordonnées concernant l'idée de Dieu, la nature de l'ordre moral et les notions fondamentales de la métaphysique. L'auteur trouvera vraisemblablement bien des difficultés à faire partager l'enthousiasme qu'il éprouve pour son philosophe national; l'épithète de « génial » qu'il n'hésite pas à lui attribuer n'est explicable que par un sentiment, respectable sans doute, mais sans valeur pour fonder une appréciation objective. Et la conclusion qu'impose la lecture de cet opuscule est que le jugement porté sur la pensée de Balmès par un critique, dont l'auteur flétrit avec indignation le pédantisme, est rigoureusement fondé : « Balmès ne mérite point d'être considéré comme un philosophe; c'est plutôt un critique dogmatique. Il est sans doute le meilleur séminariste de son temps en notre pays ».

Studien zur Philosophie der exakten Wissenschaften, par Bruno Bauch. Petit in-8° de viii-262 p., Heidelberg, Winter, 1911. — Cet ouvrage comprend cinq études distinctes : sur le rapport de la philosophie et des sciences de la nature, sur le problème de l'expérience (la nature de l'objectivité empirique), sur les rapports de l'expérience et de la géométrie au point de vue de la théorie de la connaissance, sur la relation du criticisme et de la philosophie de la nature chez Otto Liebmann, enfin sur le problème de la substance (les moments logiques de la notion de substance). De ces études aucune n'est à proprement parler originale et n'apporte une contribution véritablement neuve au criticisme contemporain auquel adhère l'auteur. On ne peut supposer, d'autre part, que M. Bauch ait prétendu faire un livre de vulgarisation, le vocabulaire qu'il emploie étant aussi technique que celui de Cohen et de Cassirer. Mais l'ouvrage, indépendamment des qualités de vigueur et de netteté qu'il présente, a du moins le mérite de préciser assez heureusement sur quelques points l'attitude de l'idéalisme néo-kantien. C'est ainsi que dans la deuxième étude on constate un effort intéressant pour élucider la nature du fait (ou plus exactement de la fortuité). Ailleurs, et c'est peut-être la meilleure partie du livre, M. Bauch critique avec force la notion de commodité appliquée aux diverses géométries; entre la géométrie euclidienne et les autres géométries il y a, selon lui, non il est vrai — et sur ce point il faut donner raison à Poincaré — une différence de vérité, mais une simple différence de fécondité rationnelle, quant à la possibilité de l'expérience; et il montre justement comment Poincaré, en faisant intervenir la commodité comme critère, risque d'être ramené à un stade dépassé de la théorie de la connaissance.

Enfin l'effort que fait M. Bauch pour ordonner rationnellement les points de vue possibles sur l'idée de substance, mérite de retenir l'attention. Sans doute il était peut-être superflu de revenir une fois encore sur le passage du mécanisme au dynamisme ou de l'idéalisme berkeleyen au positivisme; ce sont là des thèmes philosophiques un peu usés. Mais M. Bauch brode sur eux des variations habiles; il signale notamment avec raison la coexistence chez Ostwald d'une théorie positiviste de la connaissance et d'un énergétisme métaphysique préberkeleyen, et les deux ou trois pages qu'il consacre au positivisme de Mach dont il n'a pas de peine à établir l'incohérence, peuvent être considérées comme décisives. Quant aux conclusions générales du livre, qui se dégagent à chaque page, elles sont connues. On ne peut méconnaître la grandeur et la force de cette conception qui voit dans l'*Erfahrung* la réalisation la plus concrète, le plus rationnelle de la pensée. Mais le problème subsiste de savoir si l'expérience idéalement posée comme intégrale épuise toutes les déterminations de l'être, bref si ce n'est pas un décret arbitraire de l'esprit qui pose l'identité de la théorie de la connaissance et de la métaphysique.

Aesthetik des reinen Gefühls, par Hermann Cohen, professeur à l'Université de Marbourg. *System der Philosophie*, 3e partie, 2 vol. gr. in-8° de xiv-401 et xv-477 p., Berlin, Bruno Cassirer, 1912. — Le penseur vigoureux et infatigable qu'est M. Cohen fait succéder à sa *Logique de la connaissance pure* et à son *Éthique de la volonté pure* une *Esthétique du sentiment pur* comme 3e partie de son *Système de Philosophie*. Disons tout de suite, avant de brièvement résumer cet ouvrage, considérable à tous les points de vue, que depuis les *Leçons* de Hegel et la « grande Esthétique » de Vischer, l'esthétique spéculative, proprement philosophique (par opposition à l'esthétique psychologique ou physiologique), n'a produit aucune œuvre qui puisse être comparée à celle-ci. L'idée fondamentale en est que l'esthétique fait partie intégrante du système de la philosophie, que par elle seule la « conscience de la culture », commencée par la science et la moralité, se complète et s'achève en même temps qu'elle s'unifie (vol. I, p. 4-5). D'autre part l'esthétique seule réalise l'art comme unité : il est vrai que, plus que toute autre partie de la philosophie, « l'esthétique est exposée au reproche du pléonasme », puisque sa légitimité est contestée, non seulement par l'histoire de l'art et la *Kunstwissenschaft*, mais par les artistes qui généralement prétendent être seuls capables de comprendre l'art. Mais autre chose est l'art, autre chose la philosophie de l'art; et de ce qu'il peut y avoir union personnelle entre l'artiste et le philosophe il ne s'ensuit nullement que l'art devienne par lui-même philosophie, et de ce que l'artiste philosophe sur *son* art, il ne s'ensuit pas qu'il sache rien de *l'art* (vol. I, p. viii). Il y a donc place pour une philosophie de l'art : ce que la philosophie est aux sciences comme logique et éthique, elle l'est aux arts comme esthétique; or la forme légitime et la seule légitime de la philosophie étant le système, qui dit esthétique philosophique dit esthétique systématique (vol. I, p. xi). Il est à peine utile de dire, à ceux qui connaissent les autres ouvrages écrits ou inspirés par M. Cohen, quel sera l'esprit de cette esthétique. Ce sera l'esprit rationaliste, source de toute culture spirituelle; plus précisément ce sera l'esprit du rationalisme scientifique et méthodique, c'est-à-dire l'esprit idéaliste. Si la philosophie est systématique, c'est que tous les problèmes de la culture, problèmes logiques, éthiques ou esthétiques, ont pour source commune la raison : « seule la raison scientifique est le critère de la raison humaine, seul l'esprit scientifique fonde la valeur de l'esprit humain; pas plus que la science, l'art ne peut subsister sans l'idéalisme (vol. I, p. xiii) : M. Cohen dans une vive critique de la philosophie intuitive ou romantique et des « métaphysiques » où elle se manifeste, notamment de celle de Schopenhauer (vol. I, p. 13), montre que, pour le panthéisme qui identifie nature et esprit, la possibilité même de l'esthétique disparaît, puisque l'art étant nature devient une force aveugle comme la nature même (I, 11). Pour M. Cohen au contraire, la loi règne dans l'art; le génie dans l'art, comme dans la science et la culture morale, est orienté vers la loi (I, 14); l'objet de la philosophie systématique étant de « faire la culture une dans sa légalité méthodique » (18), si l'art faisait exception au point de vue de la légalité, il serait banni du concept de culture une : le scepticisme esthétique est l'ennemi de la philosophie systématique et de l'unité de culture (19). Ce n'est pas seulement dans les premières pages du 1er volume consacré à la *Fondation de l'Esthétique*, c'est tout au cours de l'ouvrage que les problèmes esthétiques sont ainsi essentiellement coordonnés aux problèmes éthiques et logiques; mais il ne s'ensuit nullement qu'ils soient confondus avec ceux-ci, bien au contraire : Cohen reproche à Kant

(I, 8) d'avoir uni la faculté du jugement esthétique à la faculté du jugement téléologique, la téléologie devant rentrer dans la critique de la raison pure, et l'esthétique méritant une critique spéciale; il reproche à Schopenhauer (I, 16) d'avoir dit que la philosophie se résout en esthétique, l'esthétique faisant au contraire partie du système de la philosophie ; il reproche à Hegel (35 sq.) d'avoir subordonné l'esthétique à l'éthique : pour M. Cohen le rapport de l'esthétique aux autres disciplines philosophiques est un rapport de coordination, non de subordination. Coordination d'ailleurs inévitable, car l'objet de l'esthétique se résout, d'une part dans l'objet de la connaissance et, d'autre part, dans l'objet de la moralité (79); en effet l'objet d'art est, premièrement, un objet de la nature, objet comme tel de connaissance physique, et secondement, un objet de la moralité, un problème éthique étant de la sorte toujours caché dans un problème esthétique (82) : ce sont là les deux conditions fondamentales de l'objet d'art et de la création esthétique (82). Du seul fait que l'art est en rapport avec la nature, il résulte qu'il ne peut se passer de la logique, de la science (I, 16) : le μέτρον n'est pas seulement immanent à toute science, mais à tout art; la plastique emprunte à la mathématique son *canon* (notons que Cohen, contrairement à Schopenhauer, s'attache beaucoup aux arts plastiques, intellectualistes, dominés par l'idée mathématique de mesure) ; ce rapport de l'art à la connaissance scientifique se marque (27) dans l'œuvre d'un Alberti, d'un Michel-Ange, d'un Dürer, d'un Léonard qui passe de la poliorcétique et de la mécanique aux problèmes les plus intimes de la peinture, d'un Sophocle qui déjà écrit sur le drame, d'un Schiller qui réfléchit sur la poésie (28 sq.).

Le problème essentiel de l'esthétique est le problème de l'unité de l'art, de l'art comme unité : c'est l'esthétique qui constitue *un* art (46). Il s'agit avant tout pour elle de déterminer le concept du beau : Cohen y démêle deux « moments » : le « moment » du sublime et le « moment » de l'humour. Par là le beau est saisi dans sa nature propre : il ne s'agit pas de le réduire à être ce qu'il n'est pas, comme le fait Kant, pour qui le beau est le symbole du moral (I, 103), comme le font aussi ceux qui confondent le « sentiment pur » avec le plaisir et la douleur (I, 116). C'est à propos de cette distinction que Cohen établit le rapport qui existe selon lui entre la psychologie qu'il définira (II, 432) « l'encyclopédie hodégétique du système de philosophie » et les disciplines philosophiques systématiques : le problème du sentiment, né du sentiment esthétique, est découvert par l'esthétique systématique et par elle transmis à la psychologie (I, 129); l'erreur que la psychologie commet nécessairement quand elle ne se laisse pas conduire consiste à construire la conscience avec la sensation, qui est quelque chose d'extérieur (I, 127): au vrai la psychologie dépend des disciplines systématiques (I, 94; I, 194 sq.); elle ne peut rien savoir de la pensée et de la connaissance que la logique pure ne le lui ait enseigné; rien de la volonté pure que l'éthique ne le lui ait appris, rien du sentiment pur qu'elle ne le tienne de l'esthétique.

C'est un préjugé de croire que la sensation soit nécessairement ce qu'il y a de premier dans la conscience; d'autre part une sensation ne peut naître d'une sensation : « c'est le sentiment qui engendre la conscience comme mouvement et le mouvement comme conscience » (137-8), car, la conscience étant mouvement, si le sentiment engendre la conscience, il engendre le mouvement (143). Le caractère propre de la conscience esthétique est le *sentiment* (131), le sentiment, c'est-à-dire la *disposition* de la conscience comme telle (136); le sentiment de la température est la forme primitive de la conscience, comme mouvement; et l'art est, sous toutes ses formes, mouvement (160). Le seul sentiment pur est le sentiment esthétique (198). C'est ici le lieu de repousser la confusion faite si souvent entre la religion et l'art, confusion née de l'identité établie par Plotin entre le Beau et Dieu; il faut la repousser tout d'abord comme le nationalisme esthétique, autre particularisme abusif (226), et ensuite parce que s'il y a des rapports étroits entre la religion et l'art, ce n'est pas que le sentiment esthétique dérive du sentiment religieux, c'est qu'il y au fond même de la religion une puissance fondamentalement esthétique : « l'infini peut être pensé et voulu, mais, s'il est senti, c'est conscience esthétique » (198).

Une analyse plus poussée du sentiment pur établit qu'il n'y a point de nature esthétique sans l'immanence de l'homme (216) : on aime la nature de l'homme; puis cet *amour*, qui est la force créatrice de l'art, devient amour de l'homme de la nature, de l'homme en tant qu'il fait partie de la nature (217). Mais la nature de l'homme, c'est la dignité de l'homme; et l'amour de l'homme, c'est l'amour-propre de l'humanité dans l'homme (236). L'élan esthétique vers l'infini n'est autre

chose que le pur amour pour la nature de l'homme elle-même infinie dans sa capacité de perfectionnement; l' « activité artistique pure est toujours le désir infini de l'infini de l'humanité dans la nature de l'homme » (267). — Une objection se présente pourtant : c'est le fait du *laid* qui, semble-t-il, ne peut être aimé de cet amour. Il faut ici nous souvenir que le sublime n'est qu'un moment du beau, que l'humour en est le second ; aucune œuvre d'art dans aucun art ne peut être ni manifestation exclusive de l'humour (274), ni absolument étrangère à l'humour. Eh bien ! le laid dans l'homme reconnu comme un moment dans la nature de l'homme, et entrant dans le champ de la conscience esthétique, devient objet d'humour (283). C'est le sourire, c'est le rire, symptôme spécifique de la conscience esthétique, qui distingue l'homme de l'animal : or le rire est le signe et l'arme de l'humour (284). Le laid est laid, mais l'humour l'embellit, le laid devient un « moment » du beau, un « serviteur dans la maison du beau » (288) : l'art de l'humour fait apparaître le laid dans l'homme mais pour le faire apparaître digne d'amour; ainsi l'animalité dans l'homme est laide, et si malgré tout (faunes, satyres, scènes bachiques) elle participe de la nature de l'art, c'est qu'elle participe du « moment » de l'humour. Il faut remarquer à ce propos que si, pour la moralité, il est mauvais de penser trop à la noblesse de l'homme, d'oublier sa parenté avec l'animal, cette noblesse est le grand motif de l'art qui tend, pour ainsi dire, à mettre l'homme tout entier hors de l'animal : pour l'art il n'y a point corrélation entre le corps et l'âme dans la nature humaine, mais tout au plus une *involution*.

Il ne nous reste plus maintenant, avant de chercher la confirmation de l'esthétique systématique dans les arts pris tour à tour et en particulier, qu'à dégager l'unité systématique de l'esthétique : il faut, pour aborder l'étude des arts, partir du concept suprême d'unité de l'art (355). C'est là l'objet d'un des chapitres à la fois les plus originaux et les plus ardus de l'œuvre de Cohen, le chapitre VII sur *la poésie comme langage des arts*, où il établit, par de profondes considérations sur la parole et la pensée, que l'unité de l'art repose sur l'union établie par le langage entre les concepts de pensée (*Denkbegriffe*) et les sentiments de pensée (*Denkgefühle*, 366). Le langage a, sur tout ce qui est simplement objet de vision ou d'audition, cette supériorité que les objets des arts plastiques doivent d'abord devenir des mots, non seulement pour devenir concepts, mais pour que les *Denkgefühle* correspondants tiennent à des mots; et les concepts mêmes qui en musique deviennent des notes dans la phrase musicale ont besoin, en tant que notes, de la formulation par le langage (367). Il faut donc qu'il y ait un art qui accomplisse, pour tous les arts, d'une manière éminente, cette union des concepts de pensée avec les sentiments de pensée dont tous les arts ont besoin. Cet art est la poésie ; tous les arts supposent la poésie, et opèrent avec elle : « c'est une erreur de croire que l'art plastique puisse produire l'objet dans une contemplation intérieure, la contemplation intérieure est tout autant une pensée, et, par là, une parole intérieure. » Que la poésie est l'instrument général de tous les arts, c'est ce qui résulte déjà de son origine, le mythe, lequel est également le premier degré de la connaissance (368). Le début de l'art plastique est la réalisation d'une mesure et d'un ornement : or la mesure et l'ornement répondent aux sentiments verbaux de la poésie. Langage du sentiment, elle se sert d'éléments métriques, d'où transition toute naturelle vers la musique ; et que la poésie reste le fondement de la musique même, c'est ce que prouvent les rapports intimes qui unissent l'oratorio à l'épopée, la chanson au lyrisme, l'opéra au drame. Cohen fait enfin relever de la poésie jusqu'à la plastique et la peinture (401).

Il s'agit maintenant — c'est l'objet du second volume — d'éprouver la valeur de ces théories générales par l'étude des arts pris en particulier; mais chacun de ces arts doit apparaître, non comme un fait donné, mais comme un problème.

La forme primitive de la poésie est l'*épopée*. Celle-ci a un sens politique, d'où son caractère historique; elle ne chante pas les monts, les fleuves, mais les hauts faits des hommes; née avec le mythe, elle en est solidaire, et c'est pourquoi l'époque moderne ne crée plus d'épopées (II, 4, 6-7; I, 389). — La deuxième forme fondamentale de la poésie est le *lyrisme* : Plus de peuples et de héros, mais l'homme isolé, tout âme; non plus homme de la nature, mais unité spirituelle; plus de monde extérieur, plus de récit, rien qu'un monde intérieur, et des confessions ; la poésie y gagne en intériorité, un moi nouveau et plus pur s'y engendre (II, 22; I, 392). — La troisième forme essentielle est le *drame*. L'action y domine, avec une unité plus profonde, l'unité d'action qui embrasse la salle à la fois et la scène; le sujet acteur et le sujet spectateur y

deviennent un, ou plutôt le spectateur n'est pas simple spectateur, mais créateur : c'est cette unité et cette infériorité supérieures qui font du drame la forme suprême de la poésie et de l'art en général (II, 86 sq., I. 396. A propos du drame Cohen établit que la comédie suppose la tragédie et n'a pu naître que d'elle, II, 72, que le problème de *Orestie* est le problème de la tragédie en général). — La *musique* est le domaine du sentiment pur; la poésie ne peut se comparer à elle au point de vue de l'intériorité, l'imitation y est toute originale, la création toute spontanée; elle engendre un monde tout nouveau, qui n'est autre qu'un homme tout nouveau; la musique est encore privilégiée à un autre point de vue : en elle apparaît avec une entière clarté (II, 140) le rapport entre pensée et sensation; c'est à propos de la musique et en elle que Pythagore a fondé la physique mathématique (II, 140); les intervalles sont objet de calcul et, comme le nombre seul a permis de découvrir et de constituer l'être, la musique est, pédagogiquement comme historiquement, par le seul fait que le rythme en est l'élément fondamental, l' « institutrice de la logique ». La musique touche à l'absolu quand elle se libère de l'empire du drame, s'abstrait de l'opéra : « c'est ce que signifie le type de Beethoven dans l'histoire de la musique ». — La *plastique* est par excellence l'art qui exprime et représente l'unité de la nature de l'homme, indivisiblement âme et corps; elle (II, 242) est née de l'amour et de l'admiration de la forme humaine; la partie essentielle du chapitre consacré à la plastique est celle où Cohen montre, contre A. Hildebrand, que le problème esthétique ne saurait être purement et simplement ramené à celui de la forme (258). — La plus parfaite représentation de l'unité étant donnée dans la plastique, que peut de plus la *peinture*? Elle fait intervenir la nature en général, la met en rapport avec la nature de l'homme; « la nature de l'homme et la nature y sont concentriques » (311). Ce qui importe ici, ce n'est pas l'élargissement du champ, mais l'approfondissement de l'unité, l'unité de la nature humaine rayonnant sur l'unité de la nature en général; chez Millet, qui est le grand représentant de la peinture contemporaine, le paysage devient (407) le centre de l'unité de la nature et de l'homme. Ainsi, tandis que la poésie et la musique étaient anthropocentriques, les arts plastiques déplacent le centre de gravité qu'ils mettent dans l'univers, sans pourtant laisser subsister aucun dualisme entre la nature et l'homme (417).

Dans les dernières pages du livre, où les thèses essentielles sont reprises et formulées à nouveau après la confirmation que leur a apportée l'étude des arts, Cohen revient sur la force primitive, et créatrice de l'art, sur le sentiment pur, l'*amour* pour la nature de l'homme, pour l'unité de cet amour dans le corps et l'âme de l'homme, pour l'unité que l'art peut réaliser sous la forme de l'homme, amour universel et sans limites, pour lequel il n'est pas de laideur repoussante (II, 355, 416).

Nous ne nous flattons pas d'avoir mis pleinement en relief l'armature conceptuelle de ce livre; encore bien moins d'avoir donné une idée de la richesse des aperçus qu'il contient. Sans cesse M. Cohen passe des analyses de détail aux plus hautes questions théoriques, sans cesse il mêle aux théories esthétiques les vues d'histoire de l'art qui les confirment : parmi ces dernières on en pourrait citer bon nombre d'une profondeur et d'une finesse véritables : ainsi sur l'amour dans l'art grec (I, 171), sur Eros (I, 176), sur la nature comme cadre et le paysage (I, 215), sur Beethoven (I, 260), le problème du satyre (284), l'art moderne et l'art classique (I, 289) les danses macabres d'Holbein comme art de la *Weltanschauung* (300), le Léon X de Raphaël (303), l'humour de Michel-Ange (307), l'humour de Beethoven (326), l'impressionnisme (337), le portrait et le paysage (346), le lyrisme de Gœthe et Schiller (II, 30), l'amour dans l'Ancien Testament (II, 35), sur Heine et son naturalisme (II, 48), l'Orestie (82), Hamlet (86), la comédie d'Aristophane (98), celle de Shakespeare (108, tout à fait remarquable), le style, le problème et la composition des *Affinités Électives* (123), l'oratorio (159), l'opéra de Glück et de Mozart (169, 175), sur la colonne comme principe de classification des styles grecs (217), la plastique grecque dans ses rapports avec la religion et la philosophie (262), Aphrodite et Athéna (278-282), le problème du sourire (344), Velasquez (392), le paysage dans la peinture moderne (399), etc., etc. De cette richesse et de cette abondance mêmes il arrive que le lecteur soit troublé et qu'il ne voie plus nettement où il va et où on le mène; de même qu'il se heurte souvent à des difficultés provenant de ce que M. Cohen se réfère à des thèses établies par lui dans d'autres ouvrages et se sert de la terminologie qui lui est familière; c'est ainsi que (II, 195) les questions concernant l'architecture sont traitées en rapport étroit avec les problèmes les plus élevés touchant l'es-

pace et la catégorie de l'universalité; c'est ainsi que les rapports entre l'art et la morale ou la religion sont définis en fonction du problème de la culture tel que Cohen l'a traité dans l'*Éthique de la volonté pure*. Il en résulte que ce livre demande à être lu avec attention et médité avec soin; mais cette rigueur méthodique et cet esprit philosophique inspirent la confiance par les exigences mêmes qu'ils posent au lecteur, en même temps que ce don remarquable d'invention et d'analyse critique des idées lui impose l'admiration.

Il Saggio di Panlogica, ovvero l'Enciclopedia filosofica dell' hegeliano Pietro Ceretti, par Pasquale d'Ercole, Professore della Regia Università di Torino, 2 vol., 513 p. et 640 p., Turin, Bocca, 1911. — Ces deux volumes sont consacrés à l'exposition minutieuse et approfondie de l'œuvre du philosophe italien Pietro Ceretti, qui fut, vers le milieu du xixe siècle, le principal représentant de l'hégélianisme en Italie. L'auteur, qui a longuement médité la philosophie qu'il expose et à laquelle il a déjà consacré nombre d'écrits, a entrepris à la fois de donner un résumé systématique de l'œuvre immense et un peu touffue de son maître et de faire ressortir son originalité vis-à-vis de Hegel.

Pour Ceretti, la vraie logique ne consiste ni dans le vieux formalisme aristotélicien, ni dans le criticisme kantien; ces deux formes de spéculation restent trop abstraites et loin du réel; il faut partir au contraire de la pensée concrète qui, en se systématisant, systématise tout le savoir humain, et c'est le mérite de Hegel d'avoir engagé la philosophie dans cette voie. La philosophie de Ceretti se présente donc comme la continuation de l'hégélianisme; elle prétend aussi à le réformer (p. 7-9).

Dans les Prolégomènes, où Ceretti définit sa méthode, on retrouve l'idée directrice hégélienne que la vraie méthode, ou la méthode absolue, est celle qui connaît suivant la notion; mais cette idée doit être développée. On peut distinguer en effet dans la Notion trois aspects qui correspondent aux trois moments de la méthode. La Notion est d'abord considérée en elle-même, en présentation immédiate et indistincte; elle est ensuite distinguée des autres; elle est enfin conçue dans l'unité distinctive de ses rapports aux autres. La méthode présente donc les trois moments : la Position, la Réflexion, et la Conception.

Suivant le procédé hégélien, Ceretti fait correspondre à chacun des moments de la méthode, certaines branches générales du savoir. La position de la Notion appartient à l'Esthétique humaine ou divine (Art et Théologie); la réflexion engendre la Science inductive (naturelle ou spirituelle); la conception constitue la conciliation des deux disciplines précédentes. Elle représente l'avènement de la Philosophie idéaliste achevant les philosophies dogmatiques et sceptiques (p. 31). Historiquement, les étapes de ce progrès sont caractérisées par la philosophie asiatique, la philosophie grecque, et la philosophie chrétienne.

Tout ceci rappelle plus ou moins exactement la dialectique hégélienne; la différence fondamentale, selon Ceretti, réside en ceci : Pour Hegel, l'Absolu est l'Idée en tant qu'elle se pose pour soi (Logique), qu'elle pose l'Autre (Nature), puis revient sur elle-même (Esprit); pour Ceretti, l'Esprit n'est pas seulement l'Idée réfléchie sur elle-même, mais c'est aussi l'Idée posée en soi et opposée à ce qui n'est pas elle. Hors de l'Esprit, il n'y a ni Idée pure, ni Autre; l'Esprit est essentiellement conscience, non seulement au troisième moment de la dialectique, mais aux deux précédents, et la logique (ou Pensée pure) est déjà pensée *consciente* et non pas *inconsciente* comme Hegel l'avait cru (p. 198). C'est pourquoi le Panlogisme de Ceretti se déclare plus *réaliste* que son modèle hégélien (vol. II, p. 622), — plus *spiritualiste*, serions-nous tentés de dire nous-mêmes.

Le plan de l'Encyclopédie philosophique de Ceretti est également inspiré de Hegel. Les trois moments de la conscience logique ou Raison absolue sont la pensée du *penser* (Logique), la pensée du *pensé* (Nature) et la pensée du *pensant* (Esprit); il y a là trois aspects de la raison, la raison logique, la raison naturelle et la raison spirituelle qui donne lieu aux trois disciplines : l'Esologie, l'Exologie et la Synautologie (p. 200). L'Esologie, ou Logique métaphysique, est une théorie de la *proposition*, considérée comme la forme à la fois la plus simple et la plus concrète de la conscience logique. Suivant la méthode précédente, la proposition, pour être comprise, doit être saisie aux trois moments de son développement, d'abord comme *posée*, ce qui correspond à la fonction pure du verbe, ensuite comme *réfléchie*, ce qui correspond à la détermination réciproque du sujet et de l'attribut, enfin comme *conçue*, ce qui correspond à la systématisation de la proposition en incidentes, subordonnées, principales, etc. (p. 220). Le jugement est la forme particulière de la proposition (p. 226), et le syllogisme consiste essen-

tiellement dans une « médiation » de jugements (p. 243). L'Esologie est complétée par la Dialogie, où sont déterminées les notions de l'Être, de l'Essence et de l'Existence, grâce auxquelles nous passons de la forme subjective à l'Essence objective, et par l'Autologie, unité concrète des deux moments précédents, qui constitue la doctrine de la raison, se concevant comme créatrice de soi-même et organisant le savoir, le vouloir et l'agir (p. 372).

L'Exologie ou Philosophie de la Nature représente dans la dialectique de Ceretti le moment de « l'altériorité » de la conscience, qui sort pour ainsi dire d'elle-même, pour construire le système de la Nature (vol. II, p. 4). La revue de ce système s'effectue en trois moments, qui constituent les trois termes du syllogisme essologique : la nature mécanique, la nature physique, la nature biologique, la première étant caractérisée par la quantité, la seconde par la qualité, la troisième par la synthèse de la quantité et de la qualité (p. 17).

La Synautologie ou Philosophie de l'Esprit nous mène, comme chez Hegel, au terme de la spéculation. Alors que l'Esologie exprimait la subjectivité absolue de la conscience logique, l'Essologie son objectivité absolue, la Synautologie énonce l'objectivation de l'absolu subjectif et la subjectivation de l'absolu objectif (p. 357). Ainsi la conscience logique absolue est constituée. Les deux premiers moments mettaient en évidence l'opposition du pensant et du pensé; mais, en posant la sensation comme objet dernier de son étude, l'Exologie devient Synautologie, et l'opposition est résolue, car la sensation n'est plus de la Nature, mais de l'Esprit. De ce point de vue, la Synautologie étudie successivement l'homme sujet, ou anthropologie (ou Psychologie), l'homme objet, ou anthropopédeutique (Morale et Droit), enfin l'homme absolu ou anthroposophie (Art, Religion et Philosophie).

S'il faut reconnaître la prodigieuse érudition de l'auteur et son habileté dialectique à se mouvoir parmi la masse imposante des idées qu'il met en jeu dans cet énorme travail, on ne peut se défendre d'un sentiment de réserve prudente vis-à-vis d'une telle construction, qui touche souvent à la poésie philosophique. Le développement de la philosophie scientifique en France, nous a rendu plus circonspects dans notre manière de philosopher, et si nous devons louer le zèle scrupuleux qu'a mis M. P. d'Ercole à vulgariser les idées de son maître, nous devons néanmoins exprimer le doute qu'une telle forme de métaphysique ait encore chance de succès parmi nous.

Alle fonti della vita, par W. Mackenzie, 1 vol. in-8 de 387 p., orné de six planches, Gênes, A. F. Formiggini, 1912. — Ces *Prolégomènes de science et d'art pour fonder une philosophie de la nature*, suivant le sous-titre de l'ouvrage, ne doivent pas être jugés à un point de vue strictement philosophique. L'originalité de M. Mackenzie consiste à unir la documentation scientifique au vif sentiment de la beauté des formes extérieures et à la conscience profonde des valeurs idéales de l'esprit. Observations objectives, impressions subjectives, idées à tendance générale, forment dans son livre un agréable mélange plutôt qu'une forte synthèse.

L'observation scientifique tient la plus grande place dans trois chapitres : *Les générations alternantes, La recherche de la personne individuelle, Vie et esthétique des abîmes*; et dans les trois autres prédomine le point de vue philosophique : *L'unité biologique, Énergie psychique et téléologie, La morale de la nature*. L'auteur veut illustrer ce principe que la vie implique et manifeste partout les mêmes propriétés et les mêmes lois, dans ses formes les plus simples, qui sont déjà singulièrement complexes, tout comme dans les êtres les mieux organisés. Ces propriétés et ces lois sont irréductibles à la pure physico-chimie; elles sont spécifiques, proprement vitales, ce qui veut dire au fond qu'elles sont d'ordre spirituel. La conscience n'ajoute rien à la vie, parce que la vie suppose déjà le psychisme, l'âme intuitive, qui agit sans réfléchir.

M. Mackenzie nous fait bien voir les merveilleuses analogies qui existent dans toute l'étendue du monde animé; mais il semble se plaire à effacer les distinctions. Or, s'il y a une évolution créatrice, ne peut-on pas dire que la distance est aussi grande du protozoaire à l'homme que de la cellule à l'atome? M. Mackenzie, qui s'est mis scrupuleusement au courant des faits biologiques, ne paraît pas se soucier d'une égale rigueur en face des faits psychologiques et sociologiques. De là vient le vague de ses notions dans ce dernier domaine, telles que : énergie psychique, conscience, personnalité, morale, etc. Mais d'ailleurs il ne prétend pas nous apporter une doctrine de tout point achevée; son livre est l'œuvre d'un honnête homme qui aime à penser, et il a pour ambition, non pas d'expliquer, mais de *faire penser*. Il possède en effet les qualités nécessaires pour atteindre ce but, et il ne peut manquer de susciter l'intérêt d'un large cercle de lecteurs sur

les problèmes si frappants et suggestifs de la philosophie biologique.

Il genio etico ed altri saggi, par G. Rensi, 1 vol. in-8° de 385 p., « Biblioteca di cultura moderna », Bari, Laterza, 1912. — Ce livre réunit de pénétrantes études historiques et critiques, qui se divisent naturellement en trois groupes, mais qui gardent à travers les différents sujets une orientation commune, car elles apparaissent toutes comme des contributions plus ou moins directes à la doctrine de l'idéalisme absolu, qui est le point fixe de convergence où tend l'esprit de l'auteur.

L'ouvrage doit son titre principal au premier groupe d'études, où M. Rensi s'attache à préciser la signification, au premier abord flottante, de la philosophie morale de Platon. Platon part de l'affirmation que la vertu vient d'une inspiration céleste (*Ménon*), et il doute qu'elle soit une science, puisqu'elle ne se peut enseigner (*Protagoras*) ; à un stade postérieur, il admet que la vertu est une connnaissance, mais différente de la connaissance humaine, et incommunicable (*Gorgias*): enfin il unifie les divers éléments de sa pensée, et résout le problème en considérant la vertu comme une connaissance obtenue par inspiration divine (*La République* et *les Lois*). Ainsi la spéculation platonicienne représente pour M. Rensi un progrès continuel et un développement continu ; elle est l'approfondissement graduel d'une seule et même pensée, à savoir que la vertu est science, mais science non enseignable, infuse, reçue par don divin. La vertu est pareille au génie ; elle se manifeste quand la connaissance proprement humaine fait place à la raison universelle, qui ne relève plus de l'homme mais de Dieu. La théorie platonicienne du génie moral apparait donc dans son fond conforme à la doctrine de Kant, et elle demeure la base de toute philosophie morale dans l'idéalisme absolu.

Le deuxième groupe d'études se rapporte à Hegel, considéré surtout comme penseur religieux. M. Rensi établit que la pensée religieuse de Hegel ne s'harmonise que superficiellement avec le christianisme positif, et qu'elle va bien plutôt dans le sens de l'antique védantisme ; l'idéalisme absolu, loin d'être exclusif du mysticisme, y tend spontanément et nécessairement ; et le système hégélien, avec sa méthode abstraite de construction, pourrait être dénommé *l'algèbre rationnelle du mysticisme* (p. 229). D'autre part, dans une brève esquisse générale, qui sert d'Introduction à la *Hegel's Logic* de J. G. Hibben, traduite par lui, l'auteur conclut que la Raison consciente de soi existe éternellement en soi, et que l'absolue perfection est la première et suprême réalité. « L'idéalisme absolu arrive à cette conclusion par l'inéluctable enchaînement de sa dialectique immanente, et par là il se révèle une théodicée véritable » (p. 263).

Enfin dans un dernier groupe d'études sur *Les tendances contemporaines de la philosophie du droit en Italie*, M. Rensi examine d'abord le néo-kantisme et le néo-idéalisme absolu dans la philosophie du droit, c'est-à-dire l'œuvre de *Del* Vecchio et de Petrone, représentants les plus éminents de ces deux tendances ; puis il s'occupe de la *Réduction de la philosophie du droit à la philosophie de l'économie*, qui est une des thèses fondamentales de la Philosophie de la pratique, de Croce. Il ne peut accepter cette thèse, qu'il juge insuffisante pour résoudre le problème complexe des rapports du droit avec la morale ; et, tout en saluant dans les deux autres doctrines un réveil et une affirmation de l'idéalisme, il y signale encore certaines insuffisances à combler, pour répondre à toutes les exigences d'un système conforme à l'esprit de Platon et de Hegel.

Il diritto come norma tecnica, par Adolfo Rava. 1 vol. in-8, de 125 pp., Cagliari, tipogr. Dessi, 1911. — Livre singulièrement décevant, où la dialectique se plaît à se ruiner elle-même. L'auteur appelle normes techniques, les règles qui utilisent pour une certaine fin les lois naturelles, sont par suite hypothétiques (au sens kantien) et comportent, en cas d'échec ou de violation, des sanctions naturelles. Il les oppose aux normes éthiques, qui posent une fin bonne par elle-même, catégoriquement. C'est en ce sens que les règles juridiques sont purement techniques, simples moyens en vue de la conservation de la société. Et l'auteur combat de ce point de vue les auteurs qui avec Hegel, Trendelenburg, ont affirmé l'identité du droit et de la morale. Faire du droit et de la morale deux branches de l'Ethique en général, n'aboutit selon lui qu'à former un mot auquel on ne peut attacher un sens précis : quel auteur a jamais pu distinguer cette éthique générale de la morale ? La confusion des règles juridiques et des règles éthiques aboutit de plus à une double erreur : le concept du *licite*, essentiel au droit, est en contradiction complète avec le concept de norme éthique, comme l'ont bien vu Fichte et Schleiermacher ; il en est de même du concept de *coercibilité*. Du point de vue subjectif le droit est liberté et ne peut, comme toute norme technique hypothé-

tique, s'appliquer qu'à celui qui veut la fin qu'elle suppose : ici la société.

L'auteur ne recule pas devant cette conséquence contractualiste de sa thèse (p. 44). Toute cette première partie semble être dirigée par le souci libéral de restreindre le domaine du droit et d'éviter toute ingérence du droit dans le domaine moral. Et c'est bien cette fonction pratique de la distinction qu'on avait fait ressortir dès le début (p. 17). Dans la 2e partie, tout change. On nous prévient que le droit qu'on nous avait tout à l'heure défini est un droit purement théorique et abstrait « qui peut servir de critère à la réalité mais que la réalité par sa nature ne peut égaler jamais » (?). Et alors les moments éthiques vont être peu à peu réintégrés dans le droit : le droit, norme technique, n'a de sens et de valeur que si le fait d'où il dépend est réalisé; alors seulement il devient règle impérative. Mais pour se réaliser, il ne peut négliger les facteurs éthiques. Il ne peut donner sa sanction à des rapports immoraux. (Et pourquoi donc, si la seule fin est le maintien de la société, faudrait-il encore que cette société fût morale?) Le juge ne peut se refuser à traiter également les hommes et également les conduites égales : ainsi apparaissent la justice et l'équité. La législation ne peut à son tour faire respecter par exemple un certain régime de propriété, sans par là même le maintenir, l'approuver, donc au fond l'établir. Mais si le droit règle la production et la distribution des biens, il pénètre sur le terrain éthique. Enfin, conserver un organisme, c'est au fond, sous peine de mort pour lui, lui permettre de se développer, de progresser. Et là encore les fins morales apparaissent.

Mais alors que devient la thèse primitive?

Sans doute l'auteur prétend bien ici ne réintégrer les éléments éthiques qu'à titre secondaire, ils restent étrangers à l'essence du droit. Mais qu'est-ce que cette essence qu'on nous dit impossible à réaliser? Ce n'est pas même un idéal, si, dès qu'il veut vivre, cet idéal doit se nier lui-même. — Resterait que, pour des raisons de libéralisme, l'auteur voulût dire que pratiquement, l'accent, dans le droit, est à mettre sur son aspect technique, l'aspect éthique devant être réduit au strict indispensable. Si c'est là son arrière-pensée, elle se cache bien et les derniers chapitres nous en éloignent singulièrement. Car l'État, organe essentiel de la réalisation du droit, y est brusquement doué de ce caractère éthique qu'on refuse au droit lui-même. A quoi bon alors les attaques contre Hegel que maintenant on admire? Et enfin si le droit est norme technique, il partage, nous dit-on, ce caractère avec toutes les normes. Il n'y a pas de norme éthique, de fin en soi, de bien en soi; toute règle n'a de sens que pour une fin étrangère à elle et la chaîne des normes hypothétiques est indéfinie. Seule la personnalité, la volonté en posant des fins, par la croyance, par le sentiment, anime et crée en quelque sorte, en lui donnant un point d'attache, cette chaîne jusque-là suspendue dans le vide. Et l'auteur avec beaucoup de clarté et de netteté montre l'insuffisance du formalisme kantien, de la morale normative. Que reste-t-il alors de la thèse? Le plus curieux est que dans la conclusion, l'auteur avoue lui-même qu'elle est détruite, que le point de départ était faux. Qu'importe, dit-il, n'est-ce pas la destinée du travail scientifique de dépasser sans cesse son point de départ? La recherche n'est pas vaine si elle nous a servi à approfondir la nature du droit et si les analyses auxquelles, en cours de route, elle a donné lieu, demeurent. La défaite serait élégante si vraiment, comme le prétend l'auteur, le résultat final résultait nécessairement de la recherche même, et non d'une préconception qui pourrait être indiquée dès le début, et si le résultat final ne ruinait pas en grande partie la valeur des analyses mêmes. Enfin un livre est-il un instrument de recherche pour une pensée qui se forme ou doit-il nous donner une pensée déjà formée?

Il fenomeno della guerra e l'idea della pace, par Giorgio del Vecchio, 2e édition, revue et augmentée 1 broch. in-8°, 99 p., Turin, Bocca, 1911. — Nous avons rendu compte en son temps de la première édition parue en 1909. Comme principaux changements ou additions, signalons : p. 22, sur les causes de la guerre, un paragraphe sur les guerres coloniales justifiées en principe par le droit des peuples à s'assurer les relations commerciales et les garanties juridiques nécessaires (est-ce un écho de l'expédition de Tripolitaine qui trouverait ainsi sa justification dans Kant?); p. 31, l'auteur a simplifié l'exposé des apologétiques dogmatiques de la guerre, mais c'est pour le reporter dans un chapitre spécial. En somme nul changement véritable qui transforme le sens général, ni même les détails du développement.

L'idée d'une science du droit universel comparé, par Giorgio del Vecchio, 1 broch. in-8 de 23 pp., Paris, Pichon, 1910. — C'est la traduction, par

M. René Francez, de la brochure de l'auteur parue en 1909 et dont nous avons déjà rendu compte. Cette traduction est extraite de la *Revue critique de législation et de jurisprudence.*

Il diritto come prodotto dell' autocoscienza, par Adriano Tilgher, 1 broch. in-12 de 36 pp., Roma, Direzzione del « Commento », 1911. — C'est une critique de l'ouvrage de Petrone : *Il diritto nel mondo dello spirito.* Entre les positivistes, qui ruinent la philosophie du droit, et les idéalistes du droit naturel qui ne sont capables d'en tracer que le programme, l'ouvrage de Petrone est un livre véritable de philosophie juridique, reconnaît A. Tilgher. Mais après un bref exposé de l'ouvrage, il passe tout de suite aux critiques. Il y découvre un nid de contradictions. D'abord la philosophie du droit, d'après Petrone, doit reposer sur une *intuition immédiate* de la conscience; mais cette intuition est aussi une déduction et une unification intelligible: comment comprendre alors que la philosophie du droit ne se confonde pas avec la philosophie générale, et qu'elle puisse être une synthèse de l'expérience? Ensuite les rapports du droit de la morale se comprennent mal. Tantôt le droit (égalité de traitement de l'*ego* et de l'*alter*) semble être antérieur à la morale et la morale est définie comme générosité pure, sacrifice non exigible de l'*ego* à l'*alter*. Tantôt c'est la morale qui est appelée à déterminer le droit (dans la théorie de la légalité). La raison d'ailleurs de la respectabilité de l'*ego* et de l'*alter* l'un pour l'autre n'est pas indiquée. Et cette égalité de traitement, si elle définit le droit contemporain, peut-elle s'étendre au droit historique, au droit de l'Inde, par exemple? La relation du droit et du devoir paraît aussi mal conçue. La théorie de l'appropriation des choses par le moi est un instrument très insuffisant pour nous sortir du formalisme subjectif. Enfin la théorie de l'État, que Pétrone fait dériver de la théorie baldwinienne du *socius*, est en contradiction avec elle et nous conduit à un absolutisme tyrannique en opposition avec la conscience contemporaine. A. Tilgher tire de cette critique deux conclusions : « la première, qu'il est vain de se mettre à esquisser un système de philosophie juridique sans partir d'un examen approfondi des rapports du droit et de la morale; la seconde, que la théorie du droit comme produit de l'autoconscience récognitive, vers laquelle tend toute la philosophie juridique idéaliste italienne, et que Petrone a eu le mérite de porter à sa plus parfaite expression, est entièrement infructueuse en bons résultats et est une voie sans issue. »

Un poeta-filosofo del 500. Macello Palnigenio Stellato, par E. Troilo, 1 vol. in-16 de xv-100 p., Rome, Voghera, 1912. — Dans son Dictionnaire, Bayle écrivait de Palnigenio Stellato : « Il est un peu étrange qu'un poète de ce mérite paraisse si peu dans ce grand nombre d'éloges que les Italiens ont publiés des écrivains de leur nation ». Plus que jamais les Italiens publient des éloges de ce genre, mais ils ont enfin rendu justice à ce poète philosophe de la Renaissance qui vient de trouver en M. Troilo, non seulement un défenseur, mais un véritable panégyriste. L'auteur du *Zodiacus vitæ* ne méritait ni cet excès d'honneur, ni cette indignité. Dans ce poème confus, dont le titre seul pose un problème non encore résolu, il est malaisé de découvrir une unité de pensée, encore moins quoi que ce soit qui ressemble à un système. Cependant M. Troilo, que l'on sent plein d'une généreuse sympathie pour son auteur, s'y est ingénieusement employé. A travers ces chants mal composés à propos desquels il ne craint pas de prononcer le grand nom de Lucrèce, l'historien sent circuler un souffle de liberté dont la violence passionnée confère à l'œuvre entière un caractère particulier. Cette passion de liberté s'exprime par un effort de réaction violente contre Aristote, et, ce qui est plus original, non seulement contre l'autorité théorique des doctrines politiques et religieuses, mais encore contre l'autorité pratique des croyances et des coutumes. A cette attitude critique se superpose une théorie de la connaissance qui, bien distincte du sensualisme d'un Telesio ou du spiritualisme empiriste de Galilée, consiste plutôt en un rationalisme teinté de platonisme et de néo-platonisme, où la supériorité du monde de la raison sur le monde des sens est nettement affirmée. En ce qui concerne la physique, Palnigenio aurait eu le mérite d'insister sur deux notions essentielles, celle de Nature et celle d'Infini, l'explication complète de ces deux notions s'achevant dans une théorie de la lumière qui constitue la partie la plus originale peut-être du poème. Enfin l'aspect moral de l'univers est envisagé par rapport au problème du mal, dont le poète admet l'existence réelle, immanente à la trame des choses, par quoi il s'oppose à l'optimisme de Bruno et se rapproche plutôt du vieux dualisme manichéen. Ces directions générales dont la plupart ne sont que vaguement esquissées, l'historien les développe, les met en relief et s'emploie de son

mieux à les relier. Il en tire une sorte de système où apparaîtraient souvent préformées les intentions fondamentales du rationalisme kantien et de la philosophie positiviste: c'est aller vraiment un peu loin et surtout c'est déformer sans doute possible le sens de cette doctrine. L'auteur est beaucoup plus près de la vérité lorsqu'il voit dans le poème confus de Palnigenio l'esquisse de la philosophie de Bruno, et l'on pourrait ajouter peut-être, pour son tour volontiers railleur et sceptique, de la philosophie de Vanini. Cela est déjà considérable, et plus que suffisant pour justifier M. Troilo d'avoir ressuscité ce singulier précurseur des philosophes italiens de la Renaissance.

Bernardino Telesio, par E. Troilo. 1 vol. in-32 de 77 p., Modène, Formiggini, 1910. — On sait avec quelle complaisance les philosophes italiens d'aujourd'hui reviennent à leurs penseurs de la Renaissance. On ne peut que les en louer. Il est fort possible que l'influence réelle, l'action efficace des philosophies qui ont précédé celles de Bacon et de Descartes n'aient pas fini de s'exercer; et l'on peut juger à certains signes que notre époque est toute désignée pour les comprendre mieux qu'on n'a jamais fait, pour promouvoir et revivifier les intentions essentielles qu'elles apportaient. Parmi ces penseurs il semble que les historiens italiens fassent une situation spéciale à Telesio, dont Galilée disait qu'il fut le premier des hommes nouveaux, le père vénérable de la philosophie. M. Troilo semble partager cette préférence qui, à parler franc, nous paraît peu justifiée, Telesio étant nettement inférieur, pour l'abondance des idées et la puissance constructive, à son élève et successeur Campanella. Quoi qu'il en soit, le petit opuscule si sincère de son nouvel historien est bien fait pour inspirer le respect d'un philosophe trop peu lu et injustement méconnu. On y trouvera un résumé, nécessairement très bref, de la philosophie de Telesio, mais surtout un effort vigoureux pour dégager l'originalité de cette pensée et pour en marquer les lignes générales. Il y a peu de temps nous reprochions à un autre historien de Telesio, M. Gentile, d'avoir tiré son philosophe dans le sens d'un catholicisme immanentiste bien inattendu à cette époque; nous ferions volontiers à M. Troilo le reproche contraire d'avoir tiré Telesio dans le sens d'un naturalisme moniste qui ne fut jamais le sien. Excès pour excès, nous préférerions cependant le dernier. Il est certain que les tendances vivantes et originales de la philosophie télésienne sont celles qui par delà Bacon préparent Hobbes et l'empirisme du XVIIIe siècle. Il est non moins certain que Telesio s'emploie tout entier à apporter une explication purement naturaliste de l'univers. Sur le fonds même de la philosophie télésienne nous serions donc pleinement d'accord avec M. Troilo. Mais il y a une question de mesure, et fort délicate à régler. En fait Telesio, comme d'ailleurs Campanella, admet l'existence d'un Dieu distinct du monde, d'une âme (*mens* et non *spiritus*) de nature immatérielle et qui ne peut être tirée de la puissance matérielle passive. D'un mot ces philosophies demeurent des dualismes spiritualistes nettement caractérisés. On invoque pour l'expliquer le respect des idées courantes et la nécessité d'une soumission au moins extérieure aux conclusions de l'Eglise. Mais rien ne prouve que ces considérations purement extrinsèques expliquent complètement le dualisme de ces philosophies, et l'on verra plus tard le cartésianisme constituer la synthèse rigoureuse de ces deux mondes, relier l'immanent au transcendant, maintenir fortement en regard ces deux termes que l'on déclare ici contradictoires : l'âme spirituelle créée de Dieu, la matière qui contient en son essence propre la raison suffisante de tous les phénomènes. Les philosophies de la Renaissance sont des touts complexes, des organismes susceptibles d'évoluer dans des directions divergentes : il est généralement imprudent de leur assigner une orientation unique, d'en affirmer la convergence totale vers un but déterminé. Par contre, nous souscrivons sans la moindre réserve à l'excellent plaidoyer de M. Troilo contre ceux qui reprochent à Telesio d'avoir été plus fort pour détruire que pour construire; les apports positifs et originaux du philosophe s'y trouvent clairement dégagés de la critique apparemment négative qu'il poursuit sans cesse contre Aristote. C'est là en somme un opuscule fort intéressant et, à certains égards, remarquable, très digne de servir de prélude à la réédition qui nous est promise des œuvres du philosophe lui-même.

Maine de Biran. *Quattro lezzioni tenute alla biblioteca filosofica di Firenze*, par Giovanni Amendola, 1 vol. in-8, de 123 p., Florence, 1911. — Le but de M. G. Amendola, en publiant dans les *Quaderni della Voce*, ses quatre leçons sur Maine de Biran a été simplement d'attirer l'attention de ses compatriotes sur ce philosophe français et de susciter le désir de l'étudier. Il a fait, avant tout, œuvre de vulgarisation.

Ces quatre leçons ont pour objet suc-

cessivement : 1° la vie de Maine de Biran ; l'état de la philosophie en France, à la fin du XVIIIe siècle ; Condillac et l'école idéologique ; la critique du sensualisme ; 2° la philosophie biranienne de 1804 à 1818 ou philosophie de la volonté ; 3° la philosophie de la religion (1818-1824). Dans la quatrième leçon, M. Amendola détermine la place de M. de Biran dans la philosophie contemporaine en le comparant à Kant, Fichte, Schopenhauer, aux philosophes français postérieurs, aux philosophes italiens.

Ces études n'apportent aucun fait nouveau, aucun éclaircissement des parties obscures de cette philosophie, leur principal mérite est d'être claires, et d'une lecture facile. Nous n'en retiendrons que le jugement de l'auteur sur le caractère constant, à travers ses formes successives, de la philosophie de M. de Biran : c'est, dit-il, la *phobie de la rationalité* (p. 91) et plus loin, on pourrait la définir *une fuite devant la rationalité, jusqu'en Dieu.*

Ces formules sont discutables.

D'abord, il y a un rationalisme biranien. Il ne faut pas que le mot volonté par lequel Maine de Biran désigne le fait primitif nous fasse illusion. Volonté, pour lui, c'est conscience, conscience, c'est connaissance certaine. Il y a, dans cette philosophie de la volonté, une théorie de la certitude qui se réfère à celle de Descartes. Il est vrai que Maine de Biran, sans avoir jamais abandonné ce point de vue, l'a dépassé. Mais si on envisage sa philosophie dans son ensemble, et dans l'esprit qui l'anime et la domine, ce n'est qu'à la condition d'entendre le mot raison dans un sens étroit, qu'on peut la caractériser par l'antirationalisme. Tout ce que l'on peut dire, c'est que pour M. de Biran, la philosophie n'est pas une construction abstraite de concepts, une déduction de la raison logique ; c'est une réflexion sur la vie elle-même. C'est l'effort d'une pensée qui s'approfondit pour se comprendre, et qui s'aperçoit sous trois aspects irréductibles : sensation, conscience, sentiment. Ces trois ordres de faits ne sont pas reliés entre eux par un enchaînement logique. Maine de Biran est un adversaire de l'idéalisme absolu. Mais il resterait à prouver que cette doctrine est la seule forme conséquente du rationalisme ; historiquement, il y en a d'autres.

REVUES ET PÉRIODIQUES

Annales de l'Institut supérieur de Philosophie (*Université de Louvain*), t. I, année 1912, 1 fort vol. gr. in-8° de VII-705 p., Louvain, et Paris, F. Alcan. — L'Institut supérieur de Philosophie de Louvain publiera désormais annuellement, réunis sous ce titre, les travaux de ses maîtres et élèves et anciens élèves, travaux trop considérables pour prendre place dans la *Revue* et d'étendue trop restreinte pourtant pour former des volumes de la *Bibliothèque* de l'Institut. Dans ce volume ont paru, sous la direction de S. Deploige, neuf mémoires de sujets très variés, mais où dominent l'histoire de la philosophie et la psychologie expérimentale. — A. Mansion étudie (p. 469-569) *la notion de nature dans la physique aristotélicienne* : il passe en revue les définitions que donne Aristote de la φύσις dans ses différents ouvrages, et il montre que cette idée a toujours un rapport étroit avec celle de *devenir* ; Aristote part de l'observation des êtres naturels pour en induire la définition de la nature, mais il étend cette qualification aux *propriétés* de ces êtres en ajoutant qu'elles sont aussi conformes à la nature ; et il identifie phénomènes constants et phénomènes naturels. La nature est cause efficiente des phénomènes naturels ; la nature agit en vue d'une fin (thèse dirigée contre les mécanistes, comme Empédocle), et cette fin, c'est la nature elle-même ; Aristote met en relief l'identité du naturel, du téléologique et de l'intelligible : « la forme-nature est elle-même l'intelligible par excellence ; or c'est d'elle que tout part, vers elle que tout converge, par elle que tout est réglé ». Les obstacles à l'activité de la nature sont la violence, la nécessité et le hasard qui vont, de façon diverse d'ailleurs, à l'encontre de la finalité ; Mansion examine pour finir et résout à sa manière la délicate question de la contingence et du déterminisme dans la physique d'Aristote. — M. Balthasar oppose, à propos de la *méthode en Théodicée*, l'*idéalisme anselmien* et le *réalisme thomiste* (pp. 421-469) : saint Anselme affirme sans la démontrer, dans le *Monologe*, l'actualisation des idées transcendantales en un Bien absolu et infini ; il passe illégitimement de l'ordre idéal à l'ordre réel ; l'idéalisme anselmien consiste à actualiser les notions logiques, et à faire correspondre à de pures idées des réalités objectives, sans établir la légitimité de ce passage de l'ordre logique à l'ordre ontologique. Pour saint Thomas la vérité métaphysique consiste en ce que les choses sont essentiellement conformes à l'idée qui les représente dans l'intelligence de Dieu. Et la critique qu'il fait, parfois sans nommer saint Anselme,

de « l'argument ontologique » peut se résumer ainsi : ce n'est pas parce que dans le concept de Dieu se trouve la notion d'être existant nécessairement de par lui-même que l'on peut poser que cet être existe *in actu exercito*. Saint Thomas est bien pour Balthasar, contrairement aux interprétations d'Adlhoch, un adversaire de l'argument ontologique. Saint Anselme n'était pas en possession d'une solution définitive du problème des universaux : d'où les développements purement idéologiques du début du *Monologe* et l'argument du *Prosloge*. Pour saint Thomas l'existence se déduit, moyennant le principe de causalité efficiente, du réel existant : une idée ne pose son objet que si celui-ci est requis pour une explication causale. — J. Lottin consacre une étude précise et documentée au *système sociologique de Quételet* (97-173) qui, dès 1828, prétend élever les recherches statistiques au rang de science; la méthode de la statistique est l'observation de la masse, basée sur la théorie des probabilités. Puis Quételet fonde la mécanique sociale, définie comme l'étude du développement des qualités physiques, intellectuelles et morales de l'homme moyen. Lottin consacre plusieurs chapitres aux origines, surtout mathématiques, du système de Quételet; la comparaison qu'il institue entre Quételet et Comte, et d'où il résulte que Quételet a ignoré Comte et que Comte a voulu ignorer Quételet, est bien conduite; et le résumé qu'il donne, pour finir, de l'ensemble du système du statisticien belge est utile.

Dans les études de P. Nève sur le *pragmatisme et la philosophie de M. Bergson* et de J. Lemaire sur la *valeur de l'expérience scientifique et les bases de la cosmologie*, l'exposé des idées propres des auteurs est indivisiblement mêlé à l'exposé des idées des autres. L'un et l'autre de ces mémoires sont dirigés contre les nouvelles théories anti-intellectualistes dans la philosophie et la science. P. Nève se demande « si la philosophie intuitionniste de M. Bergson peut être considérée comme le développement de la philosophie pragmatiste : d'un exposé généralement fidèle de la méthode, de la théorie de la vie et de la métaphysique bergsoniennes, Nève conclut que la philosophie de M. Bergson est bien un pragmatisme, et qu'en enrichissant l'anti-intellectualisme pragmatiste de son intuitionisme M. Bergson a rendu au pragmatisme le plus signalé service; Nève s'attaque, pour finir, à la notion d'intuition et, placé lui-même au point de vue intellectualiste, il conclut (210) que « la méthode bergsonienne demande l'impossible à l'intelligence » et que « l'intellectualisme n'a rien à craindre du pragmatisme intuitionniste ». — J. Lemaire discute les critiques dirigées récemment, surtout par MM. Le Roy et Duhem, contre la valeur de l'expérience et du fait scientifique : il n'admet pas que l'expérience scientifique exagère les défauts de l'expérience vulgaire; il trouve dans l'adaptation des sens à la vie un gage de leur valeur comme source de connaissance pure; il nie que le fait scientifique soit purement et simplement une création du savant, car le fait scientifique n'est pour lui, comme pour M. Poincaré, qu'une traduction du fait brut, et le construit se confond dans la grande majorité des cas avec le donné; d'autre part la loi expérimentale est une donnée immédiate comme le fait lui-même, elle cherche à préciser ce que l'expérience commune perçoit d'une façon confuse; le stable, le constant est du donné expérimental.

A. Michotte est, soit seul, soit en collaboration avec C. Ransy, l'auteur des trois mémoires de psychologie expérimentale que contient ce volume. Le premier est une *contribution à l'étude de la mémoire logique* (pp. 1-97), négligée souvent au profit de l'analyse de la mémorisation mécanique d'éléments dépourvus de sens; Michotte et Ransy cherchent à déterminer le rôle des éléments intellectuels proprement dits dans la mémoire logique, à l'aide de la méthode « des termes trouvés » et en limitant l'enquête à l'examen de l'influence de la *conscience des relations*; la conscience de la relation est intervenue dans un nombre relativement élevé de cas, dans 45 p. 100 des expériences réussies en moyenne, pour l'ensemble des sujets; la relation s'est présentée sous des formes diverses que les auteurs énumèrent, p. 13 et suiv.; les relations sont représentées par des symboles visuels, verbaux, musculaires et kinesthésiques; il est remarquable que le plus souvent il y a fusion complète entre le symbole et la relation symbolisée : le symbole semble contenir la relation, être la relation. Mais l'élément essentiel est la relation, et la symbolisation n'est que partielle et souvent équivoque. Il existe des intermédiaires autres que les relations ou leurs symboles (représentations imaginatives visuelles, auditives, kinesthésiques et musculaires, représentations verbales, phénomènes affectifs, souvenirs). Quelques-uns des résultats de cette étude fort bien menée sont les suivants : la grande supériorité de la « mémoire logique » sur la mémoire mécanique réside dans l'emploi des intermé-

diaires; les associations préexistantes entre les deux termes à associer ne jouent qu'un rôle accessoire; les consciences de relations peuvent intervenir comme intermédiaires associatifs dans la reproduction des phénomènes de conscience; la durée moyenne des reproductions dans lesquelles la relation joue un rôle effectif est notablement inférieure à la durée moyenne de celles où elle se manifeste comme phénomène accessoire; le nombre des intermédiaires employés par un sujet est inversement proportionnel à sa capacité associative. — Le travail de A. Michotte consacré à la *Simultanéité apparente d'impressions disparates périodiques* (pp. 576-664) traite spécialement de l'influence exercée sur les illusions produites par la vitesse à laquelle se succèdent les impressions, et, en second lieu, des effets de l'exercice ou répétition de l'expérience; il est intéressant de remarquer, à un point de vue plus général que celui où s'est placé M. Michotte, combien les résultats de ce genre d'études sont incertains, difficiles à interpréter et à formuler avec quelque généralité. — Le troisième mémoire de Michotte est consacré à la critique de travaux récents sur la *psychologie de la volonté* (pp. 664-705). Ce sont presque exclusivement des considérations de méthode et de technique expérimentale.

Ce volume des *Annales* contient enfin une étude de statistique morale de C. Jacquart sur la *Criminalité belge* (1868-1909), accompagnée de plusieurs tableaux où sont classés et résumés les documents épars dans les volumes de la statistique judiciaire. L'action de l'alcool sur la criminalité est mise en relief : la proportion des ivrognes parmi les récidivistes est plus de trois fois celle des « primaires » (p. 378). D'autre part on peut constater, malgré la difficulté qu'offre à cet égard l'interprétation des statistiques officielles, que les arrondissements où l'analphabétisme est le plus rare ont un taux de criminalité tout à fait inférieur. La question des rapports entre la criminalité et les conditions économiques est également examinée par M. Jacquart.

Dans l'ensemble ce volume des *Annales* est une contribution honorable à la littérature philosophique; aucune des études qui y ont paru n'est sans valeur, et toutes sont écrites dans un esprit d'impartialité et d'objectivité qui mérite que l'effort de leurs auteurs soit signalé avec sympathie, comme le demande M. Deploige dans sa préface.

L'indépendance. Chronique bi-mensuelle (1er mars-15 décembre 1911). — M. G. Sorel a cessé, voici deux ou trois ans, de collaborer au *Mouvement Socialiste*; à un congrès ouvrier, qui se tenait en Italie, il a adressé, par une lettre publique, sa démission de philosophe syndicaliste. En compagnie de M. Berth, son disciple, il a lancé un périodique intitulé *la Cité Française*; mais l'entreprise, nous ne savons au juste pour quelles raisons, a avorté. C'est M. Berth, si nous ne nous trompons, qui a inspiré la fondation, à côté de l' « Institut d'Action Française », d'un « Cercle P.-J. Proudhon «, M. G. Sorel est sinon le directeur en titre, tout au moins la tête dirigeante du recueil que nous avons sous les yeux. Ainsi chemine, serpente et extravague la philosophie parisienne.

L'*Indépendance* a des collaborateurs littéraires, des collaborateurs militaires : nous n'avons pas à nous occuper ici de ceux-là. Signalons une curieuse publication de documents proudhoniens inédits, commentés par M. Daniel Halévy (Biblia Proudhoniana; sur les annotations mises par Proudhon en marge d'un exemplaire de la Bible), une curieuse fantaisie économique de M. Vilfredo Pareto (*Rentiers et Spéculateurs*). Mais arrêtons-nous aux articles de M. Sorel, les seuls qui soient de nature à définir l'idéologie de la jeune Revue. M. Sorel irrite souvent, il n'est jamais ennuyeux.

A vrai dire la philosophie de M. Sorel est difficile à saisir, car jamais elle ne s'exprime directement. C'est « à propos » d'un livre récemment paru, « en marge » de ce livre, qu'il sème des observations de détail, avec une sorte de souci systématique d'éviter la cohérence et le système. Ses réflexions portent quelquefois sur l'histoire moderne (*Le Monument de Jules Ferry*; *l'Abandon de la Revanche*; *Responsabilités de 1870*); et l'on regrette alors qu'il encoure trop souvent le reproche adressé par lui-même à d'autres « de vouloir se représenter la marche de l'histoire au moyen de romans qui groupent d'une manière fantaisiste quelques menus faits exacts ». D'autres fois, l'objet de ses études est plus proprement philosophique : (*Un critique des sociologues*; *A la mémoire de Cournot*; *Si les dogmes évoluent*). Ici même, M. G. Sorel reste assez insaisissable : il se définit peut-être, mieux que de toute autre manière, par ses sympathies et ses aversions. De Karl Marx, il n'est plus question. M. Sorel admire Cournot, M. Bergson, Émile Gebhart, et M. Gustave Le Bon. M. Boutroux est loué une fois et une autre fois fort malmené. M. Sorel déteste les démocrates, les protestants, les juifs, les

sociologues, les « sorbonards », les modernistes. C'est sur ce dernier point que nous voudrions nous arrêter et demander à M. G. Sorel un supplément d'explications.

M. G. Sorel est, il a toujours été un mystique, et un mystique catholique. Voilà de longues années qu'il se présente comme l'adepte (nous ne croyons pas que le mot soit trop fort) de la philosophie de W. James et de M. Bergson. Quoi d'étonnant à cela, si cette philosophie est effectivement, dans son essence, religieuse et mystique? C'est par une méthode « pragmatiste », il nous le dit en propres termes, qu'il justifie le catholicisme : « Quand il existe, écrit-il, une tradition ancienne, féconde en grands résultats et illustrée par des hommes de génie, ces affirmations constituent, pour le moins, des *vérités pragmatiques* que l'intelligence a le devoir de toujours contrôler, mais qu'on ne saurait rejeter sous le seul prétexte qu'il n'en est pas donné de démonstrations *scientifiques* » (p. 38). Or ce sont les modernistes qui essaient d'introduire le pragmatisme et les méthodes de la philosophie bergsonnienne dans la théologie catholique. On s'attendait donc à voir M. G. Sorel sympathiser avec eux. Mais point du tout. Contre M. Le Roy, M. Sorel prend parti pour Pie X et pour les néo-scolastiques. Il est disposé à croire, avec M. Leclère, que « les théories de Le Roy... conduisent bien près de l'athéisme » (vol. I, p. 109), et songe encore à M. Le Roy quand il dénonce « cette métaphysique », « visiblement combinée en vue d'aboutir à un septicisme plus ou moins accusé », qui abaisse « la science au niveau des manuels de laboratoire », « un pragmatisme de bas étage » (vol. II, pp. 109-110). Pourquoi cette incohérence manifeste? On croit le deviner. M. G. Sorel aperçoit dans le catholicisme de M. Le Roy une des formes du catholicisme « libéral »; et en voilà assez pour qu'il le poursuive de sa haine. Car M. Sorel est un doctrinaire, ou un dilettante (nous ne savons au juste quelle est l'expression la plus convenable) du fanatisme sous toutes ses formes. Singulier vice de tempérament, qui perpétuellement rend stériles, en lui, des dons intellectuels précieux.

Przeglad Filozoficzny, XIIe année, 1911.

1er fascicule. — E. Stamm : *Le rôle du principe d'identité.* — Pour l'auteur le principe d'identité ainsi que le principe de différence ne sont pas des principes logiques, mais des principes ontologiques. Le but de ces deux principes est de donner une définition du moment, ayant une valeur absolue. Puisque le principe d'identité ne peut pas servir de base pour les jugements, il faut le placer parmi les symboles des définitions ou des contenus. Dans la confusion de ces deux catégories l'auteur voit la cause du manque de clarté des formes du principe d'identité. Il faut réduire le principe de la constance des définitions au principe de la constance des contenus. Le principe d'identité a une grande importance pour la science. Celle-ci n'est compréhensible que si nous admettons qu'elle poursuit un but pratique, qu'elle permet de prévoir l'avenir. On se sert de ce principe d'identité pour éliminer de la science les éléments qu'elle ne peut s'assimiler. Le principe d'identité est une condition nécessaire, mais non suffisante pour la prévision possible et il faut ensuite avoir recours au principe de causalité.

B. Iasinowski : *La théorie de la sélection naturelle et l'épistémologie.* — Si l'on admet que les prémisses dans la théorie de la sélection sont d'ordre métaphysique, on arrive à la conclusion que la théorie pure de la sélection dépasse par ses conséquences les limites de l'expérience. Cette théorie ne peut pas servir non plus de base pour la théorie de la connaissance, c'est pourquoi elle ne peut être considérée comme une explication adéquate de l'évolution biologique. Le problème de la vérité est pour l'auteur inséparablement lié au problème de l'individu; dans le principe de l'individualité se révèle la racine commune de l'utilité et de la vérité, la base commune de la biologie et de la théorie de la connaissance.

K. Wize : *Le beau et ses aspects.* — Le beau est le jugement positif qui détermine la conduite intellectuelle libre et désintéressée. De cette définition découlent tous les aspects fondamentaux du beau. L'auteur classe ces divers aspects en trois groupes : l'activité libre, la nature intellectuelle et l'imitation intérieure.

2e fascicule. — I. Lewkowicz : *Le rigorisme moral de Kant au point de vue psychologique.* — L'auteur donne une critique de la construction éthique de Kant du point de vue psychologique : il est évident d'une part que les impératifs catégoriques peuvent avoir leur origine dans la raison, considérée comme indépendante de la sensibilité; d'autre part une raison tout à fait indépendante des dispositions sensibles est inintelligible, puisqu'elle joue le rôle d'un régulateur de ces dispositions. Kant a très bien remarqué que la question de la valeur absolue de la conduite ne peut être posée

que si nous apprécions l'homme par rapport à lui-même. Cependant la conclusion de Kant que la conduite ne peut avoir une valeur absolue que lorsqu'elle accomplit un devoir absolu, n'est pas juste. Une autre conception de la valeur absolue est possible, c'est-à-dire la conception de la perfection intérieure de l'homme qui se révèle dans sa conduite.

E. Abramowski. — *Les sentiments génériques en tant qu'élément de l'esthétique et du mysticisme.* — L'auteur a entrepris une série d'expériences pour comparer les souvenirs avec la réalité. Deux phénomènes intéressants se présentent ici : *a*) l'illusion spatiale ; *b*) le jugement esthétique. L'auteur démontre que les états esthétiques et religieux correspondent à des choses déjà oubliées ; celles-ci, s'efforçant de surgir dans la mémoire, créent ainsi dans l'expérience intérieure de l'homme les domaines propres de la vie esthétique et religieuse. L'auteur admet cinq genres des choses oubliées dont nous possédons les sentiments génériques dans l'expérience esthétique et religieuse : 1° les événements d'enfance ; 2° les rêves ; 3° les impressions non perceptibles ; 4° les souvenirs héréditaires ; 5° la télépathie. Mais en dehors de ces sources l'auteur en admettrait encore d'autres non moins importantes, mais inconnaissables. En tout cas ce sont toujours là des choses réelles existant ou ayant existé qui se trouvent en dehors de l'expérience subjective et qui forment pour l'individu du moment actuel un monde invisible.

Fl. Znaniecki : *La pensée et la réalité.* — L'auteur expose d'abord les deux méthodes, employées aujourd'hui pour l'étude de ce problème : la philosophie de l'expérience immédiate se sert de la première, l'épistémologie fondée sur l'étude de la science se sert de la seconde. Les recherches de l'auteur l'ont conduit aux conclusions suivantes : 1° La distinction entre la pensée et la réalité est relative. 2° L'opposition entre le sujet et l'objet ne peut former un problème fondamental de la théorie de la connaissance, parce qu'elle suppose déjà les concepts de la totalité absolue des choses et de la pensée. 3° La connaissance pratique ainsi que la connaissance esthétique sont issues de la différenciation de la forme primordiale et générale du processus de la pensée. 4° La théorie psychologique et la théorie logique de la pensée sont contradictoires, parce qu'elles envisagent le processus de la pensée de points de vue différents : la théorie psychologique est basée sur les continus et ne considère le temps que comme un changement, la théorie logique n'envisage que les fonctions et ne tient pas compte du temps. 5° Le fondement définitif de la pensée est « l'actualité », c'est-à-dire une série successive des continus liés aux fonctions constantes temporelles ; c'est une succession qui forme la conscience individuelle.

Fr. Gabryl : *La logique est-elle une science autonome?* — Les expériences faites dernièrement par les savants, surtout par G. Störring, ont suffisamment démontré qu'on peut, en analysant l'acte de la pensée, distinguer la sphère de la psychologie de celle de la logique. La logique n'a pas besoin d'emprunter ses bases à la psychologie, mais elle peut les établir elle-même au cours de l'acte de connaissance. La logique est une science autonome, qui cherche ses normes d'une manière tout-à-fait différente et indépendante de la psychologie.

3e fascicule. — E. Abramowski : *Mesure objective de la volonté.* — Il y a deux manières de supprimer arbitrairement la volonté : 1° On peut diriger l'attention sur les choses n'appartenant pas immédiatement à l'émotion donnée. 2° On peut diriger l'activité intellectuelle sur les émotions mêmes et les supprimer, en les intellectualisant. On procède habituellement par la dernière méthode. En se basant sur la réaction psycho-galvanométrique, l'auteur a réalisé deux séries d'expériences. Dans la première série l'individu n'était pas averti de ce qui allait se produire, sa manière de réagir n'était par conséquent pas influencée ; dans la deuxième série, au contraire, l'individu était prié de garder son indifférence et de ne s'émouvoir de rien. Ces expériences ont en effet démontré que la suppression des émotions avait lieu par l'acte de la volonté. L'auteur croit que la volonté agit ici sur « la cœnesthésie » qu'on peut considérer comme la base toujours existante des émotions et que c'est cette dernière qui s'intellectualise et devient ainsi inaccessible aux émotions. Les rapports numériques obtenus dans les deux séries peuvent, d'après l'auteur, être considérés comme « la mesure extérieure » de la force individuelle de la volonté. Si on exprime les résultats de la réaction par des nombres en pour cent, la diminution du pourcentage nous en donne la mesure.

B. Bornstein : *Critique immanente de la philosophie de la géométrie de Kant.* — L'auteur démontre que dans la philosophie de la géométrie de Kant existe un élément empirique : 1° la raison des principes géométriques ne se révèle qu'*a posteriori* ; 2° les qualités de l'espace géomé-

trique dépendent des influences qui se trouvent en dehors du sujet; 3° il y a des faits géométriques qui ne peuvent pas être rendus rationnels. Dans sa conception de la connaissance géométrique, Kant n'est pas d'accord avec la science de l'espace qui sert de prémisse à son système. Une étude conséquente des principes de cette science de l'espace conduit à des conclusions tout à fait différentes : on aboutit alors à une conception empiristique.

J. Segal : *Du caractère psychologique des problèmes principaux de l'esthétique.* — Pour l'auteur, l'esthétique est une science qui n'étudie les choses qu'en tant qu'elles évoquent en nous un état de contemplation esthétique différent des autres états vécus. Etant donné que les états psychiques qui constituent, d'après l'auteur, la sphère esthétique, se présentent à notre expérience intérieure avec un caractère qui les distingue de toute autre sphère psychique, nous devons considérer comme point de départ de la contemplation esthétique le seul fait de son existence, c'est-à-dire l'élément subjectif tel quel. Ainsi seule la contemplation psychologique peut nous donner le concept de l'objet esthétique, en tant qu'il doit correspondre aux besoins de l'esthétique vraie et être exempt des erreurs qui sont inséparablement liées au concept de cet objet tel que le construit l'esthétique formelle.

4e fascicule. — E. Stamm : *Conception génétique de la logique.* — L'auteur établit sept degrés principaux de l'évolution de la logique qui ne coïncident pas avec les phases de l'évolution de la mentalité humaine, mais constituent des phases de la connaissance des objets donnés. Sans entrer dans le détail, disons simplement que les quatre premiers degrés servent à construire la science, tandis que les trois degrés suivants ne font qu'expliciter les éléments du produit des quatre degrés précédents. En se basant sur cette conception génétique, l'auteur croit pouvoir étudier non seulement les formes finies de la pensée, mais aussi les formes qui se trouvent en voie de développement.

W. M. Kozlowski : *L'idée d'une philosophie sociale et son fondement.* — L'auteur veut donner un fondement aux thèses suivantes : 1° La connaissance synthétique peut et doit être unique; 2° elle doit avoir un caractère philosophique; 3° le nouveau domaine de la science, appelée par l'auteur « la philosophie sociale », doit être indépendant de tout système métaphysique.

La synthèse des phénomènes sociaux et historiques doit employer les méthodes et les concepts d'une science exempte des particularités propres aux sciences spéciales : cette science est la philosophie qui justement tend à ce but.

L'ensemble du devenir historique ne prend pas la forme d'une loi, mais se réduit à un concept asymptotique « d'un progrès illimité ». L'étude doit être aiguillée non vers la découverte d'une régularité dans la répétition, mais dans le sens « d'un mouvement continuel ». Dès que cette direction est définie, on peut prolonger le cours des faits historiques jusqu'à une limite idéale placée dans un avenir indéfini et considérer cette limite comme le but des faits historiques. La vraie activité historique est celle qui est dirigée vers un tel but idéal. C'est ainsi que nous traçons les limites du monde historique et que nous trouvons en même temps la formule des faits historiques qui consiste dans la lutte pour la réalisation de notre idéal. La philosophie sociale doit non seulement réunir les différents caractères de la philosophie des faits historiques et de la sociologie, mais, en développant sa synthèse, établir en même temps des principes d'application immédiate. C'est là le rôle des principes directeurs dans la voie vers l'idéal et que l'auteur appelle « les principes sociosophiques ». Ils ont ceci de particulier qu'ils consistent dans l'union d'une fonction qui explique le principe théorique avec le caractère qui détermine la direction du principe pratique.

INFORMATIONS

Ecole des sciences de l'éducation. Institut J.-J. Rousseau, Genève.

A la suite d'une initiative prise par M. Ed. Claparède, un Institut des sciences de l'éducation s'ouvrira à Genève cet automne, sous la direction de M. Pierre Bovet. Il doit être à la fois une école et un centre de recherches. Ceux qui ont lu la *Psychologie de l'enfant* ou, dans ce numéro même, l'étude sur Jean-Jacques Rousseau et la psychologie fonctionnelle, apercevront d'emblée dans quel esprit, sur quels principes le nouvel Institut entreprendra ses travaux. Pourtant l'École visera moins à *endoctriner* qu'à *orienter*. On n'y enseignera pas la pédagogie d'un théoricien, on y mettra les élèves à même de s'instruire personnellement sur les faits qu'il leur importe de connaître : sur l'enfant d'abord, normal et anormal; sur les méthodes d'enseignement qui se rénovent de toutes parts et, pour chaque

branche, se multiplient, sollicitant un contrôle expérimental qui décide de leur valeur relative; sur l'éducation morale, artistique, religieuse, sociale : un domaine où abondent les essais généreux dont on peut avec profit s'inspirer.

Le programme que nous avons sous les yeux montre que dans chacun de ces domaines les organisateurs de l'École ont tenu à faire appel à des spécialistes (p. ex. pour l'enfance anormale, le Dr Naville, médecin des Écoles de la ville de Genève, Mlle Descoeudus, institutrice de l'enseignement spécial, M. Lemaître, dont on connaît les belles études sur l'adolescent, M. Alf. Gautier, professeur de droit, pour les questions de criminalité juvénile, etc.). On pourrait craindre que cette spécialisation poussée très loin n'amenât une certaine dispersion, si, à côté de ces leçons, le programme ne prévoyait plusieurs conférences hebdomadaires, de deux heures consécutives, confiées chacune à un professeur de l'École remplissant en quelque sorte les fonctions de directeur d'études. Ainsi M. Claparède dirigera la conférence de psychologie, M. Pierre Bovet celle de didactique, M. Ferrière celle d'éducation, M. Jules Dubois celle d'histoire et de philosophie. C'est dans ces conférences aussi, sans doute, que les élèves seront appelés à rendre compte des visites d'écoles, d'asiles, d'œuvres d'éducation ou de puériculture auxquelles le programme fait une grande place.

Ainsi équipée, l'école s'adresse, on le voit, à tous ceux qui, prévoyant qu'ils auront une initiative à prendre dans un domaine quelconque de l'éducation, désirent se mettre au courant de ce qui se fait. L'école ne fait, croyons-nous, double emploi avec aucune autre. En tous cas on ne trouvera guère ailleurs les mêmes enseignements groupés et coordonnés : la division traditionnelle des Universités en facultés distinctes met trop souvent un abîme entre l'étude du développement physique de l'enfant, et celle de sa croissance intellectuelle, ou entre ces sciences et celles qui enseignent comment on peut le guérir, l'instruire et le diriger.

Les fondateurs de l'Institut sont des professeurs d'Université (M. Bovet abandonne pour prendre la direction de l'École une chaire de philosophie à l'Université de Neufchâtel); ce sont les besoins de leurs étudiants qui leur ont suggéré l'idée de cette fondation; leur ambition d'enseigner à la fois ce que l'on sait de l'enfant et les moyens de découvrir ce que l'on en ignore encore est caractéristique de l'enseignement supérieur, au même titre que le souci qu'ils témoignent d'ouvrir les yeux de leurs élèves sur de vastes horizons. M. Guye, le chimiste bien connu, leur enseignera les principes de l'énergétique, M. Millioud parlera de l'École et de la sociologie. Mais l'Institut profite de sa liberté pour se montrer très large dans les conditions d'admission : « L'École, dit le programme, reçoit des élèves des deux sexes âgés d'au moins dix-huit ans. Aucun grade ni diplôme n'est exigé, mais les candidats devront jutifier d'une culture suffisante. Ils sont invités à accompagner leur demande d'admission d'une lettre dans laquelle ils indiqueront le but qu'ils poursuivent, afin que l'on puisse leur proposer un plan d'études qui tienne compte de leurs désirs et de leurs aptitudes. »

Un diplôme sera délivré aux élèves qui auront suivi avec succès les travaux de l'Institut. La durée normale des études est de deux ans; mais ce temps peut être réduit à trois ou même deux semestres pour les candidats ayant une préparation suffisante. Le diplôme fera mention de la direction dans laquelle l'élève aura spécialement travaillé (enseignement des tout-petits, enseignement secondaire, etc.). Des certificats d'études seront délivrés aux élèves ou auditeurs n'ayant suivi qu'une partie des enseignements.

Sans que le programme soit très explicite encore, on entrevoit que l'Institut organisera à côté de l'École toute une série de services de recherches et d'informations : bibliothèques, bureau de renseignements, bulletins périodiques, consultations médico-pédagogiques, qui feront bénéficier le public en général des travaux de ses professeurs et de ses élèves. On peut donc espérer que l'Institut Jean-Jacques Rousseau, fondé à Genève en 1912, ne sera pas le moindre des monuments élevés à l'auteur de l'*Émile* pour le deuxième centenaire de sa naissance.

Coulommiers. — Imp. P. Brodard.

REVUE DE MÉTAPHYSIQUE ET DE MORALE

SUPPLÉMENT

Ce supplément ne doit pas être détaché pour la reliure.

(N° DE JUILLET 1912)

LIVRES NOUVEAUX

Les Fondements énergétiques de la Science de la Civilisation par WILHELM OSTWALD, Traduit de l'allemand par PHILIPPI. 1 vol. in-18 de XIII-147 p., Giard et Brière, Paris, 1910. — Ce petit ouvrage ne constitue en aucune façon, comme son titre pourrait le laisser croire, une étude systématique sur les principes fondamentaux de la science de la civilisation. L'auteur a effleuré, comme dans une causerie, des sujets fort divers ainsi qu'on en peut juger par les titres des chapitres : le travail; le coefficient économique; l'Homme; l'asservissement des énergies étrangères; l'association; le langage; le droit et les peines; l'Etat et son pouvoir, etc... Le célèbre chimiste croit bon de rappeler quelques définitions très élémentaires : celles du travail au sens mécanique (produit d'une force par un déplacement) de l'énergie, du principe de conservation de l'énergie. Il distingue l'énergie *brute* de l'énergie *utile*. Le *coefficient économique* est le rapport de l'énergie brute à l'énergie utile. « L'idée fondamentale de mon ouvrage est dans l'équation suivante (p. 28) :

Énergie utile = coefficient économique × énergie brute... on peut dire que tout effort ayant pour but le progrès de la civilisation tend, d'une part, à augmenter la quantité disponible d'énergie brute, et, d'autre part, à élever le coefficient de transformation de l'énergie brute en énergie utile. Comme la quantité existante d'énergie brute est limitée, l'amélioration du coefficient économique est un problème d'une importance capitale... ces quelques mots permettent de comprendre que le coefficient économique fournit un critérium applicable à tous les cas particuliers que nous aurons à envisager. »

Mais il s'agit de savoir si le vocabulaire que M. Ostwald emprunte à la physique lui permettra, comme en physique et en chimie, de prendre des mesures précises et de formuler des lois exactes fondées sur ces mesures; ou si, au contraire, le langage « énergétique » n'a, lorsqu'on aborde les problèmes sociologiques, qu'une valeur métaphorique, qui peut d'ailleurs être suggestive. Il nous suffira de quelques citations pour être fixé sur ce point.

Par exemple (p. 30) : « Le droit ayant remplacé la force dans les rapports entre personnes, on peut aujourd'hui convertir en énergie utile l'énergie qu'on gaspillait autrefois en combats. Le droit a donc pour but de supprimer les gaspillages d'énergie brute et d'améliorer par là le coefficient économique de transformation de cette énergie en énergie utile. » Dans le chapitre consacré à l'homme (p. 63) : « Tandis que l'animal ne possède guère d'autre énergie que celle de son corps, l'homme étend indéfiniment sa conquête des énergies étrangères. C'est là la différence fondamentale qui sépare l'homme de l'animal ». Suivent des considérations historiques sur « l'asservissement des énergies étrangères », énergies physiques et chimiques. Examinons maintenant comment l'auteur applique « les principes énergétiques » à la solution des problèmes relatifs à la société. Dans le chapitre consacré à *l'association*, voici le passage qui a été souligné par l'auteur (p. 95) : « Nous n'attacherons de prix à l'association que dans la mesure où, par la coordination de l'activité humaine, elle améliorera tel ou tel coefficient d'exploitation. » — Après avoir constaté que le langage est « l'instrument qui permet de maintenir des relations entre les membres de la société », l'auteur recherche les « conditions énergétiques auxquelles devrait satisfaire le langage » (p. 103). « D'abord la production et la compréhension des sons

*

doivent être aussi faciles que possible... à un concept déterminé ne doit correspondre qu'un seul mot », et plus loin (p. 107) : « De même que le développement technique de la machine à vapeur a conduit à la thermodynamique et aux lois de l'énergétique, de même le développement technique de la langue auxiliaire artificielle conduira à un développement scientifique de la plus haute importance : elle conduira à ordonner systématiquement les concepts ». — Dans un chapitre spécial, M. Ostwald examine la question des peines criminelles « du point de vue énergétique » (p. 115) : « c'est au point de vue énergétique que nous devons envisager les réactions que le droit établit contre les délits et les crimes ». Indiquons la solution de l'auteur en ce qui concerne la peine à infliger au meurtrier (p. 116) : « Selon nous, la meilleure au point de vue social serait la castration du meurtrier (*sic*); par cette réaction, en effet, on n'anéantirait pas sa force de travail et l'on empêcherait la transmission héréditaire de ses instincts de meurtre. »

Les nombreuses citations que nous venons de faire prouvent amplement que la « Sociologie énergétique » telle que la conçoit M. Ostwald n'est qu'un tissu de lieux communs auxquels le vocabulaire physico-chimique n'ajoute rien. Nous ne nous serions pas attardé aussi longtemps sur un aussi mince ouvrage s'il n'était signé d'un nom illustre, et si un certain nombre d'auteurs n'avaient adhéré à la doctrine inconsistante qui s'y trouve développée (Solvay par exemple). Émile Deschanel voyait partout du romantisme, M. Ostwald, de même, veut tout ramener à « l'énergétique ». La tendance à tout ramener à un point de vue unique est fréquente, elle répond à une certaine conception simpliste et métaphysique des choses. Mais il est certain qu'une telle méthode ne saurait donner des résultats positifs. Pour employer le langage de l'auteur lui-même, elle constitue « un gaspillage d'énergie. »

Le Sens et la Valeur de la vie, par Rudolf Eucken, traduit de l'allemand sur la 3e éd. par Marie-Anna Hullet et Alfred Leicht, avant-propos de H. Bergson. 1 vol. in-16 de 202 p., 2 fr. 50, Paris, Alcan, 1912. — Il a été déjà rendu compte dans la *Revue* de ce beau livre au moment de sa publication. La 3e éd. contenait des additions importantes dont le lecteur français bénéficie. Comme le dit M. Bergson dans l'avant-propos sympathique et éloquent où il présente l'œuvre du penseur allemand, « l'idée que l'esprit, inséré dans la nature, est véritablement créateur d'énergie et puise en lui la force de hausser toutes choses, de se hausser aussi lui-même, pour ainsi dire, à des degrés croissants de spiritualité, est le *leitmotiv* du présent ouvrage... On gagnera à cette lecture, comme à celle des livres d'Eucken en général, un surcroît d'énergie intérieure et de vitalité ». — La traduction, si elle laisse nécessairement échapper le charme du style allemand d'Eucken, est exacte et consciencieuse, mais elle manque un peu d'aisance. — Le volume est suivi d'un index qui en rendra l'usage plus facile.

Le Sommeil et les Rêves, par M. Vaschide, 1 vol. in-18 de 305 p., Paris, Flammarion, 1911. — On a rassemblé sous ce titre, en les résumant, les principaux articles publiés par Vaschide sur la question du sommeil et celle des rêves. On ne cherchera donc pas ici une unité qu'il est impossible de donner à un recueil de ce genre, ni un plan d'ensemble, ni une étude complète de la question. Il aurait été préférable de donner à l'ouvrage un titre indiquant la manière dont il a été composé.

La première partie du livre comprend trois articles, sur les théories du sommeil, sur la psycho-physiologie de ce phénomène, et sur l'attention pendant le sommeil. La seconde partie est consacrée à l'historique de la question du rêve (Maury, Hervey de Saint-Denis, Freud, Mourly Vold.) La troisième renferme une étude sur la mémoire des rêves, et un essai sur la psychologie du rêve. Tous ces travaux, dont quelques-uns sont fort importants, sont déjà connus, et il est inutile de les résumer à nouveau ici.

Esquisse d'une Science pédagogique : *les Faits et les Lois de l'éducation*, par Lucien Cellérier (ouvrage récompensé par l'Académie des sciences morales et politiques), 1 vol. in-8 de xiii-394 p., Paris, Alcan, 1910. — M. Cellérier ne s'est pas proposé d'ajouter un livre nouveau à la liste si longue des ouvrages *d'art* pédagogique; il a voulu dessiner dans ses grands traits la *science* pédagogique. Celle-ci, comme toutes les sciences du réel, a un double objet : classer les faits d'après leurs caractères communs, les expliquer par des lois constantes (p. viii). Tandis que d'ordinaire la recherche est subordonnée à un idéal, vient à l'appui de doctrines éthiques ou logiques, le livre de M. Cellérier (p. xi) « n'est point un recueil de conseils aux mères, c'est tout l'opposé »; il ne dit pas aux parents : faites ceci, ne faites pas cela; il leur demande : que faites-vous, qu'évitez-vous? et il con-

clut. Il ne vient point, de la part du théologien, du moraliste, du politicien, de l'hygiéniste... proclamer ce que devrait être d'après eux l'éducation; il se borne à les observer à l'œuvre... et à chercher quels principes communs les conduisent. L'originalité du travail de M. Cellérier est, avant tout, dans l'effort vigoureux qu'il a fait pour séparer rigoureusement, d'une part ce qui est de la science et ce qui est de l'art, d'autre part ce qui procède du réel et ce qui appartient à l'idéal. La science pédagogique n'est pas pour M. Cellérier une science « normative » : en effet, l'idéal en éducation, conception d'une civilisation et d'une époque données, n'est pas immuable, mais essentiellement variable; il ne peut donc être objet de science (p. VIII); la nature, au contraire, est constante, et l'observation des faits qu'elle présente permet de dégager des lois; la science de l'éducation tiendra compte de l'élément normatif, mais celui-ci ne la constituera pas (p. IX). L'éducation se crée par l'expérience, se fonde sur la coutume (p. 2) : la méthode est l'œuvre des hommes d'action, qui l'appliquent sans même s'en apercevoir; l'art est l'ensemble des efforts qui tendent à une fin unique : ils sont réglés par des préceptes. La science d'un art est l'ensemble des lois qui se dégagent des *préceptes* de cet art. Les auteurs ont fondé des préceptes sur des théories tandis que la théorie doit être tirée des préceptes et ceux-ci de la nature (p. 3). Les préceptes sont la réalité : ils sont fonction du temps, de l'espace, du maître, de l'élève;.. ils forment l'art éducatif; les *principes* ne sont fonction d'aucun de ces facteurs, ils ne varient pas, ils constituent l'élément permanent qui se retrouve dans chaque opération pédagogique et la caractérise comme telle; ils doivent être vrais de tous les préceptes, de toutes les éducations. La science pédagogique part du donné (p. 33) elle est le guide indispensable de tout art pédagogique; c'est elle qui permet de prévoir, dans une certaine mesure, quels seront, à conditions égales, les résultats de telle méthode, de tel procédé d'éducation; elle cherche si et comment on peut enseigner à vouloir, si et comment on peut enseigner la notion du bien. Elle utilise largement les résultats de la psychologie qui est pour elle ce que sont pour la médecine l'anatomie et la physiologie : aussi trouvera-t-on dans le livre de M. Cellérier le résumé très bref et simple, mais très clair, d'un cours de psychologie.

L'éducation est un facteur du phénomène général de l'évolution : c'est l'intervention volontaire des parents dans l'évolution des tendances psychologiques de l'enfant et dans leur adaptation du milieu ambiant (p. 12). Plus précisément, — et c'est là une définition « tirée de la nature », et que M. Cellérier oppose aux définitions *a priori* — c'est la préparation de l'enfant à la destinée que ses parents estiment la meilleure pour lui : elle comprend la conception d'une destinée, le choix de cette destinée, la préparation à cette destinée (p. 25). La pédagogie a à compter avec trois facteurs : le *sujet*, le *milieu*, *l'éducateur*.

Ceci posé, M. Cellérier aborde la première partie de son exposé, consacrée à l'étude des trois facteurs de l'éducation; la deuxième, s'appuyant sur les résultats de la première, en inférera l'action et les effets de l'éducation. — Il étudie en premier lieu le *sujet*, et fait à son propos d'intéressantes remarques psychologiques sur l'habitude, la mémoire, etc. — Puis il passe au *milieu* : la famille, l'école, le niveau social, la nationalité en sont les quatre grands facteurs; M. Cellérier distingue le milieu « général » et le milieu « spécial », et il pose le *principe d'insertion*, d'après lequel « tout enseignement doit tenir compte, non seulement de l'adaptation au milieu général, mais aussi, dans la mesure possible, du milieu spécial »; il considère ce principe comme une des lois qui représentent l'immuable au travers de la variété des préceptes dans l'éducation, l'unité dans la pluralité (p. 155). M. Cellérier en finit avec l'étude du milieu par cette question : l'éducation a-t-elle pour fin l'élève isolé ou la société? L'éducateur n'a d'obligation qu'envers l'enfant dont il se charge, — telle est sa réponse très individualiste; la mission de l'éducateur ne crée pas pour lui de devoirs spéciaux envers la société, de devoirs ayant le pas sur les intérêts de l'enfant; l'éducateur n'est pas un mandataire social (p. 157); « s'il enseigne la morale, c'est par devoir pédagogique, non par devoir social » : en enseignant les devoirs sociaux, il agit dans l'intérêt de l'enfant, non dans celui de la société; l'éducation vise l'élève et non la société (p. 158). Enfin M. Cellérier passe à *l'éducateur* : il appelle d'ailleurs de ce nom, outre le père ou le maître d'école, toute personne qui intervient intentionnellement dans l'éducation d'un enfant, à quelque titre que ce soit (p. 160); l'éducateur agit par sa personne, les détails de son physique, l'influence de son moral, la conduite, la tenue, les manières, et cette chose indéfinissable, l' « autorité ».

La deuxième partie de l'ouvrage, inti-

tulée *l'objet de l'éducation* porte sur *la formation logique et psychologique de l'enfant*, formation logique par laquelle on enseigne au sujet le but de la vie et on lui fournit les connaissances les plus favorables à son accomplissement; formation psychologique qui tend à exercer et à développer l'appareil psychologique en vue de la meilleure réalisation du but (p. 274). Ces deux formations sont d'égale importance. Dans le développement de la *volonté* l'auteur fait une large place à la contrainte, à la condition que celle-ci soit appuyée de tous les arguments propres à la faire comprendre et accepter par l'enfant. — Dans la formation du caractère *affectif*, M. Cellérier distingue la formation *particulière* qui se fonde sur le but spécial que se propose l'éducateur, et la formation *générale* qui se fonde sur la fin théorique de toute éducation. La formation particulière agit de trois manières : par la substitution des tendances, par l'expression des mouvements affectifs, par la représentation; la formation générale agit par l'enseignement de l'observation de soi-même et par l'*endurcissement psychologique* qui consiste à placer la raison de l'enfant en présence de mouvements affectifs assez faibles pour qu'il en reste le maître, assez intenses pour provoquer chez lui un effort (p. 322).

M. Cellérier étudie ensuite la *formation logique*, très importante puisqu'il n'est pas d'opération pédagogique rigoureusement indépendante de l'acquisition de connaissances nouvelles. Que faut-il donc enseigner, et quand faut-il l'enseigner? (p. 325). Le choix des études se déduit de deux données : l'*héritage social*, c'est-à-dire l'ensemble des connaissances humaines au moment où se réalise l'éducation, et *l'utilité relative* de chaque enseignement, c'est-à-dire son rapport avec le but particulier que l'éducateur s'est fixé : dans ces données il est aisé de voir que sont indirectement impliqués la nature du sujet et le milieu. C'est encore l'utilité relative qui détermine l'*ordre de l'enseignement* : elle opère une première sélection entre les matières à enseigner, remettant à plus tard ce qui n'est pas indispensable dans toutes les situations que pourra occuper l'enfant : une fois commencée, cette sélection ne s'arrêtera plus jusqu'à la fin de l'éducation. L'ordre des études est également subordonné à l'enchaînement logique des matières enseignées : tout enseignement qui s'appuie sur une science (par exemple : l'étude de l'algèbre sur l'arithmétique) doit être précédé d'une étude préparatoire de cette science. Tout l'enseignement doit être dominé par la méthode de *spécialisation progressive* qui consiste à mettre d'abord l'enfant en possession des premiers éléments nécessaires de toute instruction; ensuite, au lieu de s'attaquer immédiatement à une étude spéciale, « on restera également général dans toutes les branches » : même si on doit se rapprocher graduellement du particulier, on n'enseignera à l'élève que des connaissances générales; à ce second degré de culture générale on en fera succéder d'autres encore s'il y a lieu, en se rapprochant progressivement du particulier, en resserrant de plus en plus les cadres : l'avantage de cette manière de procéder « par cercles concentriques » a l'avantage de faire reparaître à chaque étude nouvelle les éléments les plus généraux; de la sorte « plus une notion est générale, plus elle est à l'abri du déchet » : c'est l'idéal de l'instruction qui ne consiste pas dans l'accumulation d'un chaos de faits isolés, mais vise à la possession de vue d'ensemble, à la diminution du particulier : « à utilité égale le général doit être conservé, le particulier écarté » (p. 372). — M. Cellérier se demande pour finir si l'État a un rôle pédagogique, et il répond négativement à cette question (p. 378-9).

Comme tout bon livre d'étude, celui de M. Cellérier est divisé en paragraphes et accompagné d'un index très complet; ses qualités de clarté, de simplicité, de bonhomie sont essentiellement didactiques; nul pédantisme dans ce livre où l'on entend parler un « honnête homme », dont la conversation est pleine d'observations pratiques, de comparaisons heureuses et familières (parfois un peu hardies; ex. p. 128 : la nature de l'homme, ce n'est pas une *tabula rasa* dans un corps d'animal) et qui ne craint pas de heurter les idées reçues quand elles lui paraissent fausses ou exagérées : c'est ainsi que M. Cellérier admet la légitimité des châtiments corporels dans certains cas et dans une certaine mesure (p. 265) et qu'il se prononce nettement pour qu'un enseignement religieux soit donné à l'enfant (p. 39). Il convient de louer, à la suite d'ailleurs de la Commission du prix Crouzet, le parfait enchaînement logique des idées de M. Cellérier.

Essais de Philosophie sociale, par Maurice Vauthier. 1 vol. in-8 de 413 p., Bruxelles, Lamertin, Paris, Alcan, 1912. — C'est un recueil d'articles publiés dans diverses Revues, particulièrement dans la *Revue de l'Université de Bruxelles*, et sur les sujets les plus variés : droit public, histoire politique contemporaine, droit,

civil et pénal, économie sociale, philosophie et même esthétique. La multiplicité même des sujets traités nous empêche de songer à un compte rendu critique véritable. Disons simplement qu'un même esprit anime tous ces écrits, qui s'adressent plutôt au grand public qu'aux spécialistes : un esprit de noble inquiétude pour les grands problèmes de notre époque, d'idéalisme affrontant les faits et conscient de l'importance de l'économie, de libéralisme élargi par un sens social incontestable, et entièrement dépouillé de tout individualisme étroit. Cette évolution d'un libéralisme hardi, qui brise entièrement avec le libéralisme économique (p. 261), est très nettement indiquée dans le dernier article (*Richesse, Crédit, Capitalisme*) où l'auteur voit nettement l'orientation — heureuse à ses yeux — de l'avenir, à la fois dans la diffusion des capitaux et dans le développement des grandes entreprises d'État. Le libéralisme doit se faire démocratique, faire confiance au peuple au lieu de se défier de lui. Il se complète aussi d'un humanitarisme intelligent, qui se détache des illusions pacifistes en ce qu'il ne croit pas que puisse être définitive la situation internationale actuelle. — Très propres aussi à détruire certains préjugés, l'étude sur les conditions qui rendent possible le mécanisme des Partis politiques, et l'article sur les causes de la force et de la faiblesse actuelle du Catholicisme. Enfin, au point de vue du droit et de la philosophie juridique, on lira avec profit l'étude où l'auteur assimile la notion de force et de liberté et montre là le point commun des problèmes, d'ordinaire dissociés, de la liberté philosophique et de la liberté juridique et politique; la démonstration de la nécessité du débat judiciaire et du doute pour le progrès du droit; le rapprochement, contraire aux théories régnantes, que l'auteur fait volontairement, dans l'espoir de les éclairer, entre la responsabilité civile et la responsabilité pénale.

Psychologie sociale contemporaine, par J. Maxwell. 1 vol. in-8 de VIII-363 pp., Paris, Alcan, 1911. — Qu'on ne s'y trompe pas, ce livre n'est nullement un livre de psychologie, on n'y trouve ni tentative de méthode scientifique, ni documentation, ni même de problèmes psychologiques. C'est un *essai* sur la situation présente de notre monde occidental, un livre d'impressions personnelles et de vœux. Un tel livre ne peut valoir que par la personnalité de l'auteur, l'originalité ou la profondeur de ses vues. Il ne vise pas à l'originalité, il prétend à la vérité. C'est un cri d'alarme, un appel à la société présente pour qu'elle se ressaisisse, comme un livre de Le Bon ou de Deherme, mais sans la foi du second ni la vigueur du premier. — L'auteur décrit d'abord *l'instabilité universelle*, caractéristique, à ses yeux, de nos sociétés modernes : instabilité morale et religieuse (décadence des religions, incertitude du devoir moral, ébranlement des bases anciennes : famille, mariage, propriété); et instabilité économique : (sous ce nom on trouve assez étrangement mêlés des paragraphes sur la concentration urbaine, l'augmentation du prix de la vie, la « verbiculture » démagogique, l'esprit grégaire, l'ignorance et la crédulité des foules, les abus des syndicats, l'anarchie envahissante). Les *forces en conflit* dans ce chaos sont d'abord des *forces de conservation*, de plus en plus impuissantes : la religion, la morale, la famille, ruinée par sa laïcisation même, la propriété, qui, élément de conservation, si elle était répandue, diffuse, devient un élément de dissolution par sa concentration progressive; enfin l'État, où le Législatif, réformateur hardi en apparence, est en réalité conservateur routinier, où la magistrature est discréditée, où l'Université se laisse envahir par la Béotie primaire et par le syndicalisme. Les *forces de destruction* sont, au contraire, considérables : l'irréligion et le manque d'idéal, l'amoralité, le matérialisme, les erreurs que le machinisme engendre dans l'esprit ouvrier, la dissociation de la famille par l'atelier, la dissociation du Capital et du Travail, l'internationalisme croissant, le triomphe de l'anarchie et de la violence révolutionnaire, l'impunité des délits de presse, la provocation aux pires attentats traitée comme délit d'opinion. Quant aux prétendues *forces de reconstruction* (socialisme, syndicalisme, anarchisme), elles ne sont que candeur et naïveté. — Jusqu'ici nous n'avons, semble-t-il, guère qu'un ouvrage de lutte sociale, où, contre l'anarchie envahissante, l'auteur demande à la société plus de vigueur, moins d'humanitarisme amollissant, et plus de décision à intensifier la répression. Mais la lutte ne suffit pas. M. Maxwell se montre par endroits sympathique aux maux dont s'exaspère le prolétariat socialiste. Il faut les atténuer, dit-il, sinon les guérir. Bien que le mot ne soit pas, semble-t-il, prononcé, il semble incliner vers une participation de l'ouvrier aux bénéfices. Mais pour discerner les conservations indispensables des sacrifices nécessaires, il nous invite à estimer les diverses *valeurs sociales*. La

valeur sociale essentielle, c'est l'individu. Après tant d'autres, l'auteur critique notre conception à la fois chrétienne et économique du mariage, où les intérêts de la reproduction sont sacrifiés. La société occidentale commence à s'intéresser à l'enfant, mais insuffisamment encore, et un faux humanitarisme la conduit à s'occuper plus des déchets sociaux que des éléments sains. Mais l'excès de l'individualisme nous ronge et trouve son aboutissant naturel dans l'anarchisme contemporain. L'intérêt général doit donc tracer les limites du droit individuel. Pourtant l'auteur proclame le droit à l'oisiveté de celui qui, pouvant se suffire à lui-même, n'est pas nuisible, contre ceux qui songeraient à faire de l'oisiveté un délit; — et les droits du sentiment individuel (union libre et polygamie) contre l'interventionisme social en matière d'union sexuelle. Cette intervention ne se justifie, à ses yeux, que dans l'intérêt de la reproduction. Il s'élève contre le monopole de l'enseignement et contre le communisme, mais accepte la suppression des successions collatérales *ab intestat*. Quant à l'utilisation des individus, l'erreur essentielle de notre société lui paraît être la croyance à l'égalité humaine. « La subordination, la coordination et la direction sont des lois sociologiques et biologiques générales. — L'inégalité est la condition fondamentale de l'évolution. » Or les sociétés doivent d'abord s'adapter aux faits naturels, au lieu de les combattre. Donc l'inégalité dans la valeur du travail justifie la liberté professionnelle et la propriété individuelle, comme l'inégalité politique justifierait la correction du suffrage universel par des éléments qualitatifs (corporatifs ou censitaires) et le principe d'autorité dans le gouvernement, comme l'inégalité des criminels justifierait l'inégalité des peines. Les conditions de l'unité sociale sont l'objet d'erreurs analogues : on ne veut pas assez voir la nécessité de la transformation des patries : des synthèses plus vastes aujourd'hui s'imposent. — Les valeurs une fois posées, l'auteur confronte avec elles les *tendances* actuelles. Il signale, devant la décadence des religions, l'avènement du spiritisme, du mysticisme, et voit dans la doctrine de la métempsycose le meilleur appui de la morale. Le relâchement du lien familial lui paraît une nécessité et un bien favorable à la colonisation. Il signale avec tristesse l'envahissement de l'Étatisme, préléminaire du collectivisme. La force du socialisme est de grouper des mécontents. En terminant, l'auteur dénonce cette marche envahissante des « barbares d'en bas » qui menacent notre civilisation occidentale. Et contre notre affaiblissement graduel, pour prévenir ce « Crépuscule de l'occident », c'est à l'union de l'Europe, à la synthèse des nations qu'il fait appel, en même temps qu'à un idéalisme héroïque sachant mépriser, ou plutôt honorer la mort. — Livre intelligent, en somme, mais bien inégal, comme tous ces livres prophétiques, et que n'aimeront pas les esprits plus soucieux de méthode et de questions approfondies que de vues universelles. Mais, pour M. Maxwell, le temps presse, le temps est à l'action, non plus à l'analyse, et ce souci de recherches patientes ne lui paraîtrait sans doute que pédantisme universitaire.

La Morale par l'État, par André Marceron, 1 vol. in-8 de 304 pp., de la *Bibliothèque de Philosophie Contemporaine*, Paris, Alcan, 1912. — Si le respect de la loi s'en va, ce n'est assurément pas chez M. Marceron. L'État ne peut se désintéresser de l'enseignement de la morale, mais il doit rester neutre. Quelle est donc la base qu'il doit lui donner? La loi, et rien de plus. La loi, c'est le véritable impératif catégorique, positif et réel. L'État ne doit pas connaître d'autre morale. Et il ne suffit pas pour cela à M. Marceron que l'État ne contraigne maîtres ou élèves à aucune métaphysique, il faut que tout pont soit coupé entre la morale et toute espèce de philosophie. Même en classe de philosophie, l'enseignement des systèmes devra rester purement historique, impersonnel et impartial. Bien plus, ce n'est pas même au nom de la conscience publique ou de la raison unanime que doit parler le maître; la conscience publique est divisée; quant à la raison? à la conscience personnelle? danger que tout cela! Ce serait « une erreur pédagogique considérable et funeste » bonne à former uniquement des « indépendants ». Or le seul but de l'éducation nationale est de former des « *conformistes*, qui doivent agir, *par eux-mêmes*, conformément aux lois de l'État » (p. 111-112). Son rôle est de « mettre l'enfant au point ». Pour la même raison, on ne lui apprendra pas à être charitable. Car l'État « n'a pas à se préoccuper d'élever des révolutionnaires, et les esprits charitables sont des révolutionnaires de la coutume et de la loi » (p. 49). Et M. Marceron, constatant que l'État s'assure que les écoles libres « ne donnent pas un enseignement contraire aux lois et aux mœurs du pays »,

s'étonne que l'État ne s'astreigne pas à faire dans ses propres écoles ce qu'il réclame des autres (p. 52), — sans s'apercevoir de la différence qu'il y a entre poser la loi comme une limite aux excès et en faire le promoteur de toute la moralité. Car, pour la Loi, c'est l' « amour » et l' « allégresse » que M. Marceron exige (p. 48), bien loin de concevoir la moindre critique ou le moindre soupçon. Il ne faut pas même raisonner la loi; on doit lui obéir, parce que c'est la loi (p. 120). N'allons pas plus avant. — Qu'importe qu'il y ait plus loin de bonnes remarques sur le rôle de la famille, de l'école, sur la morale aux Facultés, que l'enquête faite par l'auteur en Suisse (particulièrement ce qu'il signale sur les Écoles Nouvelles), à l'appendice, soit pleine d'intérêt; — par la base même, incroyablement étroite, qu'il donne à la morale scolaire, l'auteur s'interdit à lui-même de tirer de tout cela un véritable profit En supprimant à la fois, comme sources d'inspirations, la conscience sociale et la conscience personnelle, il a tué dans l'œuf, sans s'en apercevoir, la moralité même. Son livre, comme il l'avoue, est bien un paradoxe. Mais ne serait-ce pas l'œuvre — un peu longue alors — d'un pince-sans-rire qui aurait voulu faire la caricature de la morale sociologique?

Le Fondement de la Responsabilité pénale, *Essai de philosophie appliquée*, par Henri Urtin, 1 vol. in-8 de 105 pp., Paris, Alcan, 1911. — Les divers systèmes qui ont essayé de fonder la responsabilité pénale apparaissent à M. Urtin comme des conceptions individuelles et subjectives inutilement multipliées. Et, de fait, l'idée qu'il en donne, dans son chapitre Ier, sous forme de citations juxtaposées, sans effort de réduction ou de synthèse, peut bien paraître justifier cette impression. La vraie méthode, selon lui, doit être objective, sociologique. Sous le titre singulier de « synthèse pénale », c'est elle qu'il veut nous présenter. Il reproche aux criminalistes la recherche de l'intention. On doit considérer l'acte criminel, la violation de la loi. La loi sociale met au service de tous la force sociale. Le criminel bénéficie de l'ordre qu'il trouble. Il reste le débiteur de la société qu'il spolie. M. Urtin signale cette conception chez Nietzsche (*Généalogie de la Morale*, p. 112). — Pourtant nous n'en revenons pas à la simple doctrine classique, qui, elle aussi, ne considère que l'acte extérieur, non l'homme qui le commet. On ne peut dire avec elle : à crime égal, peine égale. Car en fait tous les criminels ne sont pas punis également. « La répression d'un acte criminel, dans un milieu social déterminé, y est d'autant plus sévère et impitoyable que cet acte y est moins fréquent. » Voilà la base objective cherchée. Le juge n'a plus qu'à faire consciemment ce qu'il fait déjà inconsciemment. La sécurité et l'unité juridiques y gagneront. « Il est juste que la pénalité diminue quand le crime augmente » (p. 73). Des mouvements provisoires de réaction subite contre la recrudescence brusque de certains crimes peuvent seuls nous voiler ce fait et sa légitimité. Plus le crime est fréquent, moins le criminel lui-même était protégé, moins sa dette est grande. La même règle doit servir à l'individualisation de la peine, du moins pour restreindre la marge encore laissée par le commencement d'individualisation déjà réalisé par les circonstances objectives du crime. M. Urtin échappe-t-il pourtant à toute sujectivité? Il n'a pu se contenter d'utiliser une loi sociologique objective. Il a voulu nous prouver qu'elle était juste. Mais si la responsabilité se mesure légitimement à la dette, comment ne pas tenir compte de tous les autres facteurs qui la diminuent (éducation, milieu, misère) et voilà l'individualisation lancée dans une tout autre voie. Enfin la méthode objective peut-elle exclure de ses constatations les éléments moraux qui se mêlent à cette réaction sociale qu'est la peine et nier par conséquent que la moralité même du criminel influera sur cette réaction? — Moins étroite au fond nous paraît la base choisie par l'auteur lorsqu'il s'agit de déterminer, non plus le fondement de la responsabilité, mais la nature de la répression. M. Urtin y voit une *réparation*, non individuelle, comme M. Monis, mais *sociale*; il s'agit de contraindre l'individu à payer à la société la dette qu'il lui refuse, de le contraindre à l'exécution de travaux publics utiles. Et cette fois l'on nous montre aisément combien cette conception satisferait les doctrines les plus opposées : déterministes et partisans du libre arbitre, théoriciens de la défense sociale ou propagateurs de l'amendement moral. Et si l'on peut penser que des considérations d'un autre ordre (médicales, morales ou psychologiques) pourraient, là encore, utilement influer sur la répression, peut-être est-il juste de reconnaître que le système proposé s'y prête assez naturellement et que si l'auteur y exagère encore l'isolement du point de vue strictement pénal, il y a quelque mérite, dans la confusion des idées régnantes, à vouloir

avant tout la mettre en relief.

L'Action criminelle, par Henri Urtin, 1 vol. in-8 de 268 p., de la *Bibliothèque de Philosophie contemporaine*, Paris, Alcan, 1911. — Ce livre fait naître plus d'une déception. Parti d'une définition toute sociologique du crime, empruntée à M. Durkheim, l'auteur aboutit à toute une théorie personnelle de la criminalité où se mêlent la psychologie de M. Blondel et celle de M. Bergson. Désireux, semble-t-il, au début, de demander à la sociologie universelle une notion exacte de l'action criminelle, il n'arrive pas même à une étude objective et méthodique des documents que l'observation ou la littérature spéciale pourraient lui fournir. — La thèse générale de M. Urtin prend le contre-pied de l'idée dominante aujourd'hui. Il ne faudrait pas considérer l'homme criminel, mais uniquement l'action criminelle. L'action criminelle a toujours pour cause profonde une rupture d'équilibre entre les facultés du sujet (en général hypertrophie de la partie la plus faible de sa nature psychique) ou entre le sujet et le milieu social. Le remède essentiel est donc l'adaptation du sujet au milieu, particulièrement grâce à l'*association* qui socialise l'individu, l'habitue à la discipline, favorise l'imitation sociale et la sympathie sociale. — Mais quelles associations sont les plus aptes à jouer ce rôle? L'auteur ne sort guère d'une louange très générale des vertus de l'association. Un peu de précision n'apparaît que lorsqu'il étudie, comme remède aux « crimes supérieurs » (religieux, politiques, sociaux), les rapports que l'État doit entretenir avec les associations totales (religieuses, philosophiques).

Récit de ma Conversion, par Judas de Cologne. Introduction et notes par A. de Gourlet. 1 vol. in-16 de 64 p., Paris, Bloud, 1912. — Judas de Cologne qui de Juif se fit chrétien, entre 1120 et 1128 et devint moine chez les Prémontrés en Westphalie, écrivit en 1134 un curieux récit de sa conversion. Le texte qui en fut publié dès le xviie siècle se trouve contenu dans le volume 170 de la Patrologie latine de Migne; le présent opuscule en apporte une traduction précédée d'une brève introduction. L'auteur semble avoir poursuivi ce travail dans un esprit d'édification et d'apologétique plutôt que de critique historique. Le récit du Prémontré lui semble avoir des accents déchirants et il trouve juste qu'on l'ait comparé aux Confessions de saint Augustin. Nous ne relèverions pas ce point s'il ne nous semblait impliquer quelque méconnaissance du caractère vrai de ce récit et de ce qui en fait peut-être le véritable intérêt. Il nous est extrêmement difficile, au contraire, de trouver dans la confession de Judas de Cologne des accents vraiment chrétiens. Cet esprit entraîné aux discussions de la théologie rabbinique n'abandonne pas un instant la méthode de ses coreligionnaires. Non content de s'appuyer sur l'Ancien Testament, il veut encore un songe révélateur comme Daniel, et fidèle en cela à la mentalité d'Israël, il passe au christianisme parce qu'il le voit triomphant alors que les Juifs sont abandonnés de Dieu, parce qu'enfin le Dieu des Chrétiens le délivre de ses ennemis. Ce fut un homme hanté par le besoin du signe sensible et qui vint à l'Évangile en Juif qu'il était et devait toujours demeurer. Quelle que soit d'ailleurs l'interprétation qu'il convienne de donner à cet opuscule, la traduction qu'on nous en offre facilitera assurément l'accès et l'utilisation d'un document intéressant pour l'histoire de la pensée médiévale.

Condillac, par Jean Didier. 1 vol. in-16, 64 p., Paris, 1911, chez Bloud. — L'étude que M. Didier consacre à Condillac est, sous une forme abrégée, fort complète pourtant et précise. M. Didier s'est efforcé de montrer l'unité et l'homogénéité de la pensée de Condillac, à travers ses élargissements successifs, et de faire justice de certaines accusations traditionnelles formulées contre ce philosophe. Il le défend, non peut-être avec une entière impartialité, d'être un pur sensualiste, et voit dans son positivisme idéaliste une doctrine qui prépare à la fois Kant et Auguste Comte.

Après une brève biographie, l'auteur aborde successivement l'analyse de l'entendement, — la perception des corps et les rapports de l'âme et du corps — la méthode analytique, — le nominalisme, — l'histoire de l'esprit humain. Il a considéré à juste titre l'*Essai sur l'origine* comme la principale œuvre de Condillac, et comme renfermant implicitement toute sa philosophie postérieure. L'analyse de l'entendement expose assez longuement — et sans originalité bien marquée, — la théorie de la sensation transformée. Mais la définition de la méthode analytique, telle que la comprend M. Didier, ne nous paraît pas faire à l'empirisme de Condillac une place suffisante. La recherche et le souci, constant chez lui, du fait objectif, sont insuffisamment mis en lumière. En outre le Cours d'Études contient des remarques et une théorie de l'origine du droit sur lesquelles M. Didier

n'insiste pas, et qui pourtant font de Condillac un des précurseurs de l'école historique. Enfin on ne saurait considérer Condillac indépendamment de son milieu. M. Didier est injuste pour Diderot, et ne montre pas assez ce que son auteur doit aux recherches anthropologiques de Buffon.

La Médecine française et la Théorie physiologique des émotions, par J.-P. Nayrac. 1 broch. in-8 de 31 p., Lyon, 1911. — La théorie physiologique des émotions, soutenue par James et Lange, a été exposée dès 1830 par deux médecins français : Ph. Dufour, de Mâcon et Bland, de Beaucaire. On retrouve chez eux les idées maîtresses de la thèse de James : l'affirmation que l'émotion n'est que la perception de mouvements organiques, l'importance accordée au processus nerveux centripète dans la genèse de l'émotion; l'antériorité de la passion par rapport à l'idée ou au jugement, le rôle donné aux sensations viscérales par rapport aux sensations musculaires, enfin la reconnaissance des variations individuelles de l'émotion.

La découverte de M. Nayrac est curieuse et fort intéressante : l'objection qu'on lui fera sera peut-être que la théorie viscérale de l'émotion a été professée, avant Dufour et Bland par bien des philosophes et surtout des physiologistes. Elle se trouve en particulier dans Cabanis, dont M. Nayrac a eu tort de ne pas étudier l'influence sur les auteurs en question. Il faut cependant reconnaître que ses idées ne sont pas aussi nettement formulées que celles de Dufour, et de Bland.

Système de Politique Positive ou Traité de Sociologie d'A. Comte, condensé par Christian Cherfils. 1 vol. in-8 de viii-635 p., Paris, 1912, chez Giard et Brière. — M. Cherfils qui a déjà travaillé avec succès à résumer les idées esthétiques d'A. Comte, a réussi, cette fois, à condenser sous une forme relativement restreinte les quatre volumes de la Politique Positive. Il a suivi avec précision la division même des chapitres du Système, et son exposé est plus qu'une œuvre de vulgarisation, plus aussi qu'une introduction à l'ouvrage fondamental lui-même. La lecture du système est souvent pénible et décourageante. Le livre de M. Cherfils, écrit dans une langue infiniment plus claire et plus agréable, en contient la quintessence, au moins pour ceux qui s'intéressent plus à l'aspect philosophique qu'à l'aspect religieux et politique de la pensée d'A. Comte. Regrettons toutefois la rareté des notes explicatives.

Passé, Présent et Avenir social. (*Conceptions et prévisions d'A. Comte*), par Adrien Roux. 1 vol, in-8 de 434 p., Paris, 1911, chez G. Crès. — Les exposés de la doctrine positiviste se multiplient : M. Roux nous donne un résumé fidèle des principaux ouvrages d'A. Comte, — les cinq premiers Opuscules, le Discours sur l'esprit positif, le Cours et le Système. L'auteur a laissé à dessein en dehors de son étude ce qui concerne la philosophie des sciences spéciales et les parties mystiques de la philosophie religieuse. C'est pour cette dernière raison qu'il a, — et on peut le regretter, — négligé le Catéchisme. Somme toute néanmoins, c'est une œuvre claire et bien ordonnée de vulgarisation. L'auteur n'a ni prétendu faire, ni réussi à faire autre chose.

La Philosophie de William James. par Th. Flournoy. 1 vol. in-12 de 219 p., Saint-Blaise, Foyer Solidariste 1911. — M. Flournoy nous donne ici, mais très développée, nous dit-il, et précisée sur certains points une conférence faite à l'Association chrétienne suisse d'étudiants, à Sainte-Croix, en octobre 1910. Il y étudie presque exclusivement la métaphysique de James et sa théorie de la connaissance. Il commence par nous dire ce que fut James : une âme qui sentait les choses dans leur individualité, donc une âme d'artiste et une âme qui savait sympathiser avec la nature et avec les hommes, enfin c'était une âme qui voulait prendre la vie au sérieux. Les deux influences premières qui contribuèrent à former sa philosophie furent celles de Henry James, son père, et d'Agassiz; l'un personnifie, pour ainsi dire, l'aspect religieux de l'âme de James, l'autre ses tendances de savant épris du concret. A partir du chapitre iii commence l'exposé de la philosophie de James. Le pragmatisme est étudié, peut-être un peu sommairement, dans le chapitre iv. On trouve, au chapitre v, une analyse précise et claire de l'empirisme radical. On peut cependant signaler ici quelques points discutables. M. Flournoy voit, à tort, semble-t-il, dans la croyance à l'unité du moi, un des traits qui oppose l'empirisme radical à l'empirisme ordinaire; on peut se demander jusqu'à quel point le moi est un, pour James. Puis M. Flournoy nous dit d'une part que les choses sont conçues selon James comme des consciences, et d'autre part, que James n'est pas panpsychiste. Enfin on ne trouve pas de détails sur la théorie réaliste de James, qui est une des parties importantes de son empirisme radical. L'auteur explique, dans les chapitres suivants, ce

qui est le pluralisme, le psychisme (qu'il appelle avec finesse un pluralisme longitudinal ou successif), le théisme, le méliorisme, le moralisme de James, enfin sa théorie de la volonté de croire. Dans la conclusion, il esquisse une comparaison entre la philosophie de James et celle de M. Bergson, il montre que James a évolué vers un empirisme et un anti-intellectualisme de plus en plus complets, ce qui semble exact, avec quelques réserves pourtant; il soutient que, si sur certains problèmes ardus et techniques la pensée de James a varié, la partie populaire de sa philosophie, sa vision du monde est bien restée la même toujours. Le volume est complété par une étude sur les *Variétés de l'Expérience Religieuse* qui avait paru autrefois dans la *Revue philosophique*, et par une bibliographie de tous les articles et de tous les livres de James traduits en français. Malgré les quelques critiques « techniques » qu'on peut adresser à ce volume qui fait profession de n'être pas technique, l'exposé de la philosophie de James est bien fait; il a une allure à la fois élégante et « négligée » comme le dit M. Flournoy dans sa préface; il nous présente d'une façon heureuse la philosophie et la figure de James en des pages pénétrantes et émues.

Les Forces Eternelles et autres Essais, par Emerson, traduits de l'anglais par K. Johnston, avec une préface de M. Bliss Perry. 1 vol. in-8 de 241 p., Paris, *Mercure de France*, 1912. — Les essais d'Emerson sont heureusement choisis (celui qui est intitulé *la Femme* semble cependant moins essentiel) et choisis parmi les essais les plus difficiles. Les Forces Eternelles, la Méthode dans la Nature, Cercles, le Tragique, Amitiés, donnent une idée à la fois de la philosophie et du caractère d'Emerson. Dans tous on retrouve la même observation patiente de ces forces éternelles qui opèrent en nous et autour de nous, et aussi ces élans soudains, ces images hardies et belles, ce culte de l'action uni au culte de la réceptivité. La traduction est souvent élégante; pourtant, il y a des impropriétés : la durée n'est qu'une expression de degrés (*a word of degrees*) (p. 114); p. 67, *tardily* est traduit par tardivement, au lieu de : lentement; *auger* par : conjecture, au lieu de : tarière. Des mots comme : *consecration*, *conspiring* sont faiblement rendus ou passés (p. 65). Enfin il y a des fautes d'impressions ou des oublis qui sont graves (p. 190 : J'ai la prostitution du nom de l'amitié pour décorer les unions selon le monde; au lieu, sans doute, de : j'ai en horreur...) La courte préface de M. Perry est pleine de formules curieuses et d'idées intéressantes, par exemple sur les origines du transcendantalisme (puritanisme d'une part, philosophie idéaliste et révolutionnaire de l'autre); mais est-il sûr que les transcendantalistes furent des rationalistes saturés d'émotion? furent-ils des rationalistes? Dans l'introduction de K. Johnston, on trouve une vie d'Emerson, et une sorte de portrait moral du philosophe qui est bien fait.

Das künftige Jahrhundert der Psychologie, par G. Heymans. Traduit du hollandais par H. Pol. 1 vol. in-12 de 52 p., Leipzig, Barth, 1911. — Dans un discours d'apparat prononcé devant le grand public d'une fête universitaire, discours d'une grande élévation morale, et d'une haute tenue littéraire, le professeur de l'Université de Groningue proclame l'avènement prochain du « siècle de la psychologie. » Le XIXe siècle a été celui des sciences de la nature. Ces sciences ont transformé le monde, mais elles n'ont pas apporté à l'homme le bonheur, parce que celui-ci naît de la paix intérieure, et que celle-ci suppose la connaissance parfaite de soi-même, et celle des autres hommes; il suppose aussi une certaine communion intime avec la nature extérieure, que réalisait la religion autrefois et que ne nous procure pas la science : Aussi ce siècle passé a-t-il été, en même temps que celui de la science, celui de l'incurable pessimisme, de l'inquiétude morale, de la mélancolie sans espérance, de la neurasthénie et du suicide. M. Heymans fait sans pitié le procès de la culture moderne. Mais le remède pour lui n'est pas celui que certains penseurs proposent, le retour à la vie simple, ou la résurrection de croyances désuètes. Il l'affirme avec énergie : « Aux maux de la civilisation, c'est la civilisation seule qui apportera le remède. » Mais ce remède, il faut qu'elle l'apporte.

Certes la science nouvelle, qui guérira les maux contre lesquels ses aînées ont été impuissantes, la psychologie, n'est pas encore capable de résoudre tous les problèmes qui s'imposent à notre société. Mais les progrès réalisés dans l'étude de l'enfant, du meurtrier, de l'aliéné, dans la classification des caractères, nous donnent déjà des indications de ce qu'elle pourra plus tard. — Elle rendra possible tout d'abord la connaissance de soi-même, une connaissance méthodique, précise, qui distinguera l'essentiel de l'accessoire, et cela à un âge où il sera encore possible, et où il vaudra la peine de changer l'orien-

tation de notre vie. Elle indiquera à l'homme ses faiblesses, et aussi ses qualités et ses aptitudes. A côté de cette hygiène psychique de l'individu se développera une hygiène sociale. Les questions sociales, aussi et surtout les questions économiques sont pour une grande partie psychologiques. Ainsi à la vie de la société, comme à celle de l'individu, c'est la psychologie qui apportera une direction.

C'est elle aussi qui nous permettra de mieux connaître les hommes qui nous entourent : par là même se trouvera dissipée une autre source importante de malentendus et d'illusions dangereuses. « Tout comprendre, c'est tout pardonner. » Une science plus complète de l'homme adoucira les mœurs. Les luttes et les haines ne disparaîtront pas; mais au moins les luttes de personnes, sans motif et sans utilité, diminueront de fréquence et de violence. Plus importante encore que l'action exercée sur les individus pendant leur vie, sera la transformation même de la race, obtenue par une meilleure entente des lois de l'hérédité.

Enfin, l'étude de la psychologie conduit, selon M. Heymans, à une philosophie spiritualiste, qu'il expose en quelques pages, philosophie générale voisine de celle des Stoïciens.

Vom geistigen Leben und Schaffen, par Carl Becker. 1 vol. pet. in-8 de 164 p., Berlin, Hugo Steinitz, 1912. — Ce petit livre est probablement un recueil d'essais ou d'articles dont les qualités de clarté et d'élégance sont incontestables; les exemples y sont nombreux et le plus souvent heureux, les comparaisons abondantes et parfois ingénieuses : n'étaient quelques redondances et un certain abus d'une rhétorique assez creuse, l'ouvrage de M. Becker serait, au point de vue de la forme, remarquable pour un livre allemand. Malheureusement l'originalité de pensée et la rigueur philosophique y font étrangement défaut. D'abord il est impossible de saisir un ordre quelconque dans ces chapitres classés fort arbitrairement sous ces quatre rubriques dont la succession même est étrange : 1° les phénomènes spirituels dans l'homme; 2° l'évolution spirituelle dans la vie sociale; 3° l'individu; 4° la vie spirituelle de l'humanité. M. Becker ne donne, le plus souvent, des notions philosophiques dont il se sert que des définitions extrêmement vagues; et il passe de l'une à l'autre avec une aisance qui montre qu'il n'a qu'une faible conscience de la difficulté des problèmes qu'il résout si élégamment; c'est ainsi qu'il décrit p. 13 la formation du concept : « la perception crée en nous, par le réflexe, une image de l'objet perçu, l'entendement considère cette image, les propriétés de l'image se transforment dans l'entendement en concept ». Les confusions et les incertitudes de pensée abondent dans ce livre: nous n'en citerons qu'un exemple p. 14-15 : « La perception et la formation des réflexes sont des processus involontaires qui peuvent, d'ailleurs, être produits par l'entendement (!); l'entendement incite un organe des sens, l'œil par exemple, à faire les perceptions sensibles voulues par l'entendement (!), à peu près comme on dispose un appareil photographique; pourtant l'entendement est tout aussi passif dans la réception des perceptions ainsi faites que lorsqu'il s'agit de perceptions involontaires. » Enfin l'on chercherait vainement dans ce livre des idées neuves : partisan du monisme évolutionniste (pp. 44-45), disciple et admirateur de Häckel (p. 105), M. Becker affirme sans critique l'unité et l'inséparabilité de la matière et de la force, rejette le dualisme entre l'esprit et le corps, pose en principe que l'activité spirituelle est toujours à base de phénomènes matériels. Les perceptions des sens deviennent en nous des réflexes; de l'association des réflexes naissent des pensées et des combinaisons; toute connaissance consciente, toute formation ou application de concept, toute combinaison est un jugement de l'entendement; voilà pour la psychologie. Et voici pour l'esthétique et la morale : toute notre existence est dominée par la tendance à l'harmonie : cet instinct de l'harmonie est la source de la sensation esthétique; et « le diagramme de l'instinct d'harmonie qui crée les formes de la nature et détermine notre sensibilité esthétique, est la mathématique » (p. 151). L'idée de *culture* a suggéré à M. Becker quelques pages (112-121) qui sont, à notre avis, les plus intéressantes de son livre.

Das Wesen der Vernunft leichtfasslich dargestellt, par Adolf Keller, broch. pet. in-8 de 32 p., Unverdorben, Gross-Lichterfelde, 1911. — M. Keller exprime avec netteté et force, sans aucun scepticisme, un matérialisme chimique et un hylozoïsme dont il n'est pas impossible qu'il doive l'idée à Häckel. Il montre quelque originalité dans les rapports qu'il établit entre les théories. Les idées de l'homme changent avec tout son être; l'intelligence n'est autre chose que le sentiment : nous sentons telle idée juste, telle autre fausse; le bon sens est un sentiment inséparable de tout notre moi; l'intelligence, c'est-à-dire la capacité de faire et de systématiser des expériences.

se développe en proportion des complications successives de la vie affective ; par le langage, véhicule des expériences, l'homme a appris à penser. La pensée ne serait pas sans la mémoire qui, comme toutes les qualités psychiques, a une base chimique et est un mouvement réflexe de la substance cérébrale. Toute matière est douée de sentiment : la pierre est sensible aux rayons du soleil puisqu'elle s'échauffe. Sentir, c'est être doué de réceptivité aux influences extérieures; nous ne pouvons incorporer à notre pensée que ce qui, par l'intuition sensible, est entré dans notre vie affective. Par des moyens chimiques se constitue dans la matière ce que nous appelons esprit; la vie toujours renouvelée de la raison a son fondement dans la perpétuelle rénovation des éléments chimiques; comme l'homme et la raison, les éléments se modifient sans cesse tout en restant les mêmes. La chimie inclut la raison; mais il faut rejeter la vieille théorie de la nature immuable des atomes; l'évolutionnisme doit prévaloir sur l'immobilisme, les éléments n'ont pas toujours été soumis aux lois chimiques actuelles. — La source de l'énergie physique étant la même que celle de l'énergie chimique, l'intelligence se développe chez l'homme aux dépens de la force physique.

Gott und Wissenschaft, t. I, *Psychologie der grossen Naturforscher*, par E. von Cyon. Broch. in-8 de 154 p.. Leipzig, Veit, 1912. — Cette brochure est une traduction allemande d'une partie de l'ouvrage français de M. de Cyon, *Dieu et Science*, dont il a été rendu compte ici même (*Rev. de Métaph.*, suppl. mai 1910). Cette partie est celle qui concerne la psychologie des grands savants, et où sont critiqués le darwinisme et le monisme de Häckel au nom d'un déisme qui voit dans les lois du monde physique la révélation du Créateur. Ce livre sera sans nul doute, comme l'annoncent les éditeurs, « une mine apologétique pour les théologiens ».

Die Idee, par Kristian B. R. Aars. Kristiania, Dybwad, 1911, 1 vol. gr. in-8 de 163 p. — Ce livre est une contribution à l'étude de l'origine de la pensée, à la théorie des concepts, à la critique de la raison; il est constitué par une série de chapitres et de considérations dont le lien n'apparaît pas toujours très nettement. Aars situe souvent sa propre pensée par rapport à celle de Kant qu'il juge avec indépendance et qu'il expose avec originalité : « si Kant sait que nous avons des facultés psychiques, ce n'est évidemment pas par une intuition sensible, mais par une intuition intellectuelle »; « dans l'empirisme de Kant s'exprime une saine réaction contre l'intellectualisme exagéré de ses prédécesseurs; on avait depuis les Grecs un culte malsain pour la logique et l'abstraction » (p. 23); le système de Kant est une grandiose *théorie de l'énergie*, orientée entre deux pôles; deux systèmes d'énergies régissent le tout, à un des pôles les forces ou énergies qui sont ensemble désignées comme *l'a priori*, à l'autre pôle celles qui constituent le monde nouménal » (22). Aars, non content de repenser à sa manière le kantisme, le prolonge et le rectifie et montre (p. 25) « comment Kant aurait dû parler s'il avait voulu être conséquent dans son empirisme » (*sic.*). — La partie la plus intéressante de l'ouvrage est, à notre sens, celle consacrée au temps, à l'attente, et à ce que Aars appelle *projection dans le temps*. Aars pense avec Liebmann que l'objet est créé par interpolation, c'est-à-dire qu'il y a une activité humaine primitive consistant à remplir les perceptions avec le concept d'objet extérieur; mais il pense (p. 90), contrairement à Liebmann, qu'en admettant que la durée de l'objet est créée par interpolation on abandonne la doctrine kantienne des phénomènes; Aars appelle cette interpolation créatrice projection dans le temps parce qu'il estime, contrairement à Helmholtz, que dans la perception des objets la projection dans l'espace est moins essentielle que la projection dans le temps, que l'espace même tient son objectivité de la projection dans le temps, et que par cette projection toute la réalité objective est originairement créée (p. 91). Aars donne comme « projections humaines primitives » la substance et la causalité (98), la force (p. 105), les dieux (p. 107). Signalons encore comme d'un réel intérêt les chapitres x et xi sur le nombre et l'infini et le chapitre xii où Aars dénonce le caractère ambigu de l'idée de condition logique. Il est regrettable que dans ce livre, où les idées ingénieuses ne sont pas rares, la systématisation tienne une place si petite ou si peu apparente qu'après l'avoir attentivement étudié on n'ait de la doctrine de l'auteur qu'une impression assez vague.

Teleologie und Kausalität. *Ein Grundproblem der Geschichtsphilosophie*, par Dr Horst Engert. Broch. in-8 de 50 p., Heidelberg, Winter, 1911. — Ce sont des considérations méthodologiques sur la philosophie de l'histoire. L'auteur, disciple sur presque tous les points très fidèle de Rickert, se demande « si dans la science historique la sélection de ce qui a de la valeur est compatible avec le maintien général et rigoureux de la causalité ». Après avoir étudié l'*essence de la*

science historique, « *Phistorisch Wertrolles* », et l'idée de *causalité*, Engert répond à la question en distinguant entre « la science historique généralisante » et « la science historique individualisante », en se référant à un système de philosophie antirationaliste, antipsychologiste et antimétaphysique qu'il se propose d'exposer dans d'autres ouvrages. Nous voulons exprimer à propos de ce travail le regret que les élèves de cette école s'expriment dans un langage scolastique artificiel, obscur et parfois barbare, qui ne peut que nuire à une pensée souvent subtile et forte. Ce petit livre prouve, comme beaucoup d'autres, que la pensée allemande est en proie, autant que jamais, à l'*ésotérisme*.

Weltbegriff und Erkenntnisbegriff, *Eine erkenntnistheoretische Untersuchung*, par Dr Viktor Kraft, 1 vol. in-8 de 232 p., Leipzig, Barth, 1912. — L'auteur de ce livre, esprit sincère, vigoureux et vraiment philosophique, est parti de l'idéalisme transcendantal; mais il a reconnu l'ambiguité du concept de conscience qui y joue un si grand rôle (immanence de la conscience, formule de la conscience) et du concept de nature (à la fois phénomène et réalité objective), et il a reconnu que, pensé jusqu'au bout, l'idéalisme transcendantal aboutit à l'idéalisme subjectif; et de même le positivisme; or l'idéalisme subjectif étant impossible, il reste à chercher le fondement d'un réalisme ouvert et honnête (p. IV). Il s'agit avant tout de constituer un concept du monde; l'idée d'un monde de corps réel et objectif implique un dualisme du physique et du psychique, la reconnaissance du physique et du psychique comme deux genres du réel; tout réalisme doit reconnaître ce dualisme et admettre les problèmes qu'il soulève, notamment le problème de la connaissance. La conscience connaissante est en relation avec une réalité objective non consciente. La pensée est en présence d'un dilemme : ou idéalisme subjectif ou réalisme dualiste. On obtient une réalité objective quand, partant de la réalité vécue, on développe les postulats qui la rendent intelligible, rationnelle. La réalité objective est ce qui constitue et explique la réalité vécue. La connaissance d'une réalité objective est valable comme condition d'une explication des phénomènes vécus. Une des parties les mieux venues de ce livre est celle où l'idéalisme critique et le positivisme sont, avec une belle vigueur dialectique, poussés à l'idéalisme subjectif comme à leur conséquence logique. On pourra plus ou moins goûter les conclusions positives de M. Kraft. Mais on ne saurait contester ni le sérieux de sa pensée ni sa profonde connaissance des doctrines qu'il discute.

Die Unmöglichkeit der Erkenntnistheorie, par Léonard Nelson. Broch. in-8 de 35 p., Göttingen, Vandenhœk et Ruprecht, 1911. — Cette brochure reproduit la communication de l'auteur au Congrès de Bologne. Il y expose vigoureusement sa thèse de l'impossibilité de la théorie de la connaissance fondée sur l'inexistence d'un *erkenntnistheoretisches Kriterium* (p. 13) et montre que cette thèse n'implique aucun scepticisme (p. 21), parce que toute connaissance n'est pas nécessairement jugement (pp. 16-19).

Die Wahrheit des Glaubens durch gründliche Beweise ins Licht gestellt, par Dr Eugen Rolfes. Bd. I. *Die Naturreligion*. 1 vol. in-8 de V-224 p., Brühl, Martini. — Rolfes se propose de mettre en lumière par des preuves irréfutables la vérité de la croyance. Quelle croyance? Il n'y en a pas deux : « comme il n'y a qu'un Dieu et qu'un baptême, il n'y a qu'une véritable croyance » (p. v). Rolfes mettra donc « la philosophie au service de l'apologétique » catholique; il ajoutera une apologie à celles de Hettinger, de Gutberlet, de Schanz, Schell, Weiss, Pesch, etc. Dans ce premier volume il prouve par les preuves traditionnelles que Dieu a créé, conserve et gouverne le monde. M. Rolfes écrit avec netteté; il est très versé dans la philosophie grecque et scolastique (à laquelle il a consacré de bonnes études); il n'est pas mal informé de la philosophie moderne où il trouve peu de choses à louer : ses réfutations sont faciles, spirituelles quelquefois, toujours superficielles et peu charitables (p. 101, 108, 135). Rolfes suit partout de très près la tradition thomiste : et, bien que nous n'ayons pas qualité pour corroborer l'*imprimatur* accordé à son livre par le vicaire général de Cologne, nous pouvons attester n'y avoir rien trouvé de nouveau.

Wissenschaftliche Beilage, suplém. du 23e rapport annuel (1910) de la *Société de Philosophie* à l'Université de Vienne, Leipzig, Barth, 1911, 1 vol. in-8 de 97 p. — Ce volume contient quatre conférences. P. Frank discute au point de vue relativiste la question de savoir *s'il y a un mouvement absolu* et conclut que le concept en est impossible. — A. Stöhr étudie la *plastique monoculaire*, et résout divers problèmes par la mobilité des cellules visuelles. — W. Schmied-Kowarzik apporte une contribution à la psychologie esthétique dans une étude de l'*intuition* : la

méthode en est remarquable en ce qu'au lieu de fonder l'esthétique sur la psychologie, l'auteur considère que c'est à la psychologie de se servir de ce que l'esthétique a établi; il examine les principales théories psychologiques en se demandant si elles sont capables de satisfaire aux exigences de l'esthétique. — V. Stern expose *la philosophie de son père* : celle-ci est un monisme reposant sur ce postulat que le monde empirique doit reposer sur une relation réelle entre sujet et objet, et aboutit à une morale fondée sur la théorie de la descendance : la morale est la physique du vouloir; son grand précepte est : « agis conformément à ta volonté quand elle désire l'épanouissement de la personnalité »; la morale n'est pas une science impérative, mais consultative.

Der Wert der Rechtsgeschichte und seine Grenzen, par Dr jur. Walter Anderssen, Lausanne et Leipzig, 1911, broch. in-8 de 32 p. — M. Anderssen, *privat-docent* d'histoire du droit à l'Université de Neuchâtel, cherche à déterminer la valeur de l'histoire du droit et ses limites. Après d'intéressantes observations sur l'histoire en général, Anderssen remarque que l'histoire du droit n'embrasse, parmi les causes du droit actuel, que celles qui sont des principes juridiques du passé : or le droit présent peut avoir pour causes des événements non juridiques qu'étudie, non l'histoire du droit, mais l'histoire générale. Complétée par cette dernière, l'histoire du droit permet de travailler consciemment au progrès du droit; elle est donc nécessaire pour la *pratique*. Mais, pense Anderssen, elle n'est pas nécessaire pour la *théorie* : la dernière partie de cet opuscule est consacrée à réfuter l'École historique du droit d'après laquelle il est nécessaire de connaître l'histoire du droit pour en comprendre l'état présent : cette réfutation ne semble nullement décisive.

Die Geistesreligion und das jüdische Religionsgesetz. *Ein Beitrag zur Erneuerung des Judentums*, par Dr Ignaz Ziegler. 1 vol. in-8 de xi-158 p., Berlin. Reimer, 1912. — M. le rabbin Ziegler est un disciple fervent d'Eucken qui a donné à son livre une préface chaleureuse. Il veut ramener à la religion de l'esprit « les intellectuels juifs portés vers le monisme matérialiste »; et il veut ensuite montrer que « sans religion historique il n'y a point de religion spirituelle » (p. 152), que la religion s'exprime et se prolonge normalement en une loi religieuse. Mais en même temps il veut, pour rendre acceptable cette loi religieuse, y faire le départ de ce qui est nécessaire et de ce qui est arbitraire, de ce qui est essentiel et de ce qui est contingent. Il se rend la tâche relativement aisée en excluant du mosaïsme, en ramenant à des influences gréco-latines, l'idée d'un Dieu extérieur au monde, créateur du monde, maître de la vie et de la mort, l'idée d'une providence, d'un au-delà, d'une vie immortelle, de sanctions supra-terrestres, etc. (pp. 14-26). Avec une sincérité émouvante et une érudition biblique et talmudique remarquable, Ziegler recherche la place de la loi religieuse dans la religion juive et il montre que si la moralité n'a pas été le tout de la religion, au moins elle n'a jamais été quelque chose de secondaire, de subordonné à la *loi* (p. 83), que la morale est, au moins au même degré que la loi, l'essence du judaïsme (p. 90). Il essaie ensuite de prouver dans le chapitre suivant (*le but de la loi religieuse*) que dans le judaïsme la loi n'est pas une fin, mais un moyen, que la fin de la religion est la moralité, que la loi n'est qu'un moyen emprunté par la religion aux mœurs populaires et un « affluent de la morale » (p. 93). La loi est ce qui soutient, assiste l'homme dans sa lutte contre le monde sensible pour le monde moral (pp. 106-121). Mais la religion spirituelle a besoin d'objectiver, de matérialiser son idéal pour le rendre viable et efficace : c'est pourquoi elle crée la coutume et le culte (p. 128). Mais le sens profond de la doctrine risque d'être étouffé sous le foisonnement des expressions extérieures : des préceptes moraux (mais est-il bien sûr qu'il s'agit là de préceptes moraux?), tels que celui qui interdit de boire le sang, de cuire le chevreau dans le lait de sa mère, etc., perdent leur majesté dans le foisonnement des prescriptions rituelles. « La matérialisation de l'idée religieuse doit être ramenée à ses formes les plus simples; simplifier la matérialisation en respectant le principe, c'est sauver le judaïsme » (pp. 149-150). — Ce livre, par sa sincérité, son érudition, sa force dialectique, la multitude des citations heureuses qui y sont contenues, ne peut manquer d'intéresser vivement tous ceux qui se préoccupent de philosophie religieuse. Mais il est douteux que ceux qui croient, avec M. Ziegler, qu'une doctrine religieuse s'exprime normalement en une loi, acceptent les mutilations que, sous prétexte de simplification, M. Ziegler veut faire subir à cette loi.

René Descartes : Meditationes de prima philosophia, publiées par le Dr Güttler, 2e éd. 1 vol. in-8 de xii-269 p., Munich, Beck, 1912. — M. Güttler, profes-

seur à l'Université de Munich avait publié, il y a une dizaine d'années, à l'usage des étudiants, une très bonne édition classique des Méditations, contenant le texte latin ainsi que le texte de la traduction du duc de Luynes, texte assez différent, comme on sait, du texte de Cousin. Rééditant son livre, M. Güttler a pu utiliser l'édition française d'Adam et Tannery. Ce volume contient : une introduction d'une quinzaine de pages consacrée principalement à l'histoire externe des *Méditations* (éditions, objections, etc.); l'épître à la Sorbonne; la préface de l'auteur et celle du libraire au lecteur, la *Synopsis* et l'appendice. Les objections et les réponses aux objections sont résumées brièvement à la fin de chaque méditation; les notes allemandes, assez nombreuses, courtes et claires, remplissent bien le rôle que doivent avoir les notes dans une édition classique. Le volume est accompagné du portrait de Descartes par Hals et du fac-similé du frontispice des éditions latines de 1641 et 1642, des éditions françaises de 1647 et 1661. L'édition de M. Güttler a rendu et rendra de grands services en Allemagne, et, même en France elle mérite d'être rangée parmi les bonnes éditions des *Méditations*.

Das Problem der Methode bei Descartes, par le Dr Ferdinand Stöcker. Broch. in-8 de 53 p., Bonn, Georgi, 1911. — L'auteur de cette thèse présentée à l'Université de Bonn a voulu faire œuvre d'historien et non de critique du cartésianisme. Et pourtant il ne paraît pas qu'il soit exact, d'un point de vue purement historique, de distinguer chez Descartes, outre des « méthodes d'exposition » une « méthode de la métaphysique » qui serait « toute proche de la scolastique, et une « méthode de la physique » toute proche de celle de la physique nouvelle, ce qui est l'idée directrice de M. Stöcker (pp. 11-12); ni qu'on ait le droit de dire que « la mathématique ait donné à la méthode cartésienne son caractère scolastique rationnel (??) » (p. 13), ou que « la mathématique universelle contienne un élément étranger à la méthode universelle, la physique mathématique » (p. 14 note 5), surtout quand on est obligé de reconnaître, aussitôt après, que chez Descartes méthode universelle et mathématique universelle se confondent; ni que « la mathématique trouve sa justification seulement dans la méthodologie et la physique mathématique » (p. 15), ce qui est proprement prendre le contre-pied de la position cartésienne. Au vrai, la préoccupation de M. Stöcker est plus critique qu'historique, et il se pose des questions comme il fait des distinctions légitimes en soi, mais que ne comporte pas l'œuvre de Descartes et qui n'auraient pas eu de sens pour lui. Est-il cartésien de dire que « la mathématique, science idéale, est en même temps science formelle? » (p. 16) Il y aurait plus d'une objection à faire à ce que M. Stöcker dit de l'intuition, et il a souvent écarté, sans raisons décisives, à notre avis, des interprétations de Hamelin, de Hannequin, de Cassirer et de Natorp. Mais il formule avec beaucoup de précision plus d'une question importante; et son étude témoigne de sérieuses qualités philosophiques.

Thomas Hobbes. *Der Mann und der Denker*, 2e éd. par Ferdinand Tönnies, professeur à l'Université de Kiel. 1 vol. in-8 de xvi-249 p. Osterwieck, A. W. Zickfeldt, 1912. — L'ouvrage de Tönnies sur Hobbes, paru pour la première fois en 1896, est, comme l'on sait, l'un des meilleurs travaux d'histoire de la philosophie moderne. Tönnies, qui a publié les premières éditions critiques des *Elements of Law* et du *Behemoth*, n'a cessé depuis, par des recherches dans les bibliothèques de France et d'Angleterre, de préciser des points épineux de l'histoire de la vie et de la doctrine de Hobbes. Son livre a donné la biographie de Hobbes la plus plus exacte que l'on connaisse, et a contribué à remettre en honneur le hobbisme, à faire plus exactement apprécier la signification intrinsèque et l'importance historique de cette grande philosophie; cette nouvelle édition a profité des travaux personnels de Tönnies et des recherches d'autres érudits; la huitième partie (*Droit naturel*), très augmentée, est maintenant divisée en deux chapitres, l'un sur *la morale et le droit naturel*, l'autre sur *la politique*, qui contiennent d'intéressantes remarques sur l'évolution et les difficultés de ces théories, et un paragraphe tout à fait remarquable sur la théologie de Hobbes (pp. 211-216). Le beau livre de Tönnies est bien propre à dissiper les nombreuses erreurs qui ont encore cours sur la philosophie de Hobbes, écrivain beaucoup plus cité et discuté qu'il n'est lu.

Glanvill und Hume (thèse de doctorat de Rostock), par Nicolaus Petrescu. Broch. in-8 de 68 p., Berlin, Schade, 1911. — L'étude de M. Petrescu, pour n'avoir pas les prétentions exagérées qu'affichent trop souvent des travaux semblables, n'en est pas moins utile et intéressante. M. Petrescu ne croit pas avoir découvert une source nouvelle de la doctrine de Hume, et il ne cherche pas à montrer que tout Hume est dans Glanville. Ce sont des analogies qu'il

cherche plutôt que des origines. Il va même jusqu'à affirmer que Glanville n'a eu aucune influence sur Hume (p. 49-62), ce qui est beaucoup trop dire. Quoi qu'il en soit, il ne cesse d'opposer, au caractère superficiel de la pensée de Glanville qui, la plupart du temps, ne voit pas les questions, ou les esquive, le caractère systématique et vraiment philosophique de la pensée de Hume. Le scepticisme de Glanville consiste à insister sur la faiblesse de l'entendement pour garantir la religion contre toute attaque inspirée du dogmatisme scientifique; ce scepticisme repose sur une conviction religieuse, il ne résulte pas d'une critique de la connaissance; Glanville doute de la science, mais il ne doute pas de la préexistence des âmes ni de la réalité de la sorcellerie; plus exactement Glanville ne met pas en question la science, dont les succès le remplissent d'espoir, mais une fausse science qui enorgueillit l'homme et l'éloigne de la religion; aussi passe-t-il en revue toutes les causes d'erreur et toutes les lacunes dont souffre la science humaine : nous ne connaissons ni nous-mêmes, ni les choses; le mouvement, la lumière, la couleur, la gravitation nous sont des mystères; nous ignorons comment l'âme meut le corps, nous ne savons rien de l'essence de l'âme; nous pouvons mettre en doute tout ce que nous avons cru vrai; nos sentiments et nos passions, en troublant l'intelligence, causent notre « pauvreté intellectuelle »; seule la mathématique est certaine parce qu'elle est indépendante des intérêts égoïstes. Chez Hume le scepticisme est le résultat d'un empirisme conséquent (pp. 27-36). Glanville n'est un peu précis et n'est le précurseur de Hume que lorsqu'il développe l'inintelligibilité du rapport de cause à effet : l'intuition ne nous donne pas la connaissance des causes; la causalité est « insensible »; on la déduit de la concomitance, ce qui est une illusion visible. On ne connaîtrait vraiment une chose que si l'on saisissait sa cause première, ce qui est impossible; pour connaître une cause, il faudrait connaître la totalité des causes dans la nature, car elles se tiennent toutes; dans la plupart des cas on ne perçoit aucune ressemblance entre la cause et l'effet supposés, par exemple, entre l'œuf et l'oiseau. On voit jusqu'où Glanville est allé dans sa critique de la causalité et où il s'est arrêté. Il tient d'ailleurs essentiellement à ne pas passer pour sceptique; il croit à la science, sinon à un savoir universellement valable, et il croit à la religion; il les unit et les réconcilie dans la *free and real philosophy* qui nous apprend à être modestes, à ne pas croire savoir plus que nous ne savons; la raison et la foi sont d'accord quand l'imagination et le dogmatisme ne se mêlent pas de détruire cet accord. M. Petrescu montre pour finir que Hume pas plus que Glanville ne s'arrête au scepticisme, mais qu'il le dépasse pour des raisons très différentes de celles qui inspirent Glanville.

Immanuel Kants Werke, vol. I, 1 vol. gr. in-8 de 542 p., Berlin, Bruno Cassirer. — La librairie Cassirer entreprend la publication en 10 volumes, par souscription, des œuvres complètes de Kant, y compris les fragments posthumes et la correspondance. Le prix de l'ouvrage entier sera de 70 mark. L'aspect extérieur et l'impression de ces volumes sont magnifiques; bien que le texte ait été soumis à une révision soigneuse, les traces de ce travail philologique n'apparaissent pas dans le texte même, de même aucun commentaire exegétique n'accompagnera le texte, sauf pour les deux volumes consacrés à la correspondance : mais l'édition complète sera suivie d'un index général, d'un volume d'Ernst Cassirer *la Vie et la doctrine de Kant* et d'une étude d'Hermann Cohen sur l'*action exercée par Kant sur la science et la culture*. Ce premier volume, publié par Arthur Buchenau, contient une première série d'écrits précritiques, celle qui va de 1747 à 1756; les volumes suivants seront publiés par Buchenau, Cassirer, Görland, Kellermann et Buek. Le soin avec lequel les différentes leçons ont été, à la fin du volume, colligées, les sains principes de critique suivis par les éditeurs, et l'excellent aspect du livre (qui rappelle un peu celui du Descartes d'Adam-Tannery) nous font souhaiter un plein succès à cette utile publication.

Grundlinien der Philosophie des Rechts, par G. W. Hegel, nouvelle éd. par G. Lasson, 1 vol. de xcv-380 p. *Philosophische Bibliothek*, vol. 124, Leipzig, F. Meiner, 1911. — La nouvelle édition de la *Philosophie du droit* de Hegel que publie M. Georg Lasson est caractérisée par ce fait que les additions introduites par Gans dans l'édition des *Werke*, et tirées des leçons orales de Hegel, ne sont plus mêlées au texte primitif de 1821, mais rejetées à part en appendice; et que les nombreux renvois faits par Hegel en 1821 à l'*Encyclopédie* et à la *Phénoménologie*, et supprimés par Gans, sont rétablis à leur place. Les corrections introduites par M. Lasson dans le texte assez fautif de l'édition de 1821 et de celle de Gans sont pour la plupart

absolument acceptables, et toutes contribuent à rendre le texte plus lisible ; tout en se tenant éloigné de l'arbitraire souverain avec lequel Bolland avait corrigé le texte de Hegel, Lasson a eu d'autant plus raison de ne pas respecter pharisaïquement le texte et la ponctuation des éditions anciennes, que Hegel introduisait dans ses premières épreuves des additions et des modifications nombreuses, et ne lisait pas de secondes épreuves : d'où des incohérences, des surabondances et des lacunes verbales qui rendent certains endroits presque illisibles. M. Lasson a fait précéder l'édition d'une introduction étendue et remarquable où il étudie la place de la philosophie du droit dans le système de Hegel, cette philosophie du droit en elle-même, et l'esprit de la politique de Hegel. Bien que porté souvent à approuver le philosophe sur des points où ses contemporains eux-mêmes et, à plus forte raison, les générations suivantes sont portées à le condamner, M. Lasson fait, sur d'autres points d'intéressantes réserves, ou bien il a cherché et trouvé dans les circonstances historiques la justification de ce qu'il peut y avoir parfois dans la construction de Hegel de court et d'étroit. En tout cas, il a parfaitement établi que, partisan de la monarchie constitutionnelle et des droits de l'État moderne, et libéral, sinon démocrate, Hegel, si l'on tient à l'appeler le « philosophe de la restauration », n'a, du moins, rien de commun avec un féodal comme Haller ou un théocrate comme Stahl.

Der Inhalt und die Bedeutung des Begriffs der Idee in Hegels System, par Julius Esslen. 1 broch. in-8 de 67 p., Grevenmacher, 1911. — L'objet de cette dissertation inaugurale est de préciser *le contenu et la signification du concept d'idée dans le système de Hegel.* Dans une première partie l'auteur passe rapidement en revue toutes les parties de la philosophie de Hegel, en signalant spécialement les passages des œuvres de Hegel où le rôle de l'idée est le plus nettement mis en lumière. Dans une seconde partie, plus neuve, et, quoique l'auteur s'y inspire de son maître Eucken, vraiment personnelle, M. Esslen esquisse une critique de Hegel, c'est-à-dire de l'intellectualisme pour lequel la pensée est toute la vie de l'esprit, et l'intensité de la pensée la mesure de la vie, qui veut déduire logiquement toute la réalité et qui identifie la science humaine avec la réalité absolue (p. 52); M. Esslen conteste successivement que la raison humaine puisse contempler la vérité une et absolue, et se réduire ainsi à une contemplation passive; que la pensée à elle seule puisse sans le concours de l'expérience porter en elle la vérité intégrale; qu'elle doive toujours tenir pour rationnelle la réalité donnée en fait, que la pensée puisse être ainsi isolée de la vie du sujet. M. Esslen fait suivre ces observations générales de quelques remarques vraiment vigoureuses sur la conception hegélienne de la morale, de la religion et de l'histoire. Parmi les critiques de M. Esslen, il en est que Hegel lui-même ou ses disciples immédiats avaient déjà réfutées; mais il en est d'autres qui signalent des difficultés graves du système hegélien, difficultés que le néo-hegélianisme de nos jours se doit d'envisager sérieusement et d'essayer de résoudre, s'il veut être autre chose qu'une pure et simple restauration archéologique d'un système mort.

Rudolf Euckens Bedeutung für das moderne Christentum, par le Dr Kurt Kesseler. Broch. in-8 de 66 p., Bunzlau, G. Kreuschmer, 1912. — Cette courte étude n'est pas un pur et simple résumé des idées religieuses d'Eucken; c'en est la défense, du point de vue du christianisme « moderne », contre les critiques récentes de catholiques comme Mausbach, de protestants comme Bornhausen et von Gerdtell; c'est une tentative pour établir que, par l'effort d'Eucken, l'essentiel de la religion de Jésus a été sauvé pour l'homme moderne. Ce qui caractérise la pensée moderne, par opposition à l'intellectualisme de l'antiquité et du moyen âge, c'est la croyance au primat de la volonté, du sentiment, du cœur, de la raison pratique; par opposition au mépris idéaliste pour la réalité donnée, l'attachement à cette réalité, le naturalisme; enfin un prix toujours plus grand attaché à l'épanouissement de la personnalité individuelle. Ces conceptions modernes ont exercé sur la religion une profonde influence : elles ont rendu impossible la scolastique, elles ont fait de la vie morale l'essence de la religion, elles ont mis au second plan les questions métaphysiques et eschatologiques. Mais, de même qu'en général cette pensée moderne pose un grand nombre de problèmes vitaux qu'elle ne résout pas, de même, dans la religion en particulier, elle risque, malgré tous ses mérites, de faire évanouir l'essentiel de la vie religieuse, le désir d'échapper à ce monde, la volonté d'un autre monde. Pour bénéficier de tous les avantages de la pensée moderne et en éviter les périls, il faut créer une métaphysique épurée de toute déviation ontologique (p. 28) : tel est l'idéalisme d'Eucken qui proclame la

présence, derrière la réalité matérielle de cette vie, d'une autre vie supranaturelle fondée elle-même sur une spiritualité absolue, d'une vie qui, par son efficace, s'insère dans la vie naturelle et se manifeste en elle. La science, l'art, la morale, la religion, révèlent une vie intérieure qui échappe aux lois de causalité et d'évolution; l'histoire manifeste des valeurs éternelles, supra-temporelles; l'action libre de l'homme crée et met au jour la personnalité, et le devoir de chaque individu est de devenir personnalité. Ainsi Eucken a apporté à l'homme moderne la métaphysique nouvelle dont l'homme moderne a besoin (50). Pourtant M. Kesseler se sépare d'Eucken, lorsque celui-ci rejette tout dogme, le miracle comme la divinité du Christ, les sacrements comme la résurrection : Eucken lui paraît « méconnaître le contenu religieux des dogmes » (p. 60) et, d'une manière générale, M. Kesseler se place à un point de vue plus strictement théologique qu'Eucken, et c'est de ce point de vue qu'il l'interprète et qu'il le juge; il dit même nettement que sur le terrain de la christologie (p. 63) la théologie doit intervenir, rectifier et prolonger à sa manière la philosophie d'Eucken.

Formal Logic, by F. C. S. Schiller, fellow and senior tutor of Corpus Christi College, Oxford, Macmillan, London, 1912, 423 p. — Il est superflu de rappeler le passé philosophique de l'auteur de ce nouveau livre; il compte parmi les promoteurs les plus convaincus de l'Humanisme, et parmi les adversaires les plus combatifs du rationalisme traditionnel. Le volume que nous présentons apporte à la discussion une contribution nouvelle et singulièrement intéressante. Au lieu de s'en tenir aux généralités philosophiques, l'auteur porte le débat sur le terrain de la Logique. Reprenant point par point l'exposition classique de la logique formelle, il entreprend d'en démontrer l'inanité et d'en dégager le vice radical. Le livre s'intitule « Formal Logic »; il a, en réalité, pour but de prouver l'impossibilité d'une logique réellement formelle.

L'idée générale qui inspire toute cette critique est exposée dès la préface. En enseignant la Logique, l'auteur a senti mieux que personne l'incapacité où se trouvent les logiciens de traiter leur matière de façon consistante, sans glisser dans la métaphysique et la psychologie; ils ne peuvent négliger l'usage actuel et concret des notions logiques et considérer en elles-mêmes les formes de la pensée, qu'en se condamnant à enlever à leur discipline toute vérité réelle et même toute signification (p. IX).

Cette erreur initiale apparaît dans la définition usuelle de l'objet de la Logique. Les logiciens lui assignent pour tâche d'étudier les règles auxquelles doit satisfaire la pensée vraie; ils en attendent es moyens d'une distinction précise entre le faux et le vrai. Mais comme cette prétention apparait dépasser singulièrement les pouvoirs d'une science spéciale, ils bornent leur ambition à formuler les lois *formelles* de la pensée. De même que, dans les êtres de la nature, on peut distinguer la matière et la forme, de même nos idées, nos jugements peuvent être étudiés dans leur validité purement formelle, sans qu'on ait à se soucier de leur contenu. Mais, en s'astreignant à considérer la pensée en dehors de son contexte psychologique, le logicien ne s'aperçoit pas qu'il se condamne à n'étudier que des *formes verbales* et que sa logique devient une grammaire. Plus profondément encore la forme de la pensée est toujours relative à la matière qui la constitue actuellement et ne peut, par conséquent, en être légitimement abstraite (p. 5-6).

De ce faux point de départ dépend la contradiction qui s'attache à la notion même de « vérité formelle » Si, par définition la logique ne se soucie pas de la vérité matérielle du contenu de nos jugements, elle doit se borner à étudier, dans sa forme pure, l'affirmation de vérité qui se retrouve dans tous ces jugements. Mais alors, elle doit reconnaître qu'elle ne peut discerner le faux du vrai, car du point de vue abstrait qu'elle a choisi, tout jugement est une vérité qui s'affirme; aucun jugement ne s'affirme comme faux! (p. 7).

Ainsi, dès les premières définitions de la Logique formelle, apparaît la vanité de cette abstraction de la Forme, qui est son postulat initial; nous allons suivre maintenant les conséquences de cette erreur à travers les doctrines classiques de la Logique.

Etudions d'abord la théorie des Termes, par laquelle s'ouvre la logique usuelle. Il convient de remarquer de suite que, dans une science de la vérité formelle, le terme n'a pas en réalité sa place, car ce n'est que dans la proposition qu'il y a affirmation de vérité.

Dira-t-on qu'en prenant le terme comme objet de son algorithme, la logique ne fait qu'user, comme toute science, du droit à l'abstraction? Mais l'abstraction est légitimée dans les sciences par les résultats auxquels elle conduit; dans la logique, elle n'est justifiée que par la déférence des logiciens pour la structure

du langage. Déjà donc nous vérifions qu'en voulant rester formelle, la logique n'est que verbale (p. 19). En réalité, toutes les classifications de termes dont se sert la Logique sont fondées sur des distinctions verbales (p. 21 et suiv.).

Plus profondément, sous la théorie classique des termes, on retrouve la métaphysique aristotélicienne de l'être, et des genres d'êtres, de l'essence et des accidents. Est-il nécessaire de montrer que la science moderne, et même la mathématique, s'est affranchie de cette philosophie surannée, que nous ne croyons plus à la possibilité de nous représenter le monde à partir du concept de l'être, de ses formes essentielles et accidentelles, et, que par nos concepts, nous ne croyons plus atteindre les choses? (p. 91).

La vraie théorie des termes et des concepts qu'ils recouvrent doit donc les étudier dans l'*usage concret* que nous en faisons; c'est dire qu'elle doit être une théorie du jugement.

Mais l'explication formelle du jugement n'est pas plus satisfaisante que celle du terme. Il est impossible, en effet, d'obtenir une définition formelle vraiment satisfaisante du jugement. Le jugement n'est pas une simple synthèse d'idées; si on le définit comme l'affirmation d'une vérité, on se met dans l'impossibilité de reconnaître même l'existence de jugements faux; si on le définit comme l'acte par lequel nous rapportons nos connaissances à la Réalité absolue, on ne peut expliquer son usage pratique pour lequel une telle condition est irréalisable. En réalité, le jugement ne peut être défini en dehors de la signification qu'il tient des liens concrets qui le rattachent à l'évolution psychologique de la connaissance; mais une telle étude est par définition hors du domaine de la logique formelle (p. 102).

Les logiciens sont donc réduits à étudier les jugements d'après les termes qui les composent et, ainsi, se confirme le caractère verbal des classifications logiques usuelles (p. 105). Les lois mêmes auxquelles doit obéir le jugement, les lois d'identité, de non-contradiction et du milieu exclu, ne peuvent être considérées ni comme des lois des choses, ni même comme des lois de nos idées; la loi même d'identité A est A est contradictoire dans sa forme. Pour en rendre réellement compte, il faut tenir compte du caractère « volitionnel » de notre pensée concrète, comprendre que nos affirmations sont toujours faites d'un certain point de vue et dans un certain but et que les lois précédentes ne sont, en définitive, que des *postulats* auxquels nous nous assujettissons, malgré les démentis de l'expérience, lorsque ces démentis n'ont pas d'importance pour le dessein particulier que nous poursuivons. (p. 127).

La théorie de l'Inférence ne parvient pas plus que les précédentes à se constituer d'une façon purement formelle. Dans les inférences immédiates, les transpositions de mots ne sont pas seulement des modifications formelles, mais, très souvent, des modifications du contenu réel de la pensée (p. 178). Dans le syllogisme lui-même, le choix du moyen terme n'est pas formellement déterminé : c'est l'intuition qui le suggère et cette suggestion n'a rien de nécessaire en soi, mais est toujours relative au contenu concret de notre connaissance (p. 198). *A fortiori*, dans le raisonnement inductif, ne peut-on donner de définitions formelles immuables du procédé par lequel l'esprit s'élève des faits aux principes. En réalité, on ne peut séparer les faits des principes : les uns et les autres n'existent que par rapport à l'esprit humain qui les compare, et la valeur des seconds ne réside que dans leur capacité d'explication des premiers (p. 250). Enfin, la loi de causalité, elle-même, que les logiciens regardaient comme la condition formelle du raisonnement inductif, n'est, en réalité, ni dérivée de l'expérience qui ne nous soumet pas de causes ni d'effets, ni déduite de la raison pure; elle est aussi un postulat relatif aux besoins pratiques de notre connaissance (p. 285).

En résumé, la logique formelle a méconnu l'impossibilité d'abstraire de la pensée un élément purement formel et indépendant de tout contexte réel et actuel; de là son incapacité à construire une discipline cohérente et pratiquement utile (p. 376). L'auteur se demande toutefois si, par respect pour la tradition, on ne pourrait, moyennant certaines conventions, maintenir l'enseignement classique de la Logique, en en limitant la portée et en l'accordant avec les prétentions de la Psychologie (p. 392).

Mais, même de ce point de vue, la Logique ne saurait se légitimer : elle n'est pas un bon entraînement à penser; elle n'est pas non plus un jeu pratiquement utile. Socialement, elle serait un obstacle à l'esprit scientifique, qui redoute la fixité et l'immobilité; elle est même dangereuse pour le véritable esprit religieux qui ne doit avoir rien de dogmatique. La seule conclusion raisonnable de cette discussion est donc qu'il faut supprimer la Logique (p. 409).

On retrouvera dans ce livre la verve et l'humour qui caractérisent la polémique

de l'auteur. Sur le fond de la question, nous croyons qu'on ne saurait plus désormais, contester l'insuffisance des fondements traditionnels de la Logique formelle; l'idée d'une Forme pure, considérée comme vide de tout contenu, n'est qu'une abstraction vaine et inefficace. La logique doit donc être rapprochée de la pensée réelle. Mais ce rapprochement ne nous semble pas devoir se faire dans la forme que semble croire Schiller. Les concepts fondamentaux de la Logique, comme ceux de toutes les autres sciences, doivent être renouvelés, et ils ne le seront qu'en les adaptant plus étroitement aux formes immédiatement inférieures de la pensée scientifique : les formes mathématiques. La logique psychologique qui étudie la pensée dans son contexte réel et sans le séparer de son usage pratique, nous semble se réclamer d'un principe trop vague pour servir de point de départ à une réforme précise de la Logique. Elle ne fait, en somme, que refléter l'aspiration de toute science à assouplir toujours davantage les cadres qu'elle tient de la tradition enseignante. Si, de ce point de vue, on a pu mettre en rapport les généralisations récentes des principes mathématiques avec les suggestions de l'expérience physique, ne peut-on, en prolongeant les résultats obtenus, rapporter la réforme logique à l'approfondissement des notions mathématiques? Il y a là, nous semble-t-il, un principe de recherches plus sûr et plus précis que le désidératum assez vague de la logique psychologique.

Memories and Studies, by William James. Longmans, Green et Co, London, 1911, 411 p. — Le fils de W. James a constitué ce volume en glanant des allocutions et des articles de son père parus de 1895 à 1910 dans les recueils les plus divers — souvent dans des magazines populaires ou dans des publications locales. — Qu'on ne s'attende pas à trouver ici des éclaircissements importants sur la métaphysique de W. James. Deux de ces essais cependant (VII. *Frederik Myers' services to psychology.* — VIII. *Final impressions of a psychichal researche*) nous donnent quelques indications sur la portée exacte que le penseur américain attribuait aux phénomènes étudiés par les fervents des recherches psychiques : on y verra de quelle façon W. James, très conscient des difficultés relatives à l'interprétation détaillée de ces phénomènes, se croyait néanmoins autorisé par cet ensemble de faits à avancer l'hypothèse d'un mode de connaissance supra-normal, vraiment distinct de notre connaissance ordinaire, et de l'existence d'une âme cosmique, dont émergeraient nos consciences. Mais l'intérêt général du recueil n'est pas d'ordre proprement théorique. Bon nombre des écrits rassemblés ici sont des écrits de circonstance. Nul pourtant ne paraît vide de sens, car jamais l'on ne cesse d'y sentir ce souci qui se trouve exprimé si fortement dans le bel article *The Energies of Man* (X) : le désir de connaître et de favoriser les conditions qui portent la nature humaine à son plus haut degré d'énergie.

Voici d'abord une galerie de courts portraits. Comme on pouvait s'y attendre, James y dégage chaque fois la particularité individuelle avec un art sobre et sûr. Mais l'individu même ne l'intéresse, en somme, que par la valeur que son attitude propre a présentée pour l'humanité. Un Agassiz donna à l'enseignement des sciences une impulsion décisive, parce qu'il était né avec la passion de connaître la nature vivante, et un prosélytisme qui ne doutait jamais de son succès (I). Un Emerson électrisa l'Amérique par sa foi dans le caractère divin de l'individu (II). Robert Gould Shaw, colonel du 1er régiment nègre dans la guerre de Sécession, montra qu'au pur héroïsme militaire, hérité de nos plus anciens aïeux, peut se joindre cette vertu plus rare et plus nécessaire : le courage civique (III). Les excès et les défauts mêmes des grands hommes sont parfois féconds. Qu'importent les violences et les excentricités de Thomas Davidson? Ce « chevalier errant de la vie intellectuelle » n'en fut pas moins un Socrate moderne, un admirable excitateur de consciences, un modèle de vie indépendante et généreuse (V). Qu'importent les extraordinaires étroitesses d'un Spencer? Il est tombé, comme par accident, sur une idée merveilleusement féconde dont il a saisi la portée universelle : il a pu la développer avec une obstination systématique dont un esprit plus ouvert fût sans doute demeuré incapable. Il est vrai que son défaut de curiosité vraie et de souplesse ont rendu parfois singulièrement factice l'exécution concrète de cette œuvre immense (VI).

Il faut lire surtout cette dernière étude si l'on peut se faire une idée du talent de W. James dans cet art du portrait : on y verra la description subtile d'un certain tempérament se prolonger comme d'elle-même par l'appréciation de l'œuvre dans laquelle il s'exprima.

Il existe des circonstances qui produi-

sent, chez tout un groupe d'hommes, un relèvement subit des énergies mentales. Curieux de les étudier dans l'histoire ou dans les récits de ses contemporains, James ne pouvait laisser échapper une occasion de les observer lui-même. Aussi le voyons-nous noter avec grand soin les réactions produites sur lui et sur les Californiens par le tremblement de terre de San Francisco : désastre qui suscita sur-le-champ une singulière dépense d'activité tranquille (IX. *On some mental effects of the earthquake*). Mais la grande source d'héroïsme dans le passé fut la guerre. De là, pour le pacifiste tout à fait résolu qu'est James, le besoin pressant de trouver à cette vieille habitude de l'humanité un succédané moral dans la vie civique : James n'hésite pas à conseiller une conscription générale de la jeunesse, chargée d'exécuter les besognes les plus rudes (XI, *The moral equivalent of war*).

Enfin, les institutions universitaires ne pouvaient manquer d'être jugées dans un esprit analogue. A quoi sert l'éducation dans les collèges, sinon à développer ce sentiment des vraies supériorités humaines si nécessaire à l'avenir moral d'une démocratie? (XIII, *The social value of the college bred*). On ne s'étonnera pas de voir James lutter contre l'esprit de club aussi bien que contre l'engouement dont les collèges américains se prennent pour les titres universitaires, rappeler aux Universités, leur vraie mission, qui est d'ouvrir le champ le plus vaste aux initiatives intellectuelles (XIV, *The Ph. D. Octoful. The True Harward Stanford's ideal destiny*).

Le dernier article du recueil, consacré à Benjamin Blood, n'ajoute rien à l'idée que James nous avait donnée de son propre pluralisme (XV, *A pluralistic mystic*). Mais, encore une fois, ce ne sont pas les défauts d'un système que l'on peut découvrir ici. Pour répondre à ce besoin-là, M. Henry James nous doit un autre volume, où il réunirait, par exemple, certains articles importants que son père avait publiés dans le *Journal of Philosophy*, et qu'il n'a pas recueillis dans *the Making of Truth. Memories and Studies* nous donne moins et plus : nous y voyons s'affirmer à l'occasion de faits concrets une activité toujours avide de discerner, de libérer et d'accroître, sous quelque forme qu'elles se présentent, les véritables valeurs humaines.

Body and Mind. *A history and a defence of animism* par William Mac Dougall. 1 vol. in-8 de 379 p., Methuen, London. — M. Mac Dougall s'est proposé d'abord de renseigner le lecteur sur l'état des controverses entre spiritualistes et parallélistes et sur les arguments employés dans la discussion, et aussi de faire voir qu'on peut et même qu'on doit en restant sur le terrain des faits, croire à l'existence de l'âme. L'animisme dont il parle, c'est donc ce qu'on entend communément par spiritualisme. La première partie du livre est consacrée à l'histoire de la conception de l'âme et à l'histoire du spiritualisme depuis les sauvages jusqu'aux temps modernes; il n'y a pas lieu d'y insister ; elle est faite, l'auteur nous le dit lui-même, d'après des livres de seconde main. Dans la deuxième partie, on trouve analysés les arguments qu'on oppose ordinairement à l'animisme. Puis vient une classification et une discussion des principales théories de l'automatisme : l'épiphénoménisme, le parallélisme, le monisme psychologique pour lequel la nature est l'ombre projetée par les âmes, le parallélisme phénoméniste qui représente le corps et l'esprit comme deux aspects d'une même réalité. M. Mac Dougall insiste sur le fait que la métaphore des deux aspects ne peut s'appliquer à la relation du corps et de l'âme ; mais son argument semble plus curieux que vraiment convaincant. Toutes les formes du parallélisme, ajoute-t-il, ont certains vices communs; tous les événements devraient avoir un aspect psychique ; de plus, le parallélisme ne peut expliquer l'harmonie du règne des fins et du règne des causes. Après cet examen, M. Mac Dougall étudie les arguments qu'on oppose à l'animisme; il ne conçoit pas en effet qu'il y ait une troisième doctrine, différente et du parallélisme et du spiritualisme. Que valent donc ces arguments? On dit qu'une interaction psycho-physique est inconcevable; mais nous savons depuis Hume, répond-il, que l'interaction physique est également inconcevable; reprendra-t-on l'argument en disant qu'on ne doit pas mêler le non-spatial et le spatial? Mais qui nous dit qu'il n'y a pas un substrat commun aux deux? Objecte-t-on la loi de la conservation de l'énergie? Mais certains physiciens modernes, Maxwell par exemple, ont montré, en reprenant la conception de Descartes, qu'il se peut que l'esprit guide le corps sans agir à proprement parler sur lui; de plus on peut concevoir que l'esprit se borne à retenir un instant l'énergie potentielle ; au fond, d'ailleurs, la loi de conservation n'est qu'une induction; l'appliquer au monde psychique, c'est appliquer à un système qui n'est pas clos une loi valable pour les systèmes clos ; bien plus, le mot de « physique » lui-même, ne peut être rigoureusement défini. Les arguments

spéciaux, ceux qui sont fondés sur les localisations, sur la continuité de l'évolution, ne sont pas plus valables. Allons plus loin encore : le mécanisme ne peut expliquer les phénomènes de la vie ; mort phogénie, hérédité, régénération, restitution, comportement, ce sont là, comme l'ont montré Driesch et pour le comportement Jennings, autant de phénomènes irréductibles au mécanisme. Aussi bien, le darwinisme lui-même ne nous amène-t-il pas à croire que la conscience a un rôle à remplir dans la lutte pour la vie? Si maintenant nous envisageons les phénomènes psychiques, nous voyons que le parallélisme ne peut pas expliquer l'unité de ces phénomènes, la fusion des sensations dans le *sensorium commune*, ne peu-pas nous faire comprendre pourquoi une tache lumineuse vue avec des verres rouges et bleus apparaît parfois pourpre, parfois bleue, et parfois rouge et pourquoi par un effort volontaire, nous pouvons faire prédominer l'une ou l'autre de ces couleurs. A plus forte raison, le parallélisme ne peut-il nous faire comprendre le caractère de tendance, de signification, de « meaning » qu'ont nos états de conscience, ni l'unité de nos sentiments, ni leur action sur le corps, ni l'existence de la volonté, ni celle de la mémoire. Pour un empiriste véritable, nous dit M. Mac Dougall dans sa conclusion, l'animisme est plus satisfaisant que le parallélisme ; sans doute, il laisse lui aussi des questions ouvertes et soulève des difficultés. En tout cas, il demeure sur le plan de la science empirique; il peut faire avancer la science, ce que le parallélisme selon M. Mac Dougall ne saurait faire. — Il reste à se demander quelle sorte d'animisme nous devons adopter. L'auteur combat la doctrine suivant laquelle l'âme est une énergie qui peut se transformer en d'autres énergies. Puis il discute la « transmission-theory » de James et de Bergson qui, selon lui, ne peut expliquer ni l'interaction psycho-physique ni l'individualité ni la mémoire, et qui amène nécessairement, dit-il, à croire en une fusion et en une composition des états de conscience. Comment donc caractériser l'âme? En disant qu'elle est un ensemble unifié de capacités de pensées, de sentiments, et d'efforts qui par le souvenir peut rattacher le passé au présent dans une certaine mesure. Elle est donc une forme tandis que le contenu de la conscience est fourni par le cerveau. Cette conception seule nous permet de comprendre la morphogénie, l'hérédité, l'évolution.

L'ouvrage est utile : pourtant il appelle certaines critiques. M. Mac Dougall veut nous apprendre l'opinion des contemporains sur le spiritualisme et le vitalisme; il ne nous parle pas de Reinke et de son école; d'autre part, il ne cite pas le nom de Le Dantec. Plusieurs des arguments invoqués contre le parallélisme restent peu convaincants, apparaissent comme des arguments d'écoles auxquels il ne serait pas difficile d'en opposer d'autres. On a peine à comprendre l'action d'une bille sur une bille; mais l'action de la pensée sur le corps est sans doute plus difficile à comprendre. Il n'est pas nécessaire que dans le parallélisme, — si on prend ce mot au sens large, — tout événement ait un correspondant psychique. Est-il vrai que l'animisme n'implique pas de métaphysique? Est-il vrai qu'il faille nécessairement opter entre l'animisme et le parallélisme et qu'il n'y ait pas d'autre solution? Les arguments contre la théorie de James et celle de M. Bergson ne sont pas entièrement satisfaisants; pourquoi leur théorie ne pourrait-elle par exemple expliquer l'individualité? Il est regrettable enfin que quand il s'agit d'exposer sa propre doctrine, M. Mac Dougall le fasse si brièvement, en deux pages, et se contente de déclarer que l'âme est forme et le corps matière. Nous aurons d'ailleurs sans doute l'occasion de revenir plus longuement sur les travaux de M. Mac Dougall.

Authority, by. A. V. C. P. Huizinga. 1 vol. de 270 p. Boston, Sherman et French. 1911. — M. Huizinga examine comme l'indique le sous-titre de son livre « la fonction de l'autorité dans la vie et sa relation avec le légalisme en morale et en religion ». La pensée de l'auteur est souvent difficile à suivre; elle va de citation en citation, commentant, expliquant, approuvant. Il insiste surtout sur cette idée : partout dans la religion, dans la conscience, dans la philosophie, c'est l'autorité qui parle et qui dicte. Sans doute, il existe une équation personnelle, une liberté individuelle dont les interprètes de l'autorité doivent tenir compte; il y a donc une certaine part de vérité dans le subjectivisme, comme il y a une part de vérité dans le pragmatisme, quand il nous montre la fonction de la foi dans notre vie. Mais l'autorité, malgré les efforts du subjectivisme, du modernisme, du pragmatisme, reste un élément essentiel de toute pensée et de toute société. Dieu, le Dieu révélé, est la garantie de la vérité. On remarque dans ce livre à la fois un désir de discipline qui se retrouve assez souvent chez les écrivains américains

aujourd'hui, et le manque d'une certaine ordonnance dans l'exposition et la conduite de la pensée.

English Philosophers and Schools of Philosophy par Andrew Seth, 1 vol. in-8 de 372 p. London. Dent and sons. — M. Seth n'a pas voulu nous donner une histoire de la philosophie anglaise, mais plutôt une série d'études sur les principaux philosophes de l'Angleterre. Dans l'introduction, il caractérise la philosophie anglaise en général; elle est expérimentale, épistémologique et pratique. Quelques pages du début de chacune des parties mettent en relief ces traits principaux des philosophies du XVIIe, du XVIIIe, du XIXe siècle. — Les portraits des philosophes sont soigneusement tracés; et toujours, les principes de leurs doctrines sont clairement exposés. On peut pourtant se demander si l'auteur n'aurait pas pu plus insister sur la philosophie scientifique de Hobbes, si les raisonnements de Hume dans le *Treatise* sont suivis dans toute leur complication, si Berkeley, dont la doctrine est d'ailleurs analysée avec finesse, doit apparaître seulement comme un philosophe critique, et non pas, en même temps, comme un constructeur. On regrette que M. Seth n'ait pas plus souvent montré les liens qui unissent la philosophie anglaise soit aux philosophies antiques, soit aux philosophies de France et d'Allemagne et qu'il en ait fait une philosophie insulaire. Enfin la façon dont sont groupés les philosophes du XIXe siècle n'est guère satisfaisante : (successeurs de Hume, successeurs des Écossais, idéalistes). Il reste que le livre est élégant, clair, et plein de choses. — La conclusion, qui montre bien le mouvement de la philosophie anglaise aujourd'hui, est intéressante. M. Seth étudie les caractères distinctifs de la philosophie anglaise contemporaine; « confluence » des deux courants de la philosophie anglaise et de la philosophie américaine, influence des progrès de la psychologie, réaction contre l'intellectualisme. Cette réaction, qui peut se noter même dans l'école idéaliste, prend des formes diverses : empirisme, nouveau réalisme, pragmatisme. Toutes ces doctrines veulent opérer un rapprochement entre la philosophie et la science. Enfin on insiste sur la volonté et la personnalité. M. Seth, qui est l'auteur d'ouvrages importants dirigés contre le monisme rigide de certains néo-hégéliens (*A Study of Ethical Principles*, *Freedom an ethical postulate*) a poussé la modestie et le souci de son rôle d'historien, jusqu'à ne pas parler ici en son nom en faveur d'une doctrine de liberté; mais la citation finale qu'il emprunte à W. James nous révèle sa pensée.

The Philosophy of Schiller in its historicals Relations, par Emil Carl Wilm, Ph. D. 1 vol. in-16 de VIII-183 p. Boston, J. W. Luce and C^e^, 1912. — M. Wilm n'a pas voulu faire de la philosophie de Schiller une étude technique : il s'est surtout proposé d'éclairer par l'exposé de cette philosophie le caractère de Schiller et ses grandes œuvres littéraires : aussi ne s'est-il pas astreint à commenter de près les écrits d'esthétique qui ne contribueraient pas directement au but qu'il s'est proposé. Bien que sur plus d'un point ses interprétations soient neuves et curieuses, M. Wilm ne revendique pas en premier lieu le mérite de l'originalité, et c'est délibérément qu'il présente au public anglais, avec le premier résumé en cette langue de la philosophie de Schiller, les résultats des travaux qui y ont été consacrés en Allemagne et en France. Dans l'utile et copieuse bibliographie qui termine son livre il y a lieu de signaler quelques lacunes particulièrement regrettables : la *Poétique de Schiller* de V. Basch, *Schiller als Denker* de B. C. Engel, et *Schiller und das Unsterblichkeitsproblem*, de Karl Wolff. — Après des considérations générales sur les analogies et les traits distinctifs de la poésie et de la philosophie, et une brève caractéristique de la personnalité de Schiller, M. Wilm montre que la méthode historique et génétique est nécessaire pour résoudre les graves difficultés et les apparentes contradictions que nous offrent les ouvrages philosophiques de Schiller. Il expose ensuite rapidement le leibnizianisme, et la doctrine de Shaftesbury et du « sens moral » dont Leibniz a subi l'influence dans sa jeunesse et dont il s'est inspiré dans sa dissertation de 1779 sur la *Philosophie de la Physiologie* et dans ses œuvres pré-Kantiennes. Les premiers écrits philosophiques de Schiller représentent les idées de l'*Aufklärung*; mais les préoccupations morales y apparaissent déjà dominantes; le dualisme entre la nature et l'esprit, entre les éléments sensitifs et les éléments rationnels dans l'homme y est nettement affirmé; mais en même temps il y est fait effort pour réhabiliter la vie affective, pour justifier les sentiments et les instincts, et pour réconcilier, soit au moyen d'un agent médiateur métaphysique, soit au moyen de l'art, les deux natures qui coexistent dans l'homme. — On voit que l'analyse fine et pénétrante que fait M. Wilm des premières œuvres

de Schiller tend à faire considérer comme secondaire l'influence kantienne, puisqu'en somme tous les germes des idées postérieures de Schiller sont donnés dans ses écrits avant qu'il ait lu Kant : « Le fleuve de sa pensée, qui a des sources diverses, a été clarifié et son lit a été approfondi, plutôt qu'il n'a été engagé dans de nouvelles directions par son contact avec la philosophie critique » (p. 37). D'autre part, la doctrine morale de Schiller apparaît à M. Wilm comme en opposition avec celle de Kant : « Kant s'intéressait presque exclusivement à la *moralité*; Schiller s'intéressait surtout à la *légalité*; ce qui occupait Kant, c'était le motif subjectif, la lettre et la forme (??); ce qui occupait Schiller, c'était l'effet matériel, l'esprit et la vie (???). Tandis que Kant avait une confiance entière en la raison, et regardait le sentiment comme un guide incompétent et dangereux pour la volonté, Schiller doutait que la raison fût capable à elle seule de déterminer la conduite, et croyait possible d'élever par l'éducation le sentiment à une hauteur où la volonté pourrait sans péril se laisser diriger par lui » (pp. 141-2). — Dans un dernier chapitre M. Wilm étudie les relations de la pensée de Schiller avec l'idéalisme post-kantien: elles sont assez difficiles à déterminer parce que Schiller s'intéresse moins à la métaphysique en elle-même qu'à ses conséquences morales ou à ses corollaires esthétiques; et parce que, lorsqu'il cesse de s'occuper spécialement de Kant, il abandonne en même temps les études philosophiques proprement dites. Schiller a personnellement connu Fichte dont il a été le collègue; Fichte a collaboré aux *Horen* que publiait Schiller; Schiller a lu les ouvrages de Fichte publiés en 1793 et en 1794, il y fait souvent allusion dans sa correspondance, ses idées politiques et sa terminologie dans les deux premières séries de *Lettres Esthétiques* en manifestent nettement l'influence. Fichte à son tour reconnaît les grands mérites philosophiques de Schiller, mais regrette que celui-ci s'en tienne au dualisme kantien entre le sujet et l'objet. Quant à Hegel, il loue Schiller d'avoir considéré l'unité et la réconciliation comme la vérité, et d'avoir vu que le principe et l'essence de l'art est cette unité de l'universel et du particulier, de la liberté et de la nécessité dont Schelling devait faire, sous le nom d'*Idée*, le principe de la science et de l'existence, la réalité absolue : cette interprétation de Hegel est, pour M. Wilm comme pour Tomaschek, le résultat d'une lecture hâtive des *Lettres esthétiques*, notamment de la 4e : Schiller n'a pas plus que Kant dépassé l'opposition de la pensée subjective et de la réalité objective; la réconciliation de la nature et de l'esprit, de l'universel et du particulier n'a chez lui qu'une signification morale, et non métaphysique : c'est un idéal, et un idéal qui n'est jamais atteint. On peut dire, en somme, que l'esprit de l'idéalisme post-Kantien a toujours été étranger à Schiller. — M. Wilm conclut cette étude consciencieuse et intéressante par quelques pages où les mérites de Schiller comme penseur sont indiqués avec impartialité et mesure.

Henri Bergson, *The philosophy of Change*, par Wildon Carr. 1 vol. in-12 de 91 p., London, Jack, 1912. — C'est H. Bergson, nous dit la préface, qui a suggéré le titre de ce volume, après en avoir lu les épreuves : la Philosophie du changement, c'est bien le titre qui convenait; les idées de M. Bergson sont exposées sous la forme où elles apparaissent dans les conférences sur la Perception du Changement. Le premier chapitre est intitulé : la Philosophie et la Vie; M. Wildon Carr nous dit que le principe de la philosophie bergsonienne, c'est qu'il y a un lien vital entre nous et le monde, c'est que la connaissance est faite pour la vie, et que le but de la philosophie est d'étudier la vie dans son double caractère de mouvement et de durée. Les chapitres suivants sont intitulés : l'intelligence et la matière, l'instinct et l'intelligence, l'intuition, la liberté, le corps et l'esprit, l'évotution créatrice. — On voit qu'il y a là quelque désordre: sans doute, M. Wildon Carr a voulu placer les thèses logiques avant les thèses métaphysiques; en fait, il n'a pas réussi à séparer les unes des autres; d'ailleurs la tâche était difficile. — En deuxième lieu, l'auteur a voulu surtout montrer que la philosophie de M. Bergson met en valeur notre connaissance en la rapprochant de la vie. Sans doute l'intuition de la vie, est « connaissance de la réalité », est « réalité », suivant les expressions de M. Wildon Carr. Mais M. Wildon Carr dit aussi : la connaissance est faite pour la vie, et cela n'est plus tout à fait vrai; du moins faudrait-il ici faire des distinctions. — Enfin quand il veut nous faire saisir l'originalité de la pensée de M. Bergson, M. Wildon Carr ne semble peut-être pas toujours d'accord avec lui-même. Nous trouvons tour à tour que l'originalité du système réside tout entière, soit dans son pragmatisme, soit dans son monisme, soit dans son intuitionisme.

En dépit de ces légères réserves, ce petit livre qui est agréable à lire, et dont les derniers chapitres sont très bien faits, mérite une pleine estime. — Il nous offre à la première page, un portrait remarquable, vivant et que nous dirions presque parlant, du philosophe.

An Examination of Professor Bergsons Philosophy, par David Balsillie, 1 vol. in-8 de 228 p., London, Williams and Norgate, 1912. — M. Balsillie étudie la philosophie de H. Bergson à l'aide des trois grands ouvrages où elle est exposée, et aussi d'après les conférences faites en Angleterre qu'il analyse avec assez de détails. Mais son ouvrage est avant tout une critique. D'après lui, il y aurait non seulement une évolution, mais des contradictions dans la philosophie de H. Bergson; l'espace qui est une réalité dans les *Données Immédiates*, est une illusion, dit-il, dans les autres ouvrages. Les objets extérieurs existent d'une façon différente dans les *Données Immédiates*, dans *Matière et Mémoire*, dans *l'Evolution Créatrice*. L'immobilité apparente des choses est expliquée, continue M. Balsillie, tantôt par les nécessités de l'action, tantôt par une sorte de parallélisme entre deux mouvements. Le mouvement de la conscience et celui de la matière vont, d'après *l'Evolution Créatrice*, dans deux directions différentes; tandis que dans la *Perception du changement* ils vont dans le même sens. Aussi les principaux problèmes, dit M. Balsillie, sont-ils résolus dans les différents ouvrages de façons différentes. « Nous avons été charmés par la magie de son art, écrit-il; nous avons suivi avec intérêt les variations de son thème et son habileté d'exécutant; mais nous ne pouvons nous empêcher de penser que, finalement, il ne nous a pas satisfaits; et il ne nous a pas satisfaits parce qu'il avait trop de cordes à sa lyre ». En deuxième lieu, toujours d'après M. Balsillie, la philosophie de M. Bergson n'est que mécanisme et épiphénoménisme; les théories du plaisir et de la douleur, de l'idée générale, de l'association des idées, des deux mémoires toutes deux au fond automatiques, ce sont là autant de théories mécaniques. Et M. Balsillie conclut cette partie de son ouvrage par cette phrase qui étonne : « C'est en vain que l'auteur a employé son grand talent à déduire l'expérience humaine d'une façon mécanique par un processus qui part d'en bas ». — Qu'y a-t-il de vrai dans ces observations? Les contradictions que M. Balsillie relève, sont-elles de vraies contradictions? parfois le critique a forcé les thèses bergsoniennes, sur l'existence de l'espace ou son inexistence par exemple; parfois les deux thèses différentes s'expliquent l'une l'autre au lieu de se contredire : par exemple, si les deux mouvements de la matière et de l'esprit sont réglés l'un sur l'autre, n'est-ce pas précisément ce qui permet notre action? — En ce qui concerne la deuxième critique, certaines thèses, — particulièrement dans *Matière et Mémoire*, peuvent avoir une apparence mécaniste; mais grâce à ces mécanismes, l'énergie spirituelle est libérée; et d'autre part, elle les domine et s'en sert. — Au lieu de cette multitude de critiques éparses (la question du temps est reprise en plusieurs endroits; pour savoir quelle est suivant l'auteur, l'évolution de M. Bergson, il faut feuilleter tout le volume) il eût mieux valu sans doute découvrir les quelques idées simples autour desquelles s'ordonne le système, et tenter de les détruire plutôt à l'aide d'expériences qu'à l'aide d'arguments. — Quelques lacunes sont à signaler : M. Balsillie ne mentionne ni l'*Introduction à la Métaphysique*, ni l'article sur le *Paralogisme psycho-physiologique*, ni celui sur le *Souvenir du Présent*. — A la fin du volume, l'auteur consacre deux chapitres à montrer que les théories physiques et biologiques les plus récentes ne contredisent pas les croyances spiritualistes et théistes et que le règne de la finalité et le règne de la causalité sont en harmonie. La critique du bergsonisme s'achève par un acte de foi dans le néo-hégélianisme.

Açvaghosa, poeta del Buddhismo, par Carlo Formichi. 1 vol. grand-in-8 de xvi-408 p., Bari, Gius. Laterza e figli, 1912. — L'ouvrage qui se présente à nous sous ce titre n'est pas un livre de vulgarisation littéraire, bien qu'il soit aussi accessible aux profanes qu'instructif aux érudits; c'est le travail d'un sanscritiste émérite à propos d'une des plus belles œuvres de la poésie indienne, et l'auteur du poème, ainsi que son sujet, doivent attirer et retenir l'attention des philosophes.

Açvaghosa, qui vécut au plus tard dans la première moitié du second siècle de notre ère, s'impose de plus en plus à l'examen des indianistes comme une personnalité de tout premier plan. Il fut le conseiller du grand monarque indo-scythe Kaniska, dont la domination s'étendit à un tiers de l'Asie. Il passe pour un musicien célèbre. Il est l'auteur de plusieurs poèmes dont les plus illustres sont la *Vajrasûcî* et le *Buddhacarita*. Pour la culture morale

des fidèles Bouddhistes, il compose le *Sûtrâlamkâra*, recueil d'anecdotes édifiantes et premier exemplaire d'un genre littéraire nouveau : les « moralités » parées d'une brillante rhétorique. A l'usage des moines et des esprits spéculatifs, il condense en un précis les résultats de l'élaboration du dogme bouddhique au cours des différents conciles : c'est le *Mahâyâna Craddhotpâda*, le plus ancien texte du Grand Véhicule, celui où le Bouddhisme du Nord cesse d'être une simple morale et devient une métaphysique destinée à conquérir le Tibet, la Chine et le Japon. A tous ces titres, Açvaghosa nous apparaît comme le plus important des patriarches bouddhiques, car c'est à son époque et à travers ses œuvres que s'élabore cette transformation qui devait régénérer la religion de Câkyamuni. L'influence de ce philosophe doublé d'un poète fut immense; ses ouvrages sont restés classiques, à travers les traductions chinoises et japonaises, dans tout l'Extrême-Orient.

L'ouvrage auquel M. Formichi a consacré son étude est le « *Buddhacarita* ». C'est une biographie, pour la plus grande part purement légendaire, du Bouddha. Mais ce récit est l'une des plus splendides épopées de tous les âges. Tableaux aimables, scènes instructives alternent, sans que le merveilleux compromette jamais la simplicité de l'action. Dans ce drame intime constitué par la vocation d'un sauveur du monde, vocation qui ne cesse de s'affirmer depuis la naissance jusqu'à l'illumination, le charme extérieur des êtres et des choses, illusoire sans doute, mais aussi réel que la vie, n'est en aucune façon méconnu; il forme le fond sur lequel se découpe, en une austérité sereine, douée elle-même d'une grâce supérieure, la figure de celui qui va devenir le « Bouddha ». Car les séductions du monde, l'attrait de la gloire temporelle, le charme des femmes, la vie facile et élégante d'un prince hindou, rien ne peut détourner de sa voie le futur Bienheureux, qui s'affranchit de tout sans se mutiler. Comme il a éprouvé les plaisirs, il se livre aussi aux mortifications ascétiques, mais pour reconnaître bien vite leur vanité; il se met à l'école des philosophes, mais, eux non plus, ne sauraient le satisfaire. Le récit atteint alors au sublime : le Sauveur se retire sous l'arbre où il doit recevoir l'illumination, se jurant à lui-même de ne plus quitter la posture qu'il a prise tant qu'il n'aura pas conquis la vérité qui doit délivrer à jamais de la douleur. Aussitôt le prince des démons, Mâra, personnification de la mort et, pour la même raison, du vouloir-vivre, lance contre le Saint la meute hurlante, hideuse, protéiforme des mauvais génies. Mais c'est le moment précis où la révélation se produit chez celui qui est désormais le Bouddha; la puissance d'amour qui rayonne de lui empêche que les attaques les plus sauvages puissent l'atteindre; le poème s'achève, non par la mort du Surhomme, mais par la description de l'acte suprême, unique, absolu, qui le réalise et le consacre : la vérité libératrice est atteinte, le Bien triomphe.

De ce prestigieux poème, M. Formichi a donné une traduction qu'il a fait précéder d'une analyse accompagnée d'observations historiques et critiques, et qu'il a fait suivre d'abondantes notes philologiques sur le texte même. Nous n'avons pas à examiner ici ce travail sous son aspect linguistique; il nous suffira d'indiquer que, dans la mesure même où l'auteur a tiré parti des travaux de Cowell, de Böhtlingk, de Speyer, de Leumann, de Lüders, de MM. Sylvain Lévi et Finot, il s'est rendu capable de proposer lui-même d'ingénieuses corrections et des interprétations judicieuses sur une multitude de points. Nous préférons insister sur l'excellence de sa traduction italienne et sur l'utilité des remarques qui en préparent l'intelligence. Le consciencieux professeur de l'Université de Pise a consacré cinq années de cours à cette étude, avant d'en offrir les résultats au public; et pendant ce temps deux hommes en lui se sont adonnés au travail : l'artiste et le savant. Loin de se faire tort l'un à l'autre, chacun fut pour son collaborateur le meilleur des guides : l'instinct de l'homme de goût mit en garde l'érudit contre l'acceptation de bizarreries ou de gaucheries que ses prédécesseurs avaient maintenues dans le texte faute d'une critique suffisamment avisée; d'autre part, une profonde connaissance des faits, des doctrines, d'une civilisation donna plus sûrement à l'homme de goût le sens de certaines beautés subtiles et secrètes qui auraient échappé à un dilettante. Il suffit de comparer la traduction de Cowell, qui fut d'ailleurs en son temps très méritante, avec celle de M. Formichi, pour apprécier combien une œuvre d'art gagne à être traduite avec art.

Cette biographie du Bouddha, malgré son caractère légendaire, je dirai même à cause de son caractère légendaire, mérite d'intéresser les amis de la philo-

sophie. Sans doute les doctrines métaphysiques propres à Açvaghosa ne transparaissent guère dans cet ouvrage de poésie et d'édification. Mais il ne saurait être indifférent à aucun esprit cultivé de connaître la représentation que s'est faite de son maître disparu depuis plus de cinq siècles, la conscience bouddhique. L'historien de la philosophie trouvera dans le *Buddhacarita* plus d'un document sur l'attitude que le Bouddha, tel que le concevaient ses fidèles, avait prise à l'égard de la religion brahmanique et en face des systèmes philosophiques. Et chacun saura gré à M. Formichi d'avoir assez approfondi, assez goûté cette œuvre, pour nous la faire, à nous aussi, comprendre et aimer.

REVUES ET PÉRIODIQUES

The Hibbert Journal. — Pour avoir une idée exacte de l'orientation philosophique du *Hibbert Journal* et de l'opinion qu'il exprime avec un succès grandissant, on ne saurait mieux faire que de lire ce « numéro décennal » (octobre 1911), que les éditeurs se sont efforcés de rendre aussi typique que possible. « Le *Hibbert Journal*, dit la note, a cherché à fournir un organe impartial où les différences individuelles pussent se confronter les unes avec les autres librement, sans être soumises à une règle de conformité, — dans l'espoir, d'ailleurs, que cette confrontation même mettrait parfois en évidence une unité plus profonde. » On sent très bien percer dans ces mots l'inspiration *unitaire* qui a donné naissance au *Hibbert*. Curieuse confession que celle de ces Unitaires, à laquelle appartenait le noble penseur Martineau, et qui, issue de la négation de la Trinité chrétienne et de la revendication de l' « unité » divine, en est arrivée aujourd'hui à laisser ce dogme dans l'ombre, pour se faire la promotrice de l' « unité » religieuse et morale de l'humanité.

Le très hon. Arthur J. Balfour, l'ancien leader du parti conservateur, revient à la philosophie avec un très remarquable article consacré à Bergson : *Évolution créatrice et doute philosophique*. Les grands systèmes métaphysiques, dit-il, ont tous prétendu enfermer l'univers dans une théorie unique; et les philosophes, en bâtissant leurs systèmes sur le rapport de l'un et du multiple, ont tous été amenés à sacrifier à l'unité l'individualité, comme si nous-mêmes et nos affaires étaient d'un bien mince intérêt au regard de l'Univers. Cependant, la théorie de tout homme est un ensemble de croyances qui sont *ses* croyances, et qui font de lui le centre de son système, c'est-à-dire l'autorité suprême qui le justifie. Cette attitude, qui se rapproche et se distingue à la fois du pragmatisme, et qui consiste à mettre l'accent non pas sur ce qui est premier dans l'ordre de la réalité, ni sur ce qui est premier au point de vue de l'intérêt pratique, mais sur ce qui est premier dans l'ordre de la *logique individuelle*, l'auteur l'adopta, il y a quarante ans, sous l'influence de l'*agnosticisme scientifique* de Mill et de Spencer, qui était alors prédominant dans les Universités anglaises : il l'adopta par réaction contre ces doctrines, qui professaient que toute connaissance vient de l'expérience, que l'expérience porte uniquement sur des phénomènes et sur des liaisons de phénomènes, que tout le reste est inconnaissable, et que ceux qui *croient* ce qu'ils ne peuvent *prouver* doivent être anathématisés comme ayant péché contre la vérité et contre la raison. — L'agnosticisme, d'ailleurs, fut bientôt ruiné par le grand *réveil idéaliste* qui se produisit dans les vingt dernières années du XIXe siècle : pour la première fois depuis Locke, le courant de la pensée britannique alla rejoindre le courant continental, notamment le courant issu des néo-kantiens et des néo-hégeliens. Dès lors la religion prit la place qui avait été attribuée au naturalisme comme fondement de la philosophie.

Cependant, ni l'idéalisme, ni la doctrine des *valeurs* elle-même ne peuvent nous permettre de construire un système. La philosophie de M. Bergson, au contraire, paraît nous en donner les moyens. — Le problème central est celui de la *liberté* : pour l'idéaliste, l'Absolu est Liberté, mais, dans son système, la liberté individuelle se réduit à bien peu de chose; pour le naturaliste, il n'y a ni absolu, ni âme, et tout se ramène à des mouvements rigidement déterminés; à l'auteur, la liberté apparaît comme une réalité, cela pour des raisons morales, et pour des raisons théoriques, parce que le déterminisme, qui est impuissant dans le domaine de la raison, ne saurait être retenu dans celui de la volonté : cependant « les séquences matérielles sont un fait, comme le moi est un fait; je les garde, l'un et l'autre, mais sans prétendre être arrivé à une vue satisfaisante de leurs relations réciproques ». — M. Bergson nous donne une solution bien plus hardie et bien plus intéressante du problème. Il fait de la liberté, sous sa forme

la plus agressive, la clef de voûte de son système : la vie est liberté, la vie est spontanéité, elle échappe au calcul; la matière la limite, — tout comme l'ouvrier dépend de son outil, — mais elle n'en détermine pas la direction pas plus qu'elle ne lui donne son impulsion. — La libre activité créatrice étant le fond du réel, le *Temps*, la durée, doit occuper une position centrale dans le système de Bergson. Pour lui, suivant M. Balfour, — et sur ce point peut-être l'interprétation ne pourrait-elle être contestée? — le Dieu que suppose l' « évolution créatrice » doit-il nécessairement être conçu comme soumis à l'évolution et au temps qui jaillissent de son impulsion créatrice?

L'aspect peut-être le plus fondamental de cette théorie, c'est la relation qu'établit M. Bergson entre cette libre conscience créatrice, d'une part, et, d'autre part, la vie organisée et la matière inorganique, c'est-à-dire l'univers du biologiste, du chimiste et du physicien. La vie est caractérisée par le libre emploi qu'elle fait de l'énergie accumulée dans l'organisme, et par les décharges soudaines et quasi explosives de ses accumulations, — si bien que M. Bergson paraîtrait disposé à attribuer quelque chose de la vie à tout système naturel qui accumulerait de l'énergie, en en arrêtant la dégradation. Au surplus, ce qui importe ici, — et c'est par-là que la doctrine de Bergson rompt définitivement avec le mécanisme, — c'est la manière dont s'accomplissent ces décharges : que le fil qui provoque la détente soit aussi ténu qu'on voudra, s'il est actionné par des forces mécaniques, le déterminisme vous tient encore dans sa griffe; mais si vous introduisez dans le système une nouvelle force, — c'est-à-dire une nouvelle création, — quand bien même elle serait beaucoup trop menue pour être enregistrée par aucun instrument, si c'est elle qui presse la détente ou qui dirige l'explosion, la réalité de la contingence est établie, et toute notre conception de l'univers physique est transformée.

La métaphysique de Bergson, d'ailleurs, dépasse singulièrement l'affirmation de cette contingence. Mais d'où vient la vie individuelle, d'où vient la matière, quelle est la relation fondamentale de ces deux principes ennemis? La matière paraît être, pour Bergson, un déchet, ou un *bye-product*, du processus d'évolution. Mais pourquoi la libre conscience produit-elle ou laisse-t-elle tomber ensuite une matière mécaniquement déterminée? pourquoi se laisse-t-elle morceler en individualités séparées? En d'autres termes, — et c'est la question qui se pose pour l'acceptation de toute métaphysique, — sur quelles bases s'appuiera-t-on pour nous demander d'accepter la métaphysique de Bergson?

La réponse à cette question nous est fournie par la partie la plus suggestive et la plus importante de la doctrine : par la théorie de la connaissance. L'*intelligence* (et non la raison, comme écrit à tort M. Balfour) est orientée vers la matière; l'*instinct*, dans de rares moments de *tension* où la mémoire semble ne faire qu'un avec la volonté dans l'impulsion vers l'acte, connaît la liberté, touche le réel, et suit la vague du Temps, qui, en avançant, *crée*. D'ailleurs, cet instinct doit différer sensiblement de l'instinct des fourmis et des abeilles: mais M. Bergson n'a nulle part clairement expliqué cette différence. Du moins cette hardie construction métaphysique a-t-elle le mérite éminent de s'étayer de menues analyses scientifiques extrêmement remarquables et élaborées, qui font de la métaphysique de Bergson une *métaphysique positive et, en quelque sorte, empirique* : telle la comparaison de l'œil du mollusque avec l'œil de l'homme, apportée à l'appui de cette idée que les lignes divergentes de l'évolution supposent une source commune, supraphysique.

Cependant, une question se pose, que M. Bergson devra résoudre. Ce ne sont pas les faits scientifiques qui donnent à son système son fondement solide; car ils peuvent être quelque jour « expliqués » scientifiquemment : ils l'illustrent plus qu'ils ne le fondent. En réalité, le système découle de deux sources qui sont tout autres : 1° de la *théorie de la connaissance*, et de l'impuissance manifeste du naturalisme à expliquer par des forces irrationnelles les facultés qui nous permettent d'arriver au vrai, et leur *autorité*; — 2° de la croyance dans des *valeurs* et dans la nécessité d'en tenir compte : sinon, M. Bergson parlerait-il comme il le fait de la *liberté*, de la *volonté créatrice*, de la *joie*, de la matière comme d'une ennemie, de l'univers comme du champ de bataille de la nécessité et de la liberté? « Cet idéal quasi éthique est infiniment loin du pur naturalisme. En introduisant la volonté créatrice derrière le développement, M. Bergson a indubitablement modifié d'une manière profonde tout le drame de l'évolution. La conscience a pris la place de la matière et du mouvement. Mais on ne saurait en rester là. Quelle est cette chose pour laquelle lutte la conscience? *Pourquoi* veut-elle imprégner la matière de contingence? Dans quelle mesure peut-elle réussir?... Une

philosophie ne peut être aujourd'hui que provisoire, et, en construisant cette philosophie, il faut tenir compte des valeurs. Si je reprochais quelque chose à M. Bergson, ce serait de n'être pas allé assez loin dans ce sens, d'avoir traité la question avec quelque timidité.... D'ailleurs, à mon avis, *sa métaphysique est religieuse*, car ce qui départage la métaphysique religieuse de celle qui ne l'est pas, c'est que, dans la première, Dieu, ou ce qui y correspond, *prend parti* dans le drame qui se déroule, tandis que la seconde le représente, avec plus de consistance, mais bien moins de vérité, comme le spectateur indifférent de cette multiplicité dont il constitue l'unité. Or la supra-conscience de M. Bergson prend certainement parti... Elle a des qualités quasi esthétiques et quasi morales... Bien plus, création, liberté, vouloir, quelque grandes que soient ces réalités, ne peuvent mériter notre amour que si nous connaissons où elles tendent. Si les valeurs doivent entrer en ligne de compte, sûrement il vaut mieux invoquer Dieu et ses desseins qu'une supra-conscience qui n'en aurait pas. »

— Suit une très intéressante conférence de M. Bergson, donnée sous le patronage de Huxley à Birmingham le 29 mai 1911, *Vie et conscience*. Conscience, dit l'auteur (p. 27) signifie avant tout mémoire. Et (p. 42) : si, dans chaque domaine, le triomphe de la vie se traduit par la création, ne devons-nous pas penser que la raison dernière de la vie humaine est une création qui, à la différence de celle de l'artiste ou de l'homme de science, peut être poursuivie à chaque moment et par tous les hommes indistinctement : je veux dire *la création de soi-même par soi-même*, le continuel enrichissement de la personne par des éléments qu'elle ne tire pas du dehors, mais fait jaillir d'elle-même?

— Le prof. J. Arthur Thomson, en étudiant la vie, conclut qu'il n'y a pas une science unique de la nature. — M. Loisy, s'attachant au « Mystère chrétien », prétend établir que l'Évangile de Jésus n'était pas une religion, et que la naissance d'un nouveau culte ne fut pas due à la volonté ni à l'action directe du Christ, qui se contenta de proclamer l'imminence du royaume de Dieu.

— Le prof. Harnack, comparant « la piété grecque et la piété chrétienne à la fin du IIIe siècle », présente une intéressante analyse de la lettre écrite par Porphyre à sa femme Marcella, et montre que le dogme seul, ou le « mythe », sépare ce païen mystique des chrétiens : il est vrai que cela met entre l'un et les autres « un abîme. »

— Le prof. Sanday d'Oxford dégage « l'élément apocalytique des Évangiles ».

— Enfin, fidèle à son esprit, le **Hibbert Journal** donne une large place à l'étude des questions sociales, de l'idéal moral, civique et religieux dans les classes ouvrières; l'Évêque de Londres fait un appel aux « English gentlemen » pour le « social service. » Signalons enfin, dans le n° d'avril 1911, quelques pages de Tolstoï sur la philosophie et la religion, et un article du prof. Percy Gardner sur le sub-conscient et le supra-conscient; dans le n° de janvier 1912 un article de Sir Oliver Lodge sur Balfour et Bergson; et dans celui d'avril 1912, une étude de Hügel sur Eucken.

THÈSES DE DOCTORAT

Thèses de M. *Terraillon*, professeur au lycée de Carcassonne.

I. — La morale de Geulincx.

M. *Terraillon* commence par exposer le contenu de sa thèse. La morale cartésienne est fort peu connue, et a donné lieu aux interprétations les plus diverses. Il est intéressant d'en rechercher les traces chez les disciples immédiats de Descartes. Parmi eux, Geulincx mérite d'occuper une place spéciale. Intelligent et d'un esprit original, il a su voir les difficultés de la doctrine du maître, et il a cherché à les faire disparaître. M. Terraillon s'est posé à propos de lui deux questions : — La morale de Geulincx est-elle cartésienne? — Et si elle l'est vraiment, quelles indications pourra-t-on en tirer relativement au problème de la morale de Descartes?

Avant d'en venir à l'Ethique même de Geulincx, M. Terraillon expose brièvement sa métaphysique. Comme celle de Descartes, elle part du *Cogito*. Pour Geulincx, notre être consiste dans la conscience de notre pensée et de notre action. Mais nous sommes impuissants et bornés. En tant qu'esprits, nous ne sommes que des modes de l'esprit divin. Notre action n'est que passivité. Dieu seul est cause. Il a mis en nous nos idées et nos déterminations; et c'est lui encore qui meut notre organisme et les corps extérieurs en conformité avec nos représentations et nos décisions.

L'homme, néanmoins est libre en un sens. Il lui suffit d'adhérer volontairement au décret divin pour être en pos-

session de la liberté. C'est l'amour de la raison qui le conduit à cet état de liberté. C'est n'obéir à personne que d'obéir à la raison. La vertu consistera donc à aimer la raison. Les vertus cardinales, pour Geulincx, sont la diligence, l'obéissance, et surtout l'humilité qui est la conscience de la toute-puissance divine. Nous devons accepter tout ce qui nous arrive parce que tout fait partie de l'ordre universel, même la passion, que nous devons tourner à l'amour de la raison. Cette morale n'est pas une morale du renoncement, mais de l'acceptation volontaire de l'ordre divin.

Cette éthique est-elle vraiment cartésienne? M. Terraillon l'affirme, sur la foi de Bontekoé, l'éditeur posthume de l'Ethique, qui prétend que Geulincx avait voulu fonder la morale du cartésianisme. L'opinion contraire d'un autre contemporain, Andala, ne s'appuie que sur des raisons très vagues. Les ressemblances entre Descartes et Geulincx, d'ailleurs, sont nombreuses et manifestes. M. Terraillon croit donc pouvoir conclure que l'Ethique de Geulincx fournira des indications précieuses sur les idées morales de Descartes.

M. *Lévy-Brühl* prend la parole pour féliciter M. Terraillon de l'exactitude et de la sincérité qu'il a apportées dans l'étude de son auteur. Mais il trouve téméraire de chercher dans Geulincx la morale de Descartes. Rien ne nous prouve que Geulincx ait voulu faire la morale cartésienne. L'unique témoignage invoqué par M. Terraillon, celui de Bontekoé, ne peut constituer à lui seul une preuve.

M. *Terraillon* réplique que ce témoignage lui paraît suffisant, Bontekoé ayant été, en quelque sorte, le porte-parole posthume de Geulincx.

M. *Lévy-Brühl* critique ensuite quelques interprétations données par M. Terraillon. Puis il constate qu'il n'a pas expliqué suffisamment comment Geulincx conciliait dans son système la prédétermination avec la liberté.

M. *Terraillon* répond que Geulincx n'a guère fait que poser le problème.

M. *Lévy-Brühl* fait enfin remarquer qu'on ne peut pas comparer la théorie des passions de Geulincx avec celle de Descartes; Geulincx parle des passions en moraliste, Descartes en « physicien » c'est-à-dire en psychologue et en physiologiste.

M. *Delbos* reproche ensuite à M. Terraillon une tendance à la simplification logique. Il lui reproche de faire de Geulincx un moniste; sans doute il y a des tendances monistes cher Geulincx, mais n'y en a-t-il pas chez tout rationaliste? Il lui reproche aussi de ne pas définir avec une précision suffisante l'occasionalisme de Geulincx, et surtout de croire que l'occasionalisme exclut la liberté; la philosophie de Malebranche tendrait à prouver le contraire, c'est qu'au fond le problème de la liberté ne se pose pas pour Descartes dans les mêmes termes que pour ses successeurs; il faut l'examiner indépendamment des préjugés créés par les doctrines ultérieures.

M. *Terraillon* reconnaît que l'occasionalisme n'exclut pas nécessairement la liberté.

M. *Rodier* s'étonne du titre de la thèse; il montre que la morale de Geulincx s'explique entièrement par la morale stoïcienne, sans qu'il soit besoin de faire appel à la morale de Descartes; le sage de Geulincx, comme celui des stoïciens, est une partie de l'univers; l'humilité est la soumission à l'ordre du monde; Geulincx est peut-être moins volontariste que les stoïciens : chez lui les passions sont déterminées, tandis que chez les stoïciens elles sont libres. En tout cas, l'influence cartésienne est douteuse : il peut y avoir coïncidence entre les deux morales, mais il n'y a pas filiation directe.

M. *Terraillon* soutient qu'on retrouve chez Geulincx, indépendamment de l'influence des stoïciens, des traces évidentes de cartésianisme. Selon lui il n'y a pas simple coïncidence, mais filiation directe.

II. — L'honneur, sentiment et principe moral.

M. *Terraillon* résume sa thèse; il annonce son intention de faire une enquête sur le sentiment de l'honneur, non seulement chez les philosophes, mais aussi chez les romanciers, les publicistes, les dramaturges. Il analysera le sentiment de l'honneur et montrera qu'il ne consiste ni dans le pur égoïsme, ni dans le pur altruisme, mais qu'il se tient dans une région intermédiaire, qu'il appelle la région du « moi social. » Il aboutit à cette définition de l'honneur : la représentation du rôle idéal que l'individu croit jouer dans la société; la formule de l'honneur est celle-ci : « Agis dans toute circonstance de manière à être digne, dans la société, de ton rôle tel que tu le conçois. »

Dans une deuxième partie M. Terraillon fait une contre-épreuve de cette définition, en analysant les différentes sortes d'honneur : honneur masculin et féminin, honneur familial, professionnel, honneur de classe, de confession, enfin honneur

humain : c'est vers cette dernière forme qu'évoluent, selon lui, toutes les autres formes de l'honneur.

Enfin, en guise de conclusion, il recherche si l'honneur est à lui seul un mobile suffisant pour constituer une morale. L'honneur a sans doute pour effet de développer la solidarité, l'émulation; mais il ne peut pas remplacer la notion de devoir, parce qu'à l'égoïsme individuel il substitue un égoïsme social; l'honneur, d'autre part, c'est souvent le sentiment de l'effort, du record.

M. *Bouglé* reproche à M. Terraillon l'ampleur excessive du sujet choisi; il lui fait remarquer encore que la façon de poser le problème est un peu factice : tout sentiment est altruiste à certains points de vue, égoïste à d'autres.

Aussi eût-il mieux valu ne pas recourir à la notion confuse d'utilitarisme social pour expliquer le sentiment de l'honneur. On pourrait d'ailleurs trouver d'autres exemples d'ambiguité dans la thèse présentée. M. Terraillon considère l'honneur comme l'expression des exigences des sociétés particulières et semble opposer ses commandements aux sanctions légales. Il aurait fallu tout au moins remarquer que, partout où le sentiment de l'honneur est puissant, il y a eu l'action d'une institution, et que, s'il n'y a point de tribunal présent, il y en a eu un autrefois constitué. De plus il faudrait insister davantage sur le caractère exclusif de l'honneur et montrer par là même le paradoxe qu'implique la notion d'honneur démocratisé.

D'autre part, M. Terraillon oppose dans sa conclusion honneur et devoir. M. Bouglé voudrait qu'il s'expliquât davantage à ce sujet.

M. *Terraillon.* Relèvent du devoir les actions que j'aurais accomplies si je m'étais trouvé seul au monde avec l'objet de mon devoir. Relèvent au contraire de l'honneur celles de nos actions qui supposent des relations sociales avec autrui.

M. *Bouglé.* Il me semble que cette définition est trop étroite pour le devoir et trop large pour l'honneur. Malgré ses équivoques, votre travail reste d'ailleurs intéressant, et l'on ne pourra désormais traiter la même question sans le consulter.

M. *Durkheim.* Le sujet est beau, et l'on ne saurait trop féliciter M. Terraillon de l'avoir choisi. Mais en raison même de la difficulté du problème il fallait tout d'abord donner une définition de l'honneur. Faute de quoi l'honneur se trouve souvent confondu avec les causes dont il peut dépendre. Comme le montrent les expressions : *perdre son honneur*, *avoir de l'honneur*, ce qui constitue l'honneur, c'est un certain état du sujet; et c'est justement cet état mental qu'il aurait fallu analyser. De même à propos de prétendus conflits entre honneur et devoir, tous les exemples cités peuvent être affirmés en faveur de la thèse contraire, puisqu'ils n'indiquent, semble-t-il, que des conflits entre devoirs.

Peut-on, d'autre part, soutenir qu'il n'y ait de l'honneur que dans les groupes particuliers? Mais l'honnête homme n'a-t-il pas droit à l'honneur? Il y a un lien étroit entre ce sentiment et sa probité quotidienne. Dès lors le problème se posait en des termes différents, puisqu'il y a l'honneur de tout le monde en dehors des honneurs particuliers.

Ainsi, au-dessus des honneurs spéciaux ou professionnels, honneur du joueur ou honneur du soldat, qu'a étudiés M. Terraillon, il y a un honneur général, commun à tous les groupes de civilisation. Au lieu de se perdre dans l'examen d'honneurs de caste, qu'il ne pouvait, vu l'étendue du sujet, étudier que trop superficiellement, M. Terraillon aurait dû s'attacher davantage à cet honneur humain.

M. *Delacroix*, du point de vue psychologique, signale quelques lacunes. La première partie ne contient pas l'étude psychologique qu'on attendrait de l'état mental qui fonde dans les diverses consciences le sentiment de l'honneur. En dehors de l'élément représentatif, que M. Terraillon déclare avoir seul voulu étudier, on regrette de ne pas trouver l'étude de certains sentiments connexes : gloire, honte, pudeur, et comme une monographie des formes psychologiques et même pathologiques de l'honneur, et l'on regrette de voir négligés des problèmes psychologiques comme celui de la conciliation, dans l'âme chrétienne, de l'humilité, mépris de soi, avec l'honneur, glorification de soi. — Après avoir de nouveau signalé les équivoques de la discussion sur les conflits de l'honneur et du devoir, M. Delacroix insiste sur ce que M. Terraillon appelle la passion analytique de l'honneur : passion mécanisée, vidée de tout son contenu d'exaltation et d'émotivité, et réduite à un schéma abstrait. — D'autre part, il marque une lacune dans l'équilibre général du travail : l'honneur étant conçu comme la réfraction de la morale générale sur les groupes particuliers, l'analyse générale de la conscience morale et la justification de la raison pratique s'imposaient.

— Enfin, M. Delacroix termine par des remarques particulières sur quelques erreurs d'histoire romaine, sur le rapprochement exagéré du fanatisme et de l'honneur, et sur un certain flottement de la pensée à propos du caractère tantôt individuel, tantôt social de l'honneur.

M. Terraillon est déclaré digne du grade de docteur ès-lettres, avec la mention *honorable*.

INFORMATIONS

Le Deuxième Congrès international d'Éducation morale se tiendra à la Haye du 22 au 27 août 1912. Le premier Congrès s'est tenu à l'Université de Londres en 1908, avec un succès que l'on n'a pas oublié : vingt et un gouvernements y furent représentés, près de trente lui prêtèrent un concours actif; dix-huit cents membres participèrent à ses travaux; la presse, les divers groupements d'éducation, y collaborèrent; on y vit se succéder à la même tribune des évêques anglicans, des jésuites, des pédagogues rationalistes; les travaux du Congrès furent publiés sous le titre *Papers on Moral Education*. Cette année-ci encore le Comité exécutif international, qui compte parmi ses membres les Professeurs Adamson, Adler, Foerster, Sadler, Orestano, le Président Murray Butler, MM. Léon Bourgeois, Emile Boutroux, Ferdinand Buisson, Spiller, a fait le plus large appel aux pédagogues, aux philosophes, aux moralistes de tous les pays; il a voulu que toutes les doctrines, toutes les croyances puissent s'exprimer, s'éprouver, s'affronter dans un esprit de parfaite tolérance. On discutera, avec une complète liberté, les questions suivantes mises à l'ordre du jour des séances : l'éducation morale et la formation du caractère; l'éducation physique comme moyen de formation du caractère; l'Éducation morale aux écoles normales et militaires; la formation du caractère des jeunes gens dans les établissements d'enseignement secondaire, supérieur ou professionnel, dans la famille et la société; la formation du caractère des enfants anormaux et les écoles pour anormaux. — On ne prendra de décisions que sur les questions d'ordre administratif, telles que la création d'un office international de l'Education morale, et les mesures à prendre pour créer un journal international d'Education morale. — Un Comité français s'est constitué pour préparer la participation de la délégation française aux travaux du Congrès; composé de MM. Boutroux, président, Léon Bourgeois, F. Buisson, d'Estournelles de Constant, Louis Liard, J. Payot, R. Poincaré, A. Ribot, G. Séailles, C. Wagner, vice-présidents, D. Parodi, secrétaire-général, M. Drouin, secrétaire; ce comité a lancé un appel conçu en ces termes : « Nous voudrions que toutes les doctrines et toutes les croyances philosophiques et religieuses pussent se renconcontrer dans la délégation française à la Haye, nous voudrions prouver aux autres, et nous prouver à nous-mêmes, que, quelle que soit la divergence des théories ou des principes, nous sommes capables de nous unir dans un respect mutuel, dans un commun dévouement à l'enfance, dans un égal souci de l'avenir moral de l'humanité. C'est par là que notre participation à cette réunion internationale peut être significative et qu'elle nous paraît s'imposer comme une sorte de devoir patriotique. Au reste, la place si honorable que la France a tenue au Congrès de Londres, en 1908, nous permet d'augurer le même succès pour le Congrès de 1912. Vous serez donc, nous en sommes persuadés, d'accord avec nous pour désirer que nous soyons largement et dignement représentés à La Haye et vous tiendrez à y contribuer soit par votre adhésion, soit par vos dons, qui seront reçus avec reconnaissance par le Comité. »

Coulommiers. — Imp. P. Brodard.

REVUE DE MÉTAPHYSIQUE ET DE MORALE

SUPPLÉMENT

Ce supplément ne doit pas être détaché pour la reliure.

(N° DE SEPTEMBRE 1912)

NÉCROLOGIE

Henri Poincaré.

(1854-1912)

Quand fut fondée cette *Revue*, avec le dessein peut-être ambitieux d'imprimer à la spéculation une direction déterminée, de travailler en particulier à restaurer dans notre pays l'unité des disciplines scientifiques et de la culture philosophique, ceux qui avaient assumé la responsabilité de l'entreprise, s'adressèrent à celui dont le nom était comme le symbole de la science elle-même. Henri Poincaré accueillit leur démarche avec une bienveillance qu'ils n'ont pas oubliée : l'audace de ces jeunes gens de vingt ans ne déplut point à son esprit généreux. Il voulut apporter, dès le début, à leur tentative, le concours de son incomparable autorité.

Puis, chaque année pour ainsi dire, avec une libéralité et une simplicité touchantes, Henri Poincaré répondit à l'appel que nous lui adressions. Presque le jour même où il est mort, il y a deux mois, paraissait, dans notre *Revue*, son dernier article. C'est véritablement sous son égide que la *Revue* a acquis ses titres scientifiques, et réuni autour d'elle un groupe de savants, ses collaborateurs et ses lecteurs.

On voit tout ce que la *Revue* doit à Henri Poincaré, et tout ce qu'elle perd avec lui. Le deuil qui la frappe est comme un deuil de famille. Dans la douleur que nous éprouvons, une consolation nous reste : peut-être la *Revue de Métaphysique et de Morale* a-t-elle, en quelque manière, contribué à enrichir l'œuvre, déjà immense, du grand mathématicien. Sans elle, sa pensée ne se serait peut-être pas orientée d'une manière aussi déterminée vers les problèmes de la philosophie des mathématiques. Tels de ses livres n'auraient peut-être pas été écrits qui ont tant servi à populariser sa gloire.

La *Revue* entend rendre à Henri Poincaré l'hommage qui lui est dû : elle a sollicité, elle a obtenu le concours des savants les plus qualifiés pour étudier les divers aspects de son œuvre. Mais elle se devait à elle-même d'adresser tout de suite un suprême et douloureux adieu à celui par la mort duquel elle se sent irréparablement diminuée.

Alfred Fouillée.

(1838-1912)

Alfred Fouillée vient de mourir, après une longue vie remplie par une production abondante. Lorsqu'il inaugura, en 1867, sa carrière d'écrivain par sa *Philosophie de Platon*, que suivait bientôt sa *Philosophie de Socrate*, il semblait que le jeune écrivain dût renouveler toutes les audaces spéculatives d'un Schelling ou d'un Hegel. Mais les temps n'étaient guère propices. Taine publiait l'*Intelligence*, M. T. Ribot la *Psychologie anglaise contemporaine*, Littré passait presque pour un grand philosophe. Lorsque, bien peu d'années après avoir écrit son grand ouvrage sur *la philosophie de Platon*, Fouillée soutint sa thèse de doctorat sur *la Liberté et le Déterminisme*, il fut visible à quel point sa pensée avait été accessible aux influences régnantes. Dorénavant il adopta l'attitude d'un conciliateur entre cet idéalisme métaphysique et moral, point de départ de sa pensée, et les méthodes du positivisme scientifique, dont il subissait l'action croissante. Lange, Renan, Vacherot, avant lui, avaient suggéré de chercher un substitut à un déisme ontologiquement impossible dans l'action psychologiquement réelle de l'idée de Dieu, de la

*

catégorie de l'idéal. Fouillée pensait de même qu'à vouloir résoudre le problème du libre arbitre comme un problème de physique, on aboutissait fatalement à la négation de la liberté : l'idée de liberté n'en restait pas moins une réalité psychologique, une force de l'âme humaine qui permet à celle-ci, quotidiennement, de réagir par le déterminisme contre le déterminisme. Première ébauche de cette « Philosophie des Idées-Forces » au développement de laquelle il devait consacrer dorénavant toute son existence. De même encore, libéral, républicain, démocrate, Fouillée, toujours vivement préoccupé de philosophie politique et de morale civique, proposait son système comme étant de nature à amortir les oppositions courantes : organicisme et contractualisme, individualisme et socialisme. La *Revue*, d'ici peu, consacrera une étude approfondie à l'œuvre si considérable d'Alfred Fouillée. Est-il permis dès à présent de définir, en quelques mots, l'importance historique de cette œuvre? Sans doute, en raison du rôle auquel il prétendait se borner, d'un inventeur de transactions entre systèmes rivaux, Fouillée s'interdisait d'occuper, parmi les philosophes de son temps, la place prééminente prise par ceux qui se donnent pour des novateurs absolus, des révolutionnaires; ajoutons que, condamné par le mauvais état de sa santé à plus de trente années de vie solitaire, il se trouva privé de ce dont une pensée aussi souple que la sienne avait le plus besoin : le contact immédiat avec l'intelligence vivante de son temps. Mais il sut conserver intacte, à travers une période difficile, les plus hautes traditions de la spéculation française. Dans tout le monde latin, il avait un public immense de lecteurs fidèles; et précisément parce qu'il était, à beaucoup d'égards, un demi-positiviste, il réussissait à entretenir, dans des milieux en apparence fort réfractaires, le goût des problèmes fondamentaux de la pensée et de l'action. Il eut, en outre, au moins un élève, un disciple, pendant ses années de solitude; et, dans la manière même dont Guyau pose le problème philosophique, dans sa préoccupation initiale de trouver une situation intermédiaire entre l'idéalisme traditionnel et le naturalisme, on reconnait l'action immédiate de son parent et de son maître. Or, on est trop disposé à oublier aujourd'hui combien les livres de Guyau eurent de lecteurs et d'admirateurs entre 1880 et 1890; ceux mêmes qui, vivants encore, subirent alors sa fascination, en ont peut-être aujourd'hui perdu le souvenir. Si cependant la réaction contre le naturalisme d'alors a pris depuis une vingtaine d'années une tournure vitaliste, ou pragmatiste, l'influence de Guyau, et par suite indirectement, celle de Fouillée y est peut-être pour plus qu'on ne croit.

LA PHILOSOPHIE DANS LES UNIVERSITÉS

(1912-1913)

FRANCE

Paris.

Collège de France

Philosophie moderne : M. H. Bergson, professeur.

Psychologie expérimentale et comparée; M. le Dr Pierre Janet : *Les tendances intellectuelles et les idées générales.*

Faculté des Lettres.

Philosophie : M. Gabriel Séailles, professeur.

Histoire de la philosophie moderne : M. L. Lévy-Bruhl, professeur.

Histoire de la philosophie ancienne : M. G. Rodier, professeur.

Philosophie et psychologie : M. Victor Delbos, professeur. Cours public : *le Spinozisme* (mercredi à 4 h. 45). — Conférences : Exercices et explications des textes en vue de la licence (jeudi, à 3 h.). — Exercices et explications de textes en vue de l'agrégation (mercredi, à 9 h. 15).

Logique et méthodologie des sciences : M. André Lalande, professeur.

Histoire de la philosophie dans ses rapports avec les sciences : M. G. Milhaud, professeur.

Psychologie expérimentale : M. G. Dumas, professeur. Cours fermé : *les sensations et les mouvements* (mardi de 2 à 3 h.). — Travaux pratiques et conférences de psychologie pathologique à Sainte-Anne, le samedi.

Psychologie : M. H. Delacroix, maître de conférences.

Histoire de l'Economie sociale : M. C. Bouglé, chargé du cours. — Le mardi, à 3 h. 30 : Cours fermé, premier semestre : *Morale et Sociologie*. Cours public, deuxième semestre : *L'Économie sociale du Positivisme*. — Le jeudi, à 9 h. : J.-J. Rousseau, *Contrat social* (explications en vue de l'agrégation); à 4 h. : *Recherches sur l'économie politique et la science de la morale*; à 5 h. : Direction de travaux (diplôme d'études supérieures).

Littérature allemande : M. Ch. Andler, professeur : *La Pensée religieuse en Allemagne de 1800 à 1848.*

Histoire générale et comparée des philosophies médiévales : M. François Picavet, professeur. — Lundi, 4 h. 45 : *Plotin chez les mystiques latins, byzantins, arabes et juifs du VIIIe au XIIIe siècle.* — Samedi : *Bibliographie critique de l'histoire générale et comparée des philosophies médiévales avec explication des textes les plus importants du VIIIe au XIIIe siècle.*

Histoire des doctrines et des dogmes (Ecole des Hautes Etudes) : M. François Picavet, professeur. — Jeudi, 8 h. : *Persistance des doctrines philosophiques et théologiques du moyen âge chez Spinoza, Thomassin et Kant.* — Jeudi, 4 h. : *Les rapports de Dieu et des hommes, les formes de la révélation d'après l'Ancien et le Nouveau Testament.*

Aix-Marseille.

Philosophie : M. Maurice Blondel, professeur. — Cours : *Tradition et Progrès en philosophie : la continuité historique et le renouvellement actuel des méthodes philosophiques.* — Première conférence : *Problèmes de logique générale : les éléments d'une logique de la vie, d'une logique de la pensée et d'une logique de l'action.* — Deuxième conférence : Exercices pratiques et préparation des auteurs du programme de la licence ès lettres.

Philosophie : M. L. Segond, maître de conférences.

Besançon.

Philosophie : M. Colsenet, professeur. Cours fermé : *Origines de la philosophie moderne.* — Conférences : *Philosophie grecque. Prédécesseurs de Socrate. Questions de psychologie et de morale.*

Bordeaux.

Philosophie : M. Bréhier, professeur.

Science sociale : M. Gaston Richard, professeur. — Sociologie : *L'opinion publique.* — Philosophie : Licence. Exercices pratiques. Explication des auteurs inscrits au programme. — Agrégation (2e semestre) : Explication de textes inscrits au programme. — Pédagogie : Stage pédagogique : *Histoire et organisation de l'enseignement secondaire.*

Histoire de la philosophie : M. Th. Ruyssen. — 1° Cours public : *Recherches sur les origines du monisme et du pluralisme* (suite). — *Des Atomistes à Plotin.* — 2° Conférences d'agrégation. Explications : Platon, *République*, livre VI, de 502 *c* à livre VII, 535 *a*; Saint Augustin, *Confessions*, livre X, chap. VIII-XXI et livre XI; Kant, *Critique de la Raison pratique.* — 3° Conférences de licence : *La Philosophie grecque, des origines à Platon* (inclus). — Explications : Sénèque, *Questiones naturales*, livre VIII; — Epictète, *Entretiens*, livre II; — Schopenhauer, *La Liberté.*

Caen.

Philosophie : M. L. Robin, professeur. 1er semestre. — *La philosophie grecque depuis la mort d'Aristote jusqu'à la fin du IIIe siècle* (suite). — 2e semestre. — *Maine de Biran* : Questions d'histoire de la philosophie. — Explication des auteurs du programme de licence. — Leçons des étudiants. — Correction de travaux écrits.

Clermont-Ferrand.

Philosophie : M. E. Joyau, professeur. — *De l'objet des sciences et de la métaphysique, de la classification des sciences, des sciences occultes, du positivisme et du pragmatisme. — Histoire de l'école écossaise, de l'école empirique anglaise, de la philosophie en France et au XIXe siècle.* — Ouvrages de Platon et d'Aristote inscrits au programme de la licence.

Dijon.

Philosophie : M. A. Rey, professeur. — Mercredi 2 h. : Conférence de philosophie (licence et diplôme); — 3 h. 45 : Études sur la philosophie des sciences (*le pragmatisme*) et travaux de laboratoire de psychologie, alternativement. — Jeudi 2 h. 45 : Conférence d'histoire de la philosophie (licence et diplôme). — L'Enseignement porte plus spécialement sur la philosophie dans ses rapports avec les sciences et sur l'histoire de la philosophie dans ses rapports avec l'histoire des sciences. — Jeudi 1 h. 30 : Psychologie, morale et pédagogie générale. Explication de textes pédagogiques (préparation aux concours supérieurs de l'Enseignemement primaire).

Grenoble.

Philosophie : M. Georges Dumesnil, professeur. — Cours public (semestre d'hiver) : *Psychologie d'enfants.* — Conférences (semestre d'hiver) : *La philosophie ancienne à partir de Socrate*, (semestre d'été) : *La philosophie contemporaine.* —

Science de l'éducation : M. Georges Dumesnil, professeur. — Cours fermé (semestre d'hiver) : *L'enseignement secondaire.* — Cours public (semestre d'été) : Sujet à déterminer ultérieurement.

Lille.

Philosophie : M. Penjon, professeur. — Le jeudi, de 2 à 4 h. : Préparation à l'agrégation, exercices pratiques. — Le vendredi, de 3 à 4 h. : Agrégation et licence; — Cours d'histoire de la philosophie, *Philosophie moderne, Descartes, Spinoza et Leibnitz.*

Philosophie : M. G. Lefèvre, professeur, chargé des conférences. — Le lundi de 9 h. à 10 h. du matin : *Le Problème moral.* — Le lundi de 10 h. 15 à 11 h. 15 du matin : Explication de textes et Exercices pratiques en vue de l'agrégation de philosophie.

Science de l'Éducation : M. G. Lefèvre, professeur. — Le jeudi de 9 h. à 10 h. du matin (1er semestre) : *Psychologie de l'élève et du maître.* — Le jeudi de 9 h. à 10 h. du matin (1er semestre) : Conférences sur l'Enseignement secondaire destinées aux candidats à toutes les agrégations. — Le jeudi de 2 h. à 3 h. : Explication de textes et Exercices pratiques en vue de l'Inspection primaire et de la Direction des Écoles normales.

Lyon.

Philosophie : M. A. Bertrand, professeur.

Philosophie : M. E. Goblot, professeur.

Pédagogie : M. C. Chabot, professeur. — Cours public : *Pragmatisme et Éducation.* — Conférence de Morale : *Leçons de Morale pratique.* — Psychologie appliquée à l'Éducation : *La pédagogie expérimentale.* — Conférences de pédagogie préparatoires à l'Agrégation à l'Inspection primaire, au Professorat des Écoles normales.

Montpellier.

Philosophie : M. Foucault, professeur. — Lundi à 5 h. : Cours public de Psychologie : *La Perception.* — Jeudi de 2 à 4 h. : *Leçons sur la Psychologie des sentiments.* Explication d'auteurs. Exercices pratiques. — Laboratoire de Psychologie : l'horaire des séances est établi au début de l'année scolaire.

Philosophie : M. Delvolvé, maître de conférences.

Poitiers.

Philosophie : M. A. Rivaud, professeur. — Conférences : *Aristote.* — Cours public : *La doctrine de l'évolution.* — Exercices pratiques : *Logique et philosophie des sciences.*

Rennes.

Philosophie : M. B. Bourdon, professeur. — 1. *Psychologie du langage* (Cours public : 1 heure par semaine). — 2. Leçons de philosophie (Conférence : 1 heure). — 3. Travaux pratiques de psychologie expérimentale (1 h. 30).

Toulouse.

Philosophie : M. E. Thouverez, professeur.

Philosophie sociale : M. Paul Fauconnet, chargé de cours. — Cours fermé (Licence) : Cours élémentaire de *Sociologie.* — Conférence (Licence) : Exercices pratiques ; Questions de *Sociologie* et de *Morale.* — Conférence (Aspirantes aux divers certificats) : *Morale et Pédagogie.*

BELGIQUE

Bruxelles.

Philosophie : M. G. Dwelshauvers, professeur.

Philosophie : M. E. Dupréel, professeur. — 1° A la Faculté de Philosophie et Lettres : *Logique* (2e année d'études), 2 heures par semaine; — *Histoire de la philosophie* (3e année), 2 heures par semaine; — *Études approfondies de questions de logique* (3e année), 1 heure par semaine. — 2° A la Faculté des Sciences (Cours de la candidature en siences) : *Logique et Morale*, 2 heures par semaine.

Gand.

Philosophie : M. P. Hoffmann, professeur. — 1° *Philosophie morale*, 2 heures par semaine, pendant toute l'année. — 2° *Histoire de la philosophie moderne,* 3 heures par semaine, pendant le premier trimestre. — 3° *Méthodologie*, 3 heures par semaine, pendant le second semestre. — 4° Exercices pratiques de philosophie. Sujet : *La philosophie de H. Bergson*, 2 heures par semaine, pendant toute l'année.

Louvain.

(1912-1913)

Institut supérieur de philosophie
(*École Saint-Thomas-d'Aquin*).

Président : S. Deploige.
Secrétaire : M. Defourny.

1re année. — Baccalauréat.

D. Nys, Prof. ord. de la Faculté de Philosophie et Lettres. *La Cosmologie*, lundi de 10 1/2 h. à 12 h., mardi à 11 h. et vendredi de 11 1/2 h. à 13 h., pendant le second semestre.

A. Thiéry, Prof. ord. de la Faculté de Médecine. *La Psychologie physiologique*, mardi et mercredi à 8 h. et jeudi à 11 h., pendant le second semestre.

L. Noel, Prof. ord. de la Faculté de Théologie. *L'Introduction à la Philosophie* (*Encyclopédie de la Philosophie*), jeudi à 18 h., pendant le premier semestre. — *La Psychologie et la Logique*, mercredi, jeudi et vendredi à 9 h., pendant le second semestre.

A. Michotte, Prof. extraord. de la Faculté de Médecine. *La Psychologie*, lundi à 11 h., pendant le premier semestre. — *L'Introduction à la Psychologie physiologique*, vendredi à 15 h., pendant le premier semestre.

2e année. — Licence.

COURS GÉNÉRAUX.

D. Nys, Prof. ord. de la Faculté de Philosophie et Lettres. *Questions spéciales de Cosmologie : le Temps et l'Espace*, samedi à 9 h. pendant le premier semestre; mardi à 11 h. pendant le second semestre.

M. De Wulf, Prof. ord. de la Faculté de Philosophie et Lettres. *L'Histoire de la philosophie médiévale* (2e partie), *et de la philosophie moderne*, vendredi de 16 h. à 17 1/2 h., pendant le premier semestre; jeudi de 15 1/2 h. à 17 h., pendant le second semestre.

A. Thiéry, Prof. ord. de la Faculté de Médecine. *L'explication du traité* « De Anima » *de Saint-Thomas*, mercredi à 12 h., pendant le premier semestre, et mardi à 11 h., pendant le second semestre.

L. Noel, Prof. ord. de la Faculté de Théologie. *Questions spéciales de Psychologie et de Logique* (cours de deux années) : *La théorie thomiste de la connaissance*, lundi à 9 h. et mardi à 10 h. pendant le premier semestre; *le Problème de la Connaissance au XIXe siècle*, lundi et samedi à 12 h., pendant le second semestre.

A. Michotte, Prof. extraord. de la Faculté de Médecine. *La Psychologie physiologique*, mardi à 11 h., mercredi et jeudi à 10 1/2 h., pendant le premier semestre.

N. Balthasar, Prof. extraord. de la Faculté de Théologie, *La Métaphysique générale* et l'*Analyse critique du traité* « de Ente et Essentia » *de Saint-Thomas et du traité* « in Boët. de Trinit. », *lect. IIIa inter opusc. S. T. op. 34*, lundi à 17 1/2 h., jeudi et vendredi à 16 1/2 h., pendant le premier semestre; mercredi, jeudi et vendredi à 12 h., pendant le second semestre.

J. Forget, Prof. ord. de la Faculté de Théologie. *La Philosophie morale*, jeudi et vendredi de 9 h. à 10 1/2 h., pendant toute l'année.

A. Mansion, chargé de cours. *La Philosophie d'Aristote : le traité de la Physique.*

3e année. — Doctorat.

COURS GÉNÉRAUX.

S. Deploige, Prof. ord. de la Faculté de Droit. *Le Droit naturel*, mercredi et vendredi de 8 h. 1/2 à 10 h., pendant le premier semestre. — *La Philosophie sociale*, mardi de 8 h. à 9 h. 1/2 et vendredi de 8 h. 1/2 à 10 h., pendant le second semestre.

D. Nys, Prof. ord. de la Faculté de Philosophie et Lettres. *Questions spéciales de Cosmologie : le Temps et l'Espace*, cours indiqué ci-dessus.

A. Thiéry, Prof. ord. de la Faculté de Médecine. *L'explication du traité* « De Anima » *de S. Thomas*, cours indiqué ci-dessus.

M. de Wulf, Prof. ord. de la Faculté de Philosophie et Lettres. *L'Histoire de la philosophie médiévale* (2me partie) *et de la philosophie moderne*, cours indiqué ci-dessus.

L. Noel, Prof. ord. de la Faculté de Théologie, *Questions spéciales de Psychologie et de Logique* (cours de deux années), indiqué ci-dessus.

M. Balthasar, Prof. extraord. de la Faculté de Théologie. *La Théodicée* (première partie : Existence de Dieu), mardi et mercredi à 17 h. 1/2, pendant le premier semestre.

L. Becker, Prof. ord. de la Faculté de Théologie. *La Théodicée*, lundi, mardi, mercredi et jeudi, de 9 h. 1/2 à 11 h., pendant le second semestre.

J. C. de la Vallée Poussin, Prof. ord. de la Faculté des Sciences. *La Méthodologie mathématique*, vendredi et samedi à 10 h., pendant le second semestre.

M. Defourny, Prof. ord. de la Faculté de Droit. *L'histoire des théories économiques au XIXe siècle*, cours indiqué ci-dessus.

CONFÉRENCES.

B) Le lundi à 15 heures :

L. de Lantsheere, *Le mouvement néo-kantien et l'école de Marbourg.*

H. Lebrun, *La théorie de l'évolution devant l'expérience.*

G. Kurth, *Le matérialisme historique.*

Johannès Joergensen, *La mystique italienne au XIVe siècle.*

A. Diès, *La transposition platonicienne.*

Edgar Janssens, *La morale d'Aristote.*

M. S. Gillet, *Les postulats religieux de la pédagogie.*

T. De Hovre, *La pédagogie sociale en Allemagne.*

C. Jacquart, *La criminalité des principaux pays d'Europe.*

COURS PRATIQUES.

Laboratoire de psychologie expérimentale, sous la direction de A. Thiéry et A. Michotte.

Conférence de philosophie sociale, sous la direction de S. Deploige et M. Defourny, le mardi à 17 h. 1/2.

Séminaire d'histoire de la philosophie du moyen âge, sous la direction de M. De Wulf.

Séminaire d'histoire de la philosophie moderne, sous la direction de L. Noel.

Séminaire de psychologie expérimentale, sous la direction de A. Michotte.

Séminaire de métaphysique, sous la direction de N. Balthasar.

CERCLES D'ÉTUDES.

Société philosophique, sous la direction de A. Thiéry.

Cercle d'études sociales, sous la direction de S. Deploige.

SUISSE

Genève.

Philosophie : M. Adrien Naville, professeur. — Semestre d'hiver : *Logique*, 3 h. — Semestre d'été : *Classification des Sciences*, 3 h.

M. Charles Werner, Prof. ord. — Histoire de la philosophie : *La philosophie depuis les origines de la pensée grecque jusqu'à la Renaissance.* Lundi, mercredi et samedi à 4 h. — Philosophie : *Les principales théories de l'esthétique depuis Kant jusqu'à nos jours.* Mercredi à 10 h. — Conférence de philosophie : Lecture et interprétation des *Méditations métaphysiques* de Descartes. Vendredi et samedi à 2 h.

Psychologie expérimentale : M. Ed. Claparède, professeur. *Psychologie de l'enfant*, 1 h. par semaine. — *Psychologie expérimentale*, 2 h. par semaine. — Recherches spéciales, tous les jours.

Philosophie : M. Otto Karmin, Doct. en philosophie. privat-docent. *Le socialisme libéral : Dühring, Hertzka, Oppenheimer.*

Lausanne.

Philosophie : M. Maurice Millioud, professeur, *Histoire de la philosophie, de la Renaissance à nos jours*, 3 h. — Philosophie générale : *les problèmes, les applications*, 2 h. — Sociologie générale ; 2 h. — Séminaire de Sociologie, une soirée par quinzaine.

Neuchâtel.

Philosophie : M. Arnold Reymond, prof. — Histoire de la philosophie ancienne, 3 h. — Conférences philosophiques. Sujet : Leibniz, *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, publié par E. Boutroux, Paris, Delagrave, 1 h. — *Les grands courants de la pensée scientifique dans l'antiquité*, 2 h. — Pédagogie : *Questions concernant les méthodes et la matière de l'enseignement secondaire*, 1 h.

Philosophie : M. Archibald Alexander, privat-docent. — *Histoire de la philosophie anglaise*, 1 h. (c. l.). — Kant, *Critique de la raison pure*, 1 h. (c. l.). — *Le Pragmatisme*, 1 h. (c. l.). — Philosophie : M. Emile Lombard, privat-docent. — : *Psychologie de la religion*, 1 h, (c. l.).

Philosophie sociale : M. André de Madany, professeur. — *Philosophie du droit*, 2 h. — *Sociologie* : hiver, partie spéciale : *Sociologie de la paix et du pacifisme*, 1 h. — Été, partie générale, 1 h. — *Législation sociale*, 2 h. — *Séminaire de législation sociale*, 1 h.

Berne.

(*Cours de langue française.*)

Philosophie : M. A. Leclère, professeur agrégé. — Mercredi à 10 h. : *Nature, Culture et Moralité.* — Mercredi à 3 h. : *Les principaux courants de la Philosophie contemporaine.* — Mercredi à 6 h. 15 : Discussion de problèmes de Pédagogie.

DIPLOME D'ÉTUDES SUPÉRIEURES DE PHILOSOPHIE

Paris.

1. La théorie des classes dans la Philosophie de l'histoire de Barnave.

Texte : Lucrèce, *De natura rerum*, livre II.

2. Platon dans Schopenhauer.

Texte : Aristote, *Politique*, livre III.

3. Une méthode de vie intérieure : Les *Exercices spirituels*, d'Ignace de Loyola. — Etude d'histoire et de psychologie religieuse.

Texte : Descartes, *Méditations*, I, II et III.

4. La notion de Science chez Renan et le positivisme.

Texte : Spinoza, *Ethica*, pars tertia.

5. La logique de Gassendi.

Texte : Platon, *République*, livre VII.

6. La doctrine du temps et de l'espace chez Plotin.

Texte : A. Comte, *Discours sur l'Esprit positif*.

7. Contribution à l'étude de la dissolution de la vie affective dans les démences.

Texte : Correspondance de Leibniz et d'Arnauld.

8. Les postulats de la dynamique.

Texte : Descartes, *Regulæ ad directionem ingenii*, les 12 premières règles.

9. Essai sur les rapports de la théorie de la connaissance et de la théorie des passions chez Spinoza.

Texte : Kant, *Critique de la Raison pure*. Préface et Introduction.

10. L'esthétique de la peinture classique au XVIIe siècle.

Texte : Sénèque, Lettres à Lucilius 65, 66, 67, 70, 71, 106, 118, 121.

11. Les formes morbides de l'Imitation.

Texte : Berkeley, *De motu*.

12. Contribution à l'étude des mouvements inconscients.

Texte : Correspondance entre Spinoza et Blyenberg. Lettres XVIII-XXIV de l'édition Van Vloten et Land.

13. Les principes de la philosophie de la nature de Schelling, dans leurs rapports avec la philosophie de Kant.

Texte : Maine de Biran, *Décomposition de la pensée*, 1re partie. Edition Cousin, t. I, pp. 1-132.

14. Contribution à l'étude psychologique et physiologique de l'émotion musicale.

Texte : Cicéron, *Académiques*, livre I.

15. La perception extérieure chez les aveugles.

Texte : Cicéron, *De Fato*.

16. Le jugement esthétique chez Kant comme pouvoir de connaissance *a priori*.

Texte : Platon, *Phèdre*, 245 C jusqu'à la fin.

17. Les idées morales et sociales de Littré.

Texte : Leibniz, *Nouveaux Essais sur l'entendement*. Avant-propos et livre I.

18. L'intuition cartésienne.

Texte : Platon, *Le Timée*, 27 A-47 E.

19. Saint Cyrille Plotinien.

Texte : A. Comte, *Système de politique positive*, ou *Traité de Sociologie*. T. II, ch. II, pp. 138-177.

20. Le droit dans ses rapports avec la philosophie et la théologie chez Roger Bacon.

Texte : Traité de Cournot, livre I. (*L'ordre et la forme*).

21. L'attention dans la démence précoce.

Texte : Spencer, *Les bases de la morale évolutionniste*.

22. La théologie de Berkeley.

Texte : Platon, *Théétète*, 142-164 E.

23. Néocriticisme et Pragmatisme (Ch. Renouvier et W. James).

Texte : Kant, *Critique de la Raison pure*. Esthétique transcendantale.

24. L'art et l'action.

Texte : Hobbes, *De Cive*, Préface et 4 premiers chapitres (*Libertas*).

25. Rapport des théories biologiques de M. René Quinton avec la théorie de l'évolution.

Texte : Spinoza, *Ethica*, pars quinta.

26. Les théories psychologiques et toxiques des hallucinations.

Texte : Leibniz, *Meditationes de cognitione et ideis. De rerum originatione radicali*.

27. Exposé sommaire de quelques théories de la suggestion.

Texte : Lucrèce, *De natura rerum*, livre III.

Quelques sujets de diplôme, dans la section germanique, présentent un intérêt philosophique :

1. Le système politique de Justus Moeser.
2. Les idées de Novalis sur la biologie.
3. La théorie de l'Eglise dans Goerres.
4. F. C. de Savigny étudié dans ses rapports avec le romantisme allemand.
5. Kant, philosophe de l'histoire et du droit.
6. L'esthétique de Hegel.

Besançon.

1. Cournot, historien de la philosophie.

Bordeaux.

1. La psychologie de J.-J. Rousseau d'après les deux premiers livres de l'*Emile*.

Texte : Sénèque, *De Clementia*.

Caen.

1. Le principe d'individuation selon saint Thomas et selon Duns Scot.

Texte : Spinoza, *De Intellectus Emendatione*.

Lille.

1. De l'influence de Carlyle sur John Stuart Mill.
2. La Morale de Malebranche.
3. Le Souverain Bien selon Aristote et selon Zénon.

Lyon.

1. La représentation de l'étendue chez les aveugles-nés. Le sens de l'espace.
2. Le temps et l'espace chez Schopenhauer.
3. La Différenciation et le Mécanisme. Études historiques et critiques sur les rapports de la métaphysique et de la science dans l'étude des problèmes de la vie.
4. L'anti-intellectualisme bergsonien.

Montpellier.

1. Les idées politiques et sociales de Saint Thomas d'Aquin.

Texte : Hume, *Traité de la Nature humaine*, les deux premières parties (texte anglais).

Poitiers.

1. La Philosophie de la Religion de M. Émile Boutroux.

Rennes.

1. L'interprétation du Spinozisme par Leibniz.

Texte : Cicéron, *Académiques*, livre II, Lucullus.

AGRÉGATION DE PHILOSOPHIE

Concours de 1912.

SUJETS PROPOSÉS POUR LES ÉPREUVES ÉCRITES

1. Le parallélisme psycho-physique.
2. Rapports de l'induction et de la déduction.
3. De la connexion des phénomènes dans Malebranche et dans Berkeley.

SUJETS DES LEÇONS DONNÉES AUX ÉPREUVES ORALES

1. Les effets de l'habitude.
2. L'analogie.
3. La relativité de la connaissance.
4. L'art et le jeu.
5. De l'idée de science normative.
6. Valeur objective des idées générales.
7. Rapports des idées d'espace et de temps.
8. L'expérimentation en psychologie.
9. Théorie intellectualiste de la volonté.
10. « Etatisme » et libéralisme.
11. Place du sentiment en morale.
12. Le progrès moral.
13. La reconnaissance des souvenirs.
14. Une nation peut-elle être considérée comme une réalité morale?
15. Individualité et Personnalité.
16. Histoire et Sociologie.
17. Qu'est-ce qu'*expliquer?*
18. L'autorité de la conscience morale.

LIVRES NOUVEAUX

Les étapes de la Philosophie mathématique, par Léon Brunschvicg, docteur ès lettres, professeur de philosophie au lycée Henri IV, 1 vol. in-8° de XI-591 p., Paris, Alcan, 1912. — « Le philosophe, écrit M. Brunschvicg (p. 462), n'a pas à inventer une solution du problème de la vérité; il a seulement à découvrir comment, en fait, l'humanité l'a résolu. De ce point de vue, il n'y a pas de meilleur instrument de travail qu'une enquête aussi complète que possible sur le passé de la science, suppléant par l'observation ethnographique aux lacunes de la tradition écrite, de là s'efforçant de suivre la filiation des idées à travers l'influence réciproque des recherches techniques et des vues philosophiques. » Ainsi se trouvent excellemment définis, par l'auteur même, l'objet et la méthode du curieux et bel ouvrage que nous avons sous les yeux. M. Brunschvicg montre successivement comment les tâtonnements des peuples primitifs ont abouti à la constitution d'une arithmétique organisée, et comment cette arithmétique a produit l'arithmétisme des Pythagoriciens; comment les recherches géométriques et le paradoxe des grandeurs irrationnelles ont provoqué la naissance de l'idéalisme platonicien; comment se sont développées, l'une en opposition directe à la dialectique platonicienne et sous l'influence des recherches biologiques, l'autre dans les écoles platoniciennes elles-mêmes, la logique aristotélicienne et la géométrie euclidienne; comment enfin la découverte de la géométrie analytique soulève des problèmes nouveaux concernant la nature de l'intelligence, et comment, sur ce point, l'histoire des mathématiques éclaire d'un jour nouveau l'histoire des systèmes de Descartes, de Pascal, de Spinoza, de Malebranche.

La découverte du calcul infinitésimal constitue un stade nouveau, à laquelle répond, dans l'ordre philosophique, l'idéalisme leibnizien. Mais Leibniz ne tire pas,

de sa grande découverte, les conséquences purement idéalistes qu'il devrait. Puis le succès de la physique newtonienne, les difficultés où s'embarrassent les métaphysiciens trop réalistes du calcul infinitésimal, expliquent comment la philosophie mathématique d'un Kant ou d'un Comte constitue, d'une manière à certains égards commune aux deux systèmes, une sorte d'arrêt dans le développement de l'idéalisme occidental. Mais l'invention mathématique continue ses progrès : les recherches sur la géométrie non-euclidienne, les audacieuses découvertes de l'analyse, brisent les cadres établis de la mathématique et de la philosophie. De là de nouveaux conflits de systèmes, qu'explique l'histoire de la pensée mathématique. Réalisme finitiste d'un Renouvier; nominalisme d'un Paul Tannery; panlogisme d'un Russell; intuitionisme irrationaliste d'un Bergson.

M. Brunschvicg rejette le rationalisme abstrait et statique des logisticiens : « Le véritable objet d'une théorie des relations, ce n'est pas la forme vide et indéterminée de la relation : ce sont les opérations effectives que l'esprit humain a dû accomplir pour se rendre maître des rapports entre les événements et entre les choses; c'est le mouvement intellectuel qui progressivement a rapproché les unes des autres ces diverses opérations et en a découvert l'unité systématique » (p. 559). Il n'admet pas davantage la prétention émise par le pragmatisme d'être la seule doctrine véritablement concrète et dynamique : « Cette fécondité, cette imprévisibilité, que le pragmatisme et l'intuitionisme contemporains ont, un peu à la légère, présentées comme les marques d'une activité étrangère à la raison..., nulle part n'apparaissent d'une façon plus saisissante et plus caractéristique que dans le rayonnement » des notions mathématiques les plus abstraites (p. 544). La pensée mathématique ne va pas, comme le veulent, d'accord sur ce point, les logiciens de l'école aristotélicienne, les logisticiens modernes et les pragmatistes, du général au particulier; elle n'est pas classificatrice d'une matière antérieurement donnée dans l'intuition; elle va du particulier au général, elle est progressive, divinatrice, créatrice. « La psychologie de l'intuition mathématique finit par rejoindre dans leur interprétation authentique l'intellectualisme de Platon et l'intellectualisme de Descartes; elle nous interdit d'apercevoir dans l'opposition de nature que l'on a établie de nos jours entre l'intelligence et l'intuition autre chose qu'un accident malheureux de l'histoire » (p. 452).

Nous savons que ce résumé succinct fait très mal sentir la variété, l'ingéniosité, la profondeur des recherches érudites qui servent de support aux conjectures philosophiques de l'auteur. Nous ne prétendons pas, d'autre part, chercher sur quels points déterminés, de théorie ou d'histoire, la philosophie de M. Brunschvicg pourrait soulever des difficultés, appeler des réserves : elle sera d'ici peu, nous n'en doutons pas, l'objet de fécondes discussions. Nous nous bornons à saluer l'apparition d'un livre qui nous paraît destiné à renouveler, à bien des égards, l'histoire de la philosophie classique, l'histoire même des sciences, et qui exprime, d'une manière plus adéquate qu'aucun livre encore paru, la philosophie d'une génération, l'idée qui présida jadis à la fondation de la *Revue de Métaphysque et de Morale.*

Une philosophie nouvelle. Henri Bergson, par Édouard Le Roy, 1 vol. in-16 de 209 p., Paris, Alcan, 1912. — En publiant ce livre, qui était si attendu, M. Le Roy s'est proposé un double but : préparer à l'étude des ouvrages de M. Bergson, et d'autre part dissiper quelques-unes des méprises auxquelles cette étude a déjà donné lieu. A ce double but correspondent, dans une certaine mesure, les deux parties du livre. D'une part, une *vue d'ensemble*; d'autre part, des *explications complémentaires* sur divers points de la doctrine : sur l'*immédiat*, sur la *théorie de la perception* et la *critique du discours*; sur les *problèmes de la conscience* (durée et liberté), *de l'évolution* (vie et matière), *de la connaissance* (analyse et intuition). Nous n'avons pas besoin de dire avec quelle parfaite probité intellectuelle, avec quel talent d'exposition M. Le Roy a réussi à faire des conceptions bergsoniennes le résumé à la fois le plus pénétrant et le plus personnel; d'ailleurs M. Bergson lui-même a prononcé sur ce résumé un jugement décisif que M. Le Roy a recueilli dans sa *Préface*. Les traits caractéristiques de ce résumé nous paraissent être la subordination de la doctrine, nécessairement déterminée et finie, à la méthode dont les promesses sont indéfinies; d'autre part, dans la méthode elle-même, et quoique M. Le Roy ait recours à un texte intéressant de Sainte-Beuve pour faire entendre la démarche de la pensée bergsonienne, la subordination de la vision esthétique du monde à une forme de connaissance qui, tout en le dépassant, aurait quelques-uns des caractères du savoir scientifique : « La philosophie

diffère donc de l'art en deux points essentiels : d'abord, elle s'appuie sur la science, l'enveloppe et la suppose; puis elle implique l'épreuve de vérification proprement dite »; enfin l'effort pour faire entrevoir, au delà des résultats aujourd'hui atteints par M. Bergson et comme une conséquence dernière de l'application de sa méthode, l'affirmation la plus nette de la transcendance religieuse.

Solidarité, par Léon Bourgeois, 7e éd. revue et augmentée; 1 vol. in-8° de II-294 p., Paris, Armand Colin, 1912. — Cette nouvelle édition atteste le succès obtenu par la doctrine de M. Bourgeois. Depuis la publication, en 1896, des quatre études réunies sous le titre de *Solidarité*, cette doctrine n'a cessé de s'enrichir, dans la pensée de son auteur, de points de vue et de corollaires nouveaux, en même temps que les applications pratiques s'en multipliaient, dans la vie sociale, soit par des mesures législatives, soit par des œuvres nouvelles de solidarité et de mutualité : M. Bourgeois a eu la fortune, assez rare de nos jours, d'attacher son nom à une doctrine morale, et de doter tout un parti d'une idéologie, d'une philosophie originales. C'est cette philosophie que l'on retrouvera, une et cohérente, dans les développements divers que lui a donnés, en diverses occasions, son auteur. A la suite de l'étude de 1896 on lira les rapports lus en 1900 par M. Bourgeois au Congrès international d'Éducation sociale, sur la solidarité dans ses rapports avec la justice et la liberté; les conférences faites en 1901, 1902 et 1903 à l'École des hautes études sociales sur *l'idée de solidarité et ses conséquences sociales* (la justice sociale — la dette sociale et le quasi-contrat social, les risques sociaux et l'assurance sociale — les applications sociales de la solidarité), avec le compte rendu des discussions auxquelles ces conférences ont donné lieu. Plus récent est le rapport présenté au VIIe Congrès de l'Institut international de Sociologie à Berne sur les *Limites sociales de la solidarité*. M. Bourgeois constate la décadence du vieil esprit individualiste, les progrès de l'esprit d'association, la multiplication des cartels, des trusts, des sociétés mutuelles et corporatives, des syndicats ouvriers et patronaux : « Chacun des groupements ainsi constitués est animé d'un esprit de corps particulier souvent exclusif, et se réclame, pour légitimer ses actes, des principes de la solidarité » (p. 288). Or il arrive que ces actes corporatifs troublent la vie nationale, compromettent la sécurité et la prospérité du pays. Le promoteur de la doctrine de la solidarité se devait donc d'examiner si de telles entreprises peuvent légitimement se réclamer de l'idée de solidarité, s'il n'y a pas là, au contraire, « une méconnaissance profonde des lois de justice mutuelle et d'harmonie organique qui conditionnent la solidarité sociale ». Et il ne pouvait pas ne pas observer que si, dans chaque corporation, l'intérêt général du groupe doit prévaloir sur l'intérêt égoïste de chacun de ses membres dans l'ensemble de la vie sociale l'intérêt général du groupe total ne saurait non plus être sacrifié à l'intérêt égoïste de l'un ou de plusieurs des groupes partiels; la loi de justice mutuelle doit se soumettre l'égoïsme collectif aussi bien que l'égoïsme individuel. Peut-être pourrait-on trouver inexacte l'expression de « limites » de la solidarité, quand il s'agit, comme ici, non point d'une restriction quelconque apportée au principe de la doctrine solidariste, mais tout au contraire d'un corollaire immédiat et essentiel de ce principe.

Sancti Thomæ Aquinatis Quæstiones Disputatæ. De Anima, par F. Hedde. Édition nouvelle avec introduction et notes. 1 vol. in-16 de 48-348 p., Paris, Lecoffre, 1912. — Cette réédition d'un opuscule célèbre de Saint Thomas a été faite pour des étudiants et spécialement en vue de l'enseignement. L'introduction qui la précède se limite donc à des considérations assez générales et à un résumé sommaire du *De anima*. Les notes qui accompagnent le texte ont également le caractère élémentaire qui convient à un livre scolaire, ce qui ne veut pas dire que toutes soient inutiles même à un lecteur déjà quelque peu familier avec la doctrine de Saint Thomas. Cependant l'érudition de ce commentaire est parfois un peu flottante, et il se pourrait que la simplification n'ait pas toujours été volontaire. On aurait aimé que des nombreux « *quidam dicunt* » dont le texte est semé quelques-uns au moins fussent déterminés. L'une des grandes difficultés de Saint Thomas est l'ignorance où nous sommes souvent des doctrines qu'il réfute; un commentaire ne saurait être vraiment utile s'il ne s'efforce pas de les retrouver et de nous les faire connaître. C'est qu'en réalité l'auteur envisage plus volontiers Saint Thomas par rapport au temps présent que par rapport à celui dans lequel il a vécu. Et c'est ce qui explique le peu de familiarité qu'il semble avoir avec la philosophie médiévale. Il en est réduit à conjecturer que la doctrine d'une âme composée de matière et de forme était

courante à l'époque de Saint Thomas (p. 87); nul n'ignore que Saint Bonaventure l'enseignait et bien d'autres avant lui. C'est encore Saint Bonaventure que l'auteur a sous les yeux sans paraître s'en douter (p. 184) et aussi Albert le Grand, à propos de l'introduction des formes dans le corps; mais on nous présente cette page comme une réfutation anticipée de Rosmini. Ailleurs on se demande si Saint Thomas est sincère ou ironique dans un témoignage d'estime décerné à Maïmonide; la question est surprenante. Rabbi Moyses est une source capitale de Saint Thomas, et l'influence en est sensible dans son œuvre, même lorsqu'il n'est pas cité. L'attitude de Saint Thomas à son égard a toujours été une attitude de déférence et d'estime. Il y a donc bien à dire sur tout cela. Et néanmoins l'auteur a fait une œuvre très méritoire en s'efforçant de ramener ceux que la scolastique intéresse à l'étude directe de Saint Thomas. Que les théologiens modernes substituent la *Somme* au manuel de Reinstadler, personne ne s'en plaindra. Et nous y gagnerons peut-être des éditions critiques et explicatives où les préoccupations dogmatiques n'apparaîtront pas nécessairement comme inconciliables avec une connaissance suffisante de la philosophie médiévale.

Du Luthéranisme au Protestantisme, évolution de Luther de 1517 à 1528, par Léon Cristiani. 1 vol. in-8 de xxi-403 p., Paris, Bloud, 1911. — « La Réforme, a dit Harnack, se conclut dans une contradiction ». C'est ce que le présent ouvrage se propose d'établir en opposant les deux termes de : luthéranisme et protestantisme. Étudier l'évolution de Luther et montrer comment après avoir conçu une religion de liberté, tout intérieure, sans prêtres, sans hiérarchie, sans organisation extérieure, il en est venu à reconstituer les cadres d'une nouvelle Eglise et ériger sa propre pensée en dogme intangible, tel est le plan que l'auteur s'est efforcé de réaliser. Il s'agit en somme pour lui d'établir cette conclusion dogmatique : une religion, dans la mesure où elle est vraiment « religieuse », doit inévitablement prendre corps dans une Église. Mais cette thèse ne nous est présentée que comme la conclusion qu'impose à l'esprit la constatation des faits historiques. L'auteur a fait un effort considérable pour atteindre à l'impartialité dans un sujet où son parti était pris d'avance, et il y a vraiment réussi. Décidé à parler de Luther avec une sympathie qu'il déclare lui-même « méthodologique », il semble avoir été parfois conduit à une sympathie réelle non moins conciliable que la précédente avec la liberté critique. C'est dans cet esprit que l'analyse des états d'âme différents par lesquels passa Luther se trouve abordée, analyse psychologique et doctrinale à la fois, les deux points de vue se confondant inévitablement dans bien des cas. Les exposés historiques qui nous conduisent de l'évolution intérieure de Luther à la constitution du protestantisme et à la fondation d'une Eglise d'État sont très précis en ce qui concerne la personne même de Luther; ils le sont moins en ce qui concerne les circonstances extérieures, l'état du milieu social qui permet à la réforme intérieure de Luther d'engendrer un mouvement collectif dont la portée a été incalculable. Cette réserve n'est d'ailleurs pas destinée à diminuer la valeur de l'ouvrage, mais à préciser les limites dans lesquelles on aura intérêt à le consulter.

Étude sur la « Théologie Germanique », *suivie d'une traduction française faite sur les éditions originales de 1516 et de 1518*, par Maria Windstosser. 1 vol. in-8 de xi-218 p., Paris, Alcan, s. d. — L'opuscule anonyme publié pour la première fois par Luther en 1516 sous le nom de *Theologia Deutsch*, et dont les réimpressions ont été extrêmement nombreuses, méritait assurément de retenir l'attention des historiens. La monographie qui vient de lui être consacrée et qui comprend une étude sur la « Théologie Germanique », suivie d'une traduction de ce texte, n'était pas superflue, les travaux antérieurs n'étant généralement que des études partielles insérées dans les ouvrages relatifs à Luther et au mysticisme allemand. En tous cas le plan adopté par l'auteur semble épuiser plus complètement qu'on ne l'avait jamais fait l'ensemble des problèmes que soulève l'étude de ce livre célèbre. Texte, sources, influence de la *Théologie Germanique* sont successivement examinés ; mais il faut bien dire que de grosses difficultés sont subtilisées ou demeurent sans solution. La plus grave de toutes peut-être est relative au texte même; celui qui nous est donné est celui de Luther, alors que le seul manuscrit subsistant donne un texte sensiblement différent. Sans aller jusqu'à suivre les historiens qui attribuent à Luther la paternité du traité, on peut et l'on doit se demander s'il n'en a pas rédigé une bonne partie. Du moins aurait-il été souhaitable que le lecteur français pût comparer les différents textes par des tables de variantes. Pfeiffer, qui a publié l'unique manuscrit de l'opuscule, prétendait avoir retrouvé le texte original. On nous dit que « cette opinion serait à dis-

cuter ». Nous ajoutons qu'il est regrettable que la discussion n'en ait pas été faite, car l'établissement du texte fait défaut à la présente édition. En ce qui concerne les sources de la *Théologie Germanique*, bien des réserves s'imposeraient. L'auteur les fait à notre gré trop exclusivement néo-platoniciennes, nous concéderons volontiers que la pensée de Plotin ait fortement influencé ce traité par l'intermédiaire du pseudo-Denys, mais lorsqu'il s'agit de théories telles que l'incompréhensibilité et l'ineffabilité divines il est bien inutile de citer Plotin et Denys. Cette doctrine était au XIVe siècle universellement reçue et l'auteur anonyme pouvait la tenir de Duns Scot, Saint Bonaventure, Saint Thomas ou tout autre théologien antérieur. Enfin il semblera peut-être que l'étude de l'influence que la *Théologie Germanique* a exercée soit imprégnée à l'excès d'une exégèse plus dogmatique qu'historique; toute la partie relative à saint Paul et qui se fonde sur l'autorité de Renan, de A. Sabatier et de F. Baur, paraît supposer des thèses religieuses sous-jacentes dont la présence inquiète l'historien. Ces réserves ne doivent pas nous faire oublier que l'introduction qui précède l'ouvrage contient nombre de renseignements précieux. Mais surtout la traduction française du texte si difficile de la *Theologia Deutsche* est un travail méritoire et utile. Cet allemand théologique et archaïque, hérissé de difficultés continuelles, constituait un obstacle sérieux contre lequel de vieilles traductions françaises n'étaient que d'un faible secours. Il sera désormais très aisé de consulter un texte dont l'importance est capitale au point de vue de l'histoire du mysticisme médiéval et de l'évolution du protestantisme naissant. Et cela seul constituerait un apport qui n'est pas négligeable.

Hegel. Sa vie et ses œuvres, par P. Roques, professeur agrégé d'allemand au lycée de Chartres. 1 vol. in-8 de 358 p., Paris, F. Alcan, 1912. — M. Roques, regrettant que la France se laisse dépasser dans la connaissance de l'hégélianisme non seulement par l'Allemagne, mais par l'Angleterre, les États-Unis et l'Italie, a « rédigé le présent ouvrage dans la simple intention de donner au lecteur français non spécialiste un fil d'Ariane à travers l'œuvre cyclopéenne de Hegel ». Bien que M. Roques ait lu tous les manuscrits de Hegel, encore en partie inédits, il ne faut pas chercher dans son travail de minutieuses recherches d'érudition, ni de nouvelles interprétations dogmatiques; on y trouvera une biographie assez détaillée de Hegel et le résumé naturellement extrêmement rapide de ses principales œuvres. Certes nous ne reprocherons pas à M. Roques d'avoir préféré, à une méthode d'exposition dogmatique du système définitif, tel qu'il se trouve dans la dernière édition de l'*Encyclopédie*, une méthode génétique consistant « à suivre Hegel, à nous intéresser à l'homme au moins autant qu'à l'œuvre, à accorder une importance assez grande à ses petits travaux non systématiques »; nous reconnaîtrons même qu'en suivant cette méthode, M. Roques a écrit un livre « littéraire, agréable et vivant ». A la vérité, le choix de ce procédé n'excluait nullement, et impliquait au contraire, semble-t-il, des analyses fouillées du système à chacune de ses périodes, des recherches approfondies sur les rapports de Hegel avec ses contemporains, sur les influences subies et exercées par lui, sur les dates critiques de son histoire intellectuelle. A partir de quel moment Hegel s'émancipe-t-il de l'influence de Schelling? A partir de quel moment sa philosophie religieuse cesse-t-elle d'être toute critique et négative pour devenir positive et respectueuse de l'essence, sinon des dogmes de la religion? Quelles ont été les relations de Hegel avec les philosophes romantiques, avec Frédéric Schlegel, avec Baader? A ces questions et à toutes les questions analogues que l'on pourrait se poser, M. Roques n'apporte point de réponse précise. D'ailleurs il ne le pouvait pas : l'évolution de l'hégélianisme est encore trop mal connue dans le détail, l'œuvre de Hegel est trop considérable, trop dense, trop obscure souvent, pour que la méthode génétique puisse être appliquée avec succès à l'œuvre tout entière de Hegel en moins de quatre cents pages; un volume semblable à celui-ci eût été nécessaire pour exposer la formation et l'état définitif de l'une quelconque des parties du système de Hegel, de la Philosophie du Droit, par exemple, ou de la Logique. Quels que soient les dons d'exposition de l'historien, son intelligence philosophique, son information générale — et M. Roques a tout cela, nous avons plaisir à le dire — c'est une entreprise désespérée de vouloir donner en quatorze pages (pp. 299-313) une idée d'une philosophie de la religion que Hegel a exposée en plus de neuf cents pages. On ne peut que faire des résumés extrêmement généraux et qui laissent échapper précisément tout ce contenu concret auquel Hegel tenait tant et dont il savait remplir ses ouvrages, comme M. Roques a eu grandement raison de le faire observer dans son intéressante *Préface*. Les défauts du livre de M. Roques sont de ceux aux-

quels l'auteur ne peut échapper, parce qu'ils sont donnés dans le plan même et l'idée de son ouvrage, et auxquels il se résigne parce qu'il croit utile d'écrire son livre de telle manière, en vue de tel but, pour tel public. « Y avait-il lieu, se demande M. Roques, d'écrire un ouvrage aussi sommaire et qui, nous le savons, fait tort à Hegel en présentant sa pensée sous une forme trop simple ? Nous serions sans excuse s'il était aisé à tous d'aller au texte et aux ouvrages de critique étrangers, mais ce n'est malheureusement pas le cas. Que les lecteurs que notre livre mécontentera veuillent bien prendre en mains le texte de Hegel, l'étudier avec soin, et donner à notre philosophie française de solides études de détail. Nous serions pleinement satisfait si notre livre, bientôt surpassé, devenait inutile. Mais tel qu'il est, et provisoirement, il fournit peut-être une introduction à une étude du hégélisme et aidera peut-être aussi à dissiper quelques-uns des préjugés qui règnent encore chez nous à l'égard de Hegel. » Nous citons ces lignes parce qu'elles marquent fort bien à la fois les qualités et les lacunes de l'ouvrage de M. Roques. Il a bien écrit le livre qu'il voulait écrire, et il serait assez vain de lui reprocher de n'avoir pas voulu en écrire un autre.

Éloges Académiques et Discours, par Gaston Darboux. *Volume publié par le Comité du Jubilé scientifique de M. Gaston Darboux.* 325 p. in-16, A. Hermann et fils, 1912. — La tradition veut que le secrétaire perpétuel de l'*Académie des Sciences* prenne rang parmi les premiers, parmi les plus philosophiques, écrivains de sa génération; et M. Darboux ne dément pas cette tradition. Il a raison de protester, quoiqu'il ait peut-être tort d'en rendre Pascal responsable, contre le préjugé qui exclut les géomètres de l'esprit de finesse. Nul n'est plus disposé qu'un mathématicien à tenir compte de l'individuel et de l'original; et l'on verra dans ce volume comme M. Darboux fait ressortir à merveille, avec une précision qui n'est pas exempte d'une pointe de malice, les traits qui fixent la physionomie particulière d'un Joseph Bertrand, d'un Charles Hermite, ou d'un Antoine d'Abbadie. Nul n'a plus le sens de l'universel, qu'il s'agisse de mettre en lumière l'unité intrinsèque de la science, ou d'insister sur le rôle grandissant que joue dans le progrès scientifique l'organisation internationale. Sur ce dernier point, qui marque le caractère propre de la science dans la génération actuelle, on trouvera le plus grand intérêt à relire les pages consacrées par M. Darboux à la *Carte du Ciel*, et surtout à l'*Association internationale des Académies*.

Der Wahrheitsgehalt der Religion, par Rudolf Eucken, 3e éd. remaniée. 1 vol. in-8 de 421 p. Leipzig, Veit, 1912. — On connaît cet ouvrage où le philosophe d'Iéna s'interroge sur la religion, et s'efforce à distinguer de ses formes contingentes et périssables son contenu de vérité et son essence immortelle. Cette troisième édition se distingue des précédentes par quelques modifications dans la forme et par des additions qui concernent surtout les réalisations pratiques du besoin religieux.

Der menschliche Weltbegriff, par le Dr Richard Avenarius, 3e éd. augmentée. 1 vol. in-8 de 274 p. Leipzig, Reisland, 1912. — Les lecteurs de cette revue se souviennent des articles que M. Delacroix a consacrés à l'*empirio-criticisme* de Richard Avenarius. L'ouvrage dont nous signalons la troisième édition est, avec la *Critique de l'expérience pure*, l'œuvre essentielle d'Avenarius. Les éditeurs y ont joint de très importantes *Remarques sur le concept de l'objet de la psychologie*, qui avaient paru en 1894 et 1895 dans la *Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie* (vol. xviii et xix) : Avenarius y donne une définition du concept d'introjection « légèrement différente de celle qui est contenue dans *Der menschliche Weltbegriff* » et il « semble que cette première définition soit plus propre que l'autre à faciliter l'intelligence de la notion fondamentale de l'empirio-criticisme ». D'une manière générale la forme de ces *Remarques* est moins abstruse, plus vivante que celle des grands ouvrages d'Avenarius, et, pour cette raison, les éditeurs ont eu une idée heureuse en les ramenant au jour. Ce volume contient enfin un article de Wilhelm Schuppe qui avait paru en 1893 dans la *Vierteljahrsschrift* sous le titre *La confirmation du réalisme naïf. Lettre ouverte au Prof. R. Avenarius.* M. Schuppe y signale la concordance de ses vues avec bon nombre des théories d'Avenarius, et s'efforce d'établir que sa doctrine, classée à tort d'ordinaire parmi les doctrines idéalistes est, en vérité, réaliste (p. 151). Cet article peut être considéré comme une exposition à peu près complète et particulièrement dense des idées de M. Schuppe.

Wissenschaftliche Beilage, supplément au 24e rapport annuel de la Société de Philosophie à l'Université de Vienne. 1 vol. in-8 de 111 p., Leipzig, J. A. Barth, 1912. — Ce volume contient cinq conférences dont voici le contenu.

Le Dr Robert Reininger étudie *l'idéalisme critique de Kant au point de vue de la théorie de la connaissance.* L'esthétique transcendantale est la partie la plus obscure de la critique kantienne; Kant apparaît tantôt comme un hyper-idéaliste, tantôt comme un demi-idéaliste, selon que l'on insiste sur le fait que le moi n'est pour lui qu'un phénomène du sens interne, ou sur le fait qu'il reconnaît la réalité de choses en soi. On a tort de croire, en exagérant l'importance relative des *Prolégomènes*, que le point de départ de Kant est le système des jugements synthétiques *a priori*, quand ce point de départ est en réalité dans l'intuition empirique de la conscience naturelle. De l'analyse de ce donné résulte la doctrine de l'idéalité de l'espace et du temps, et cela non pas en vertu de preuves, mais par la considération intuitive de la nature de l'expérience. L'idéalisme critique de Kant consiste essentiellement à caractériser la réalité empirique en en découvrant les facteurs constitutifs et nécessaires. Son résultat le plus important est l'idée que ces différences, au point de vue de la théorie de la connaissance, dans l'expérience totale, n'entraînent pas par elles-mêmes de différences de rang au point de vue de la réalité métaphysique. Cet idéalisme critique est un anti-idéalisme si l'on entend par idéalisme une doctrine qui transforme les choses en simples représentations, en processus internes se déroulant dans les consciences. Tout idéalisme repose sur la supériorité que l'on accorde à l'expérience interne sur l'expérience externe : l'esthétique transcendantale de Kant, en montrant leur parité, détruit tout idéalisme, aussi bien l'idéalisme cartésien, pour lequel les perceptions extérieures sont des images de réalités placées dans l'espace métaphysique, que l'idéalisme berkeleyien pour lequel ces perceptions, avec leurs déterminations spatiales et temporelles, sont des processus subjectifs. Cette conception de l'idéalisme critique est réaliste, positiviste : elle accorde une valeur de réalité à l'expérience pour la conscience connaissante, et met cette valeur à l'abri des interprétations illusionnistes comme des attaques sceptiques. Seul, cet idéalisme critique permet la constitution d'une théorie de la connaissance indépendante de la métaphysique.

Le Dr Kreibig apporte une *Contribution à la théorie de la perception.* Il démêle les éléments de la perception, sensation, attention, jugement, affirmation d'existence, coefficient émotionnel, etc. L'objet perçu a des qualités, et, dans l'espace, de l'extension, des limites, un lieu (le temps est pour M. Kreibig quelque chose de psychologique, qui n'appartient pas à l'objet réel du monde extérieur). Mais la simple somme des qualités et des déterminations spatiales ne suffit pas à définir l'objet individuel donné : il y faut quelque chose d'autre, quelque chose qui appartienne au tout concret, et qui n'appartienne qu'à lui : c'est la *Gestalt* qui constitue la « chose » individuelle; cette qualité n'est pas pour M. Kreibig une relation, mais le produit des relations entre qualités et déterminations spatiales. Ce qui distingue la perception du souvenir, l'image perçue de l'image reproduite, c'est le jugement d'existence lié à la perception : car il est impossible de trouver, soit dans la qualité soit dans l'intensité du contenu de l'impression, un signe qui permette de distinguer la perception.

Le Dr Karl Schrötter étudie *la psychologie et la logique du mensonge.* Il y a mensonge quand le dehors ne répond pas au dedans. Schrötter étudie la question des rapports du mensonge avec le psittacisme, avec le jugement ou la tendance. Il analyse ensuite la technique du mensonge et passe en revue les tendances sous l'influence desquelles on ment. Il distingue trois formes principales du mensonge : les *mensonges de défense* qui sont toujours provoqués du dehors, les *falsifications intéressées* qui naissent spontanément dans l'individu, enfin les mensonges qui naissent d'un besoin de fiction et qu'on pourrait appeler *mensonges esthétiques.* M. Schrötter donne à son étude une conclusion pédagogique : les leçons, les prônes, les bons exemples ne peuvent rien contre le mensonge; ce qu'il faut pour le combattre, c'est donner aux enfants un sens vigoureux de la réalité, faire de la réalité une idée-force, ce que l'éducation néglige trop souvent. Enfin on peut dire aux adversaires du mensonge ce qu'un médecin disait aux adversaires de la tuberculose : « Détruisez la misère, et il n'y aura plus de mensonge! »

Le Professeur Stöhr a parlé *du cerveau et de l'excitation représentative.* M. Stöhr localise dans la périphérie les excitations sensorielles et représentatives.

Le Dr Oskar Ewald analyse *le problème de l'immortalité.* On ne peut se dérober à ce problème même si on se refuse à le résoudre; car il reste à savoir comment est née l'idée de l'immortalité. En fait, le problème préoccupe, non seulement des métaphysiciens comme Schopenhauer, Hartmann et Wundt, mais des adversaires de la métaphysique, comme Nietsche

(idée du retour éternel), comme les positivistes, les évolutionnistes. M. Ewald trouve dans le fait psychologique de l'unité et de l'identité du moi, dans sa transcendance par rapport au temps, dans la nature supra-temporelle du moi, la base profonde du problème de l'immortalité. Ce qui existe hors du temps est par là-même éternel ; si l'identité du moi était absolument étrangère au temps, l'immortalité ne serait pas un problème : elle serait sous-entendue. S'il y a problème, c'est qu'à l'identité intemporelle du moi se mêlent sans cesse des éléments temporels, que ce moi intemporel apparaît comme impliqué, inséré dans le temps. L'antinomie est insoluble ; on n'a le droit de sacrifier aucun des deux termes de cette antinomie l'un à l'autre, ni le moi au temps, ni le temps au moi. Le métaphysicien ne peut prouver l'existence d'un moi absolument indépendant de conditions temporelles ; et le psychologue empiriste ne peut arriver, comme le voudrait l'associationnisme, à construire le moi avec des éléments temporels. L'idée de l'immortalité, c'est la conscience du moi élevée à une puissance supérieure ; or ce moi s'apparaît à lui-même comme à la fois dans le temps et hors du temps : d'où le caractère tragique du problème de l'immortalité et l'impossibilité de donner à l'idée d'immortalité une formule conséquente et unique.

Einführung in die Psychologie, par W. Wundt. 1 vol. in-8 de 129 p., Voigtländer, Leipzig, 1911. — Cette *Introduction à la Psychologie* est la première publication régulière de la nouvelle collection pédagogique *Neue Bahnen*, à Leipzig. Elle nous donne un excellent aperçu de la psychologie de Wundt par lui-même, et aborde les problèmes suivants : Conscience et attention, Éléments de la conscience, Association, Aperception, Lois de la vie mentale. Même à côté du *Grundriss*, ce bref aperçu ne manque pas de mérite propre et garde sa raison d'être. Il subordonne l'étude des éléments à celle des lois fondamentales de l'esprit, et il sait unir la clarté concrète à la concision synthétique. On peut dire que cette *Introduction* est à beaucoup d'égards une conclusion, et que non seulement les débutants, mais les initiés mêmes auront avantage à la lire.

Perceptionalismus und Modalismus, par Edward John Hamilton. *Eine Erkenntnistheorie*, trad. allem. de Martin Klose (Philosophisch-soziologische Bücherei, t. XXVIII, Leipzig, Dr. W. Klinkhardt. 1 vol. in-8 de 115 p. — Ce petit livre est le résumé des ouvrages précédents du Prof. Hamilton : *The Human Mind, The Perceptionalist or Mental Science, The Modalist or the laws of rational conviction, a logic.* C'est un essai de logique pratique « qui ne contredit pas les règles établies, mais les éclaire et les confirme. Ces explications logiques dérivent d'une théorie générale de la connaissance. Le modalisme doit sa naissance à l'application des principes perceptionalistes aux problèmes de la logique » (p. 99). Le perceptionalisme, c'est la doctrine optimiste de la connaissance, celle d'Aristote, des Stoïciens et des Epicuriens, opposée au scepticisme transcendantal, et qui se résume en cette proposition : les perceptions des choses sont vraies. Le modalisme montre comment en beaucoup de cas on peut arriver à une connaissance certaine et en d'autres à une croyance probable par l'inférence et la déduction. Le perceptionalisme est en accord avec les lois de la recherche scientifique ; il jette une vive lumière sur les règles et les formes reconnues de la conviction rationnelle (p. 2) ; ses principes sont immédiatement dérivés de l'analyse des opérations mentales de l'homme : toute science de l'intellect a pour base l'introspection, les perceptions immédiates de l'entendement propre (p. 3). Sur le fondement de ces principes M. Hamilton établit une série de propositions, dont le lien ne nous est pas toujours très nettement apparu, et dont l'ensemble constitue une théorie de la connaissance et une logique bourrées de définitions et d'exemples et où les questions de terminologie tiennent une grande place (voir notamment p. 23 et suiv.). — Les deux dispositions fondamentales de l'esprit ou entendement sont la faculté de penser et celle de croire (p. 4) ; la pensée est l'activité de l'esprit qui dans sa nature ou sa forme coïncide avec la nature ou forme des choses : c'est l'objectivité. La croyance est une sorte de confiance spirituelle ou intellectuelle dont le caratère essentiel est l'*assertivité* ou capacité d'affirmation. La pensée est objective : cela ne veut pas dire qu'elle est toujours d'accord avec les choses, mais que son essence correspond à l'essence des choses (p. 5). L'objectivité, c'est ce qui est dirigé vers des objets et d'accord avec eux, non ce qui appartient à des objets et est identique avec eux (pour ce dernier sens Hamilton propose *objectuel*, p. 6). La croyance n'apparaît qu'à la suite de la pensée et plus précisément des idées absolument simples d'existence et de non-existence qui ne requièrent ni ne comportent aucune analyse : ce ne sont pas des choses, mais on peut les affirmer

réellement des choses (p. 7). — La perception, premier degré de la connaissance, n'est qu'une espèce particulière de jugement; la connaissance est la plus parfaite espèce de croyance; le jugement est toujours, contrairement aux théories d'Aristote, Locke et Kant, l'affirmation de l'existence ou de la non-existence de quelque chose par l'esprit (p. 9). Il est faux que toute proposition soit l'expression déterminée d'un jugement : il y a des propositions purement *énonciatives* de pensées ou de représentations, d'autres *affirmatives*. Il est faux que toute proposition affirme ou nie une chose d'une autre, car l'existence n'est pas une chose (p. 10; cf. distinction des propositions *présententielles* et *inhérentielles*). — Le savoir est une croyance absolue et bien fondée : l'homme peut être sûr de quelque chose qui est faux, auquel cas il ne sait pas, mais est dans l'erreur : pourtant l'homme à l'entendement mûri et sain est capable de savoir et de savoir qu'il sait; tout acte de pensée n'est pas un acte de savoir, n'a pas un objet réel qui lui corresponde (p. 15). La vérité est l'accord avec les choses, selon la formule fameuse de saint Thomas (p. 15). Le réel, le fait, c'est ce qui existe (p. 16). — Toutes les vérités universelles sont hypothétiques, ce sont des constructions de la pensée formées par l'esprit pour servir de règle aux jugements : car rien ne peut réellement exister sinon en un lieu et un temps déterminés, avec distinction numérique et particularités individuelles (p. 17). Les universaux sont des entités impossibles, toute chose existante est individuelle. — Toute énonciation universelle est une proposition hypothétique : son sujet est l'antécédent et son conséquent le prédicat d'une inférence. — La perception sensible est un acte purement intellectuel : les sujets suprasensibles sont donc pour nous perceptibles aussi bien que les objets sensibles : toute perception, produit de la faculté de l'entendement, est absolument distincte tant des mouvements de l'âme que de l'activité nerveuse (p. 20). — Les formes fondamentales de la connaissance doivent représenter les éléments fondamentaux de l'être (p. 27). — Il y a deux espèces de substances : âme et corps, matière et esprit; toutes les substances remplissent ou pénètrent l'espace, même les substances spirituelles : la doctrine cartésienne de l'inextension de la substance pensante est contraire à la raison et à l'expérience (p. 29). — L'espace et le temps ne sont pas relations, mais fondements de relations (p. 30) : ils sont perçus aussi bien que les objets. — *Lois des conditions* : Tout ce qui existe existe en relations nécessaires avec d'autres choses; des choses de même nature existent dans les mêmes conditions nécessaires (p. 50).

Le reste de l'ouvrage est un résumé de logique formelle où l'on trouvera quelques remarques intéressantes sur la contingence intuitive et inductive, sur la possibilité (pp. 54-61), sur la conversion des propositions (pp. 63-64), sur la conclusion (p. 67), sur les figures et les modes du syllogisme. Le grand reproche qu'on peut faire à M. Hamilton est qu'il laisse obscures les idés mêmes de *perceptionalisme* et de *modalisme*, qui tantôt apparaissent comme synonymes de théorie de la connaissance et de logique, tantôt comme désignations de théories propres à l'auteur.

Abriss der Geschichte der Philosophie, par Ch. J. Deter, 10e et 11e éd. remaniées par M. Frischeisen-Köhler, privat-docent à l'université de Berlin. 1 vol. in-8 de vi-192 p. Berlin, Weber, 1912. — Nous avons signalé la neuvième édition de ce bon petit manuel d'histoire de la philosophie (*Rev. de mét.*, mai 1910, supplément, p. 18). Dans cette édition nouvelle et profondément remaniée, les diverses interprétations des grandes philosophies du passé sont développées avec plus de détail et l'état actuel des recherches qui leur ont été consacrées est brièvement indiqué. Signalons, parmi les additions faites dans ce nouveau tirage, les pages consacrées aux conceptions nouvelles de l'histoire de la philosophie, celles de Windelband et de l'école de Marbourg (p. 4-5), à l'interprétation du spinosisme (p. 90), du leibnizianisme (p. 93-94), du système de Schopenhauer (p. 152), à MM. Bergson et Poincaré (p. 171), à la philosophie catholique contemporaine dont M. Frischeisen rattache la stérilité à la rénovation du thomisme par l'encyclique *Æterni Patris* (p. 177). Nous avions remarqué la place vraiment trop mesurée faite par l'auteur à la philosophie française contemporaine; nous avions noté aussi que, dans la bibliographie, des ouvrages fondamentaux d'historiens français étaient oubliés, tandis que des articles assez insignifiants d'écrivains allemands étaient cités. Nous ne pouvons que renouveler ici ce double regret, et nous étonner de n'avoir pas trouvé parmi les références bibliographiques les *Sceptiques grecs* de Brochard, le *Saint Thomas* de M. Sertillanges, le *Böhme* de M. Boutroux, le *Descartes* de Hamelin, le *Spinosa* de M. Delbos et celui de M. Brunschvicg, le *Jacobi* de M. Lévy-Bruhl, le *Fichte* de M. Léon, le *Feuerbach* de M. Lévy, etc. Des oublis aussi graves et aussi nombreux suggèrent l'idée d'un

parti pris qui serait indigne à la fois d'un philosophe et d'un historien.

Wilhelm von Humboldts Forschungen über Asthetik, par Hans aus der Fuente, doct. phil. (*Philosophische Arbeiten*, publiées par H. Cohen et P. Natorp, vol. IV, 3e cahier, 1 vol. in-8 de 144 p., Giessen, Töpelmann, 1912). — Guillaume de Humboldt est une personnalité représentative de l'époque idéaliste et, au sens propre du mot, « humaniste », où il a vécu. En lui se retrouvent, avec les idées essentielles de la philosophie de Kant et de Schiller, les aspirations sentimentales et les tendances morales des poètes, des hommes et des femmes les plus remarquables de son temps. En esthétique, Humboldt prolonge la direction ouverte par Kant et Schiller; il tire les conséquences rigoureuses de l'interprétation que Schiller avait donnée de l'esthétique kantienne. Et l'on trouve que, chez lui, comme chez Schiller, la préoccupation dominante est une préoccupation psychologique, celle de saisir dans son essence propre l'activité esthétique. Kant avait dit que la beauté est une finalité subjective sans fin objective; Schiller avait découvert que la beauté n'est pas une propriété de l'objet, mais une qualité du sujet. M. de la Fuente, s'inspirant des idées de son maître Cohen, met en lumière les lacunes essentielles de l'esthétique kantienne (p. 2-3), puis les notions fondamentales de l'esthétique de Schiller (p. 4-14) : et ces remarques ne sont nullement des hors-d'œuvre, car, si l'on ne fait leur part à l'influence de l'auteur de la *Critique du jugement* et à celle de l'écrivain des *Lettres sur l'éducation esthétique*, il est impossible de se rendre un compte exact de l'évolution de la pensée de Humboldt. En revanche, M. de la Fuente, d'accord sur ce point avec Pott, mais contredisant, à tort, croyons-nous, Ed. Spranger, nie que Schelling ait exercé sur Humboldt aucune influence notable et cette négation entraîne chez lui une certaine exagération du caractère *esthétique* de la pensée de Humboldt. Laissons de côté ce qui regarde la métaphysique, puisque aussi bien les quelques pages consacrées par M. de la Fuente à cette question (notamment p. 109), d'un caractère surtout polémique, manquent un peu de clarté; mais il paraît difficile de nier, comme le fait pourtant M. de la Fuente, que la philosophie de Humboldt soit surtout une éthique. Ce que dit M. de la Fuente de l'individualisme de Humboldt au début du volume n'est point inexact : mais on ne se douterait pas, à le lire, qu'il existe un individualisme juridique et politique de Humboldt, et que celui-ci ait écrit un essai pour déterminer les limites de l'activité de l'État. Il semble que l'indépendance attribuée par M. Cohen à l'esthétique dans l'édifice systématique de la philosophie soit pour quelque chose dans cette position un peu artificielle et forcée du problème de l'esthétique de Humboldt; et d'une manière générale on peut regretter que M. de la Fuente ait écrit son utile et intéressant travail sous l'empire et comme sous l'obsession des constructions théoriques et du langage même de son maître. Il arrive qu'en certains passages on ne sache plus si on lit du Humboldt ou du Cohen. Des expressions telles que « le concept de *Stimmung*, comme Eros esthétique du génie » étonnent et détonnent un peu : M. de la Fuente eût pu sans doute exposer les idées de Humboldt sans se servir des notions à l'aide desquelles, comme il le dit lui-même (p. 33, note 4), M. Cohen a fondé en 1912 l'*Esthétique du sentiment pur*. Le lecteur y eût gagné de ressentir plus pleinement, pour l'exposé pénétrant et judicieux de M. de la Fuente, la confiance que celui-ci mérite.

Les Grands Hommes, par W. Ostwald. 1 vol. in-18 jésus de 328 p., Paris, E. Flammarion. — « Pour comprendre scientifiquement les grands hommes, il faut admettre qu'ils ont été des hommes, avec des qualités humaines. Cette manière de voir échappe à la plupart des biographes (et je songe ici à des faits très récents); leur but, avoué ou non, est de dire de leur héros tout le bien possible » (p. 17). « Il y a, parmi ceux qui font de grandes découvertes ou de grandes inventions, deux types extrêmes que j'appellerai provisoirement les romantiques et les classiques. Les caractères du classique sont la perfection, à tous les points de vue, de chacune de ses œuvres, une existence retirée, et une action personnelle assez faible sur son entourage; le romantique présente au contraire d'une façon frappante les qualités opposées » (p. 27). « Les travaux les plus marquants sont faits à un âge relativement peu avancé... Quand, chez un savant, on peut reconnaître nettement un point culminant... à peu près sans exception, ce summum est atteint avant la trentième année » (p. 35). « Tendances et capacités poussent le savant qui vieillit à s'occuper de problèmes pratiques » (p. 41). « Mayer n'eut aucun succès au gymnase, il était un des plus mauvais élèves pour les langues anciennes; cela

arrive régulièrement pour ceux qui seront de grands savants » (p. 65). « L'instruction personnelle par les livres est justement celle qui convient le mieux au génie futur » (p. 235). « L'idéaliste n'est pas celui qui s'occupe de choses inutiles, c'est plutôt celui qui, selon sa profession, met sa vie au service de son pays et de l'humanité; c'est-à-dire leur est utile » (p. 245). « Il est d'autant plus difficile de reconnaître la valeur d'un nouveau progrès que ce progrès est plus grand » (p. 257). « On donnera aux romantiques toute facilité pour faire de l'enseignement, et on en dispensera les classiques autant que possible » (p. 294). Ces citations peuvent donner une idée de la saveur de cet ouvrage. Voici les titres des chapitres : Humphry Davy, Julius Robert Mayer, Michel Faraday, Justus Liebig, Charles Gerhardt, Hermann Helmholz, Idées générales (Supériorité des Allemands, Mouvement rétrograde en Italie et en France, pp. 218-223). La jeunesse. L'œuvre importante. Classiques et romantiques. Ce livre est tonique partout, par une sérénité en face des passions.

Hegels Doctrine of Formal Logic, *being a translation of the first section of the subjective logic*, avec une introduction et des notes par S. Macran, *Fellow of Trinity College and Professor of Moral Philosophy in the University of Dublin*. 1 vol. de 315 p., Oxford, Clarendon Press, 1912. — La *Wissenschaft der Logik* écrite par Hegel à Königsberg, comprend, comme livre III ou deuxième partie, une *Subjektive Logik* dont la première section est consacrée à ce que l'on appelle communément logique formelle : c'est cette première section, divisée en trois chapitres, dont le premier traite du concept, le second du jugement, le troisième du syllogisme, que M. Macran a traduite avec beaucoup de soin et dans une langue fort claire. Il l'a traduite, d'une part pour donner quelque idée de ce que Hegel entend par logique, au jeune étudiant à qui l'on dit que la doctrine de Hegel est un panlogisme, et qui s'imagine en conséquence que Hegel voit l'explication ultime de toute réalité dans des idées telles que celle-ci : « de ce que tous les porcs sont des animaux, il résulte que quelques animaux sont des porcs »; et d'autre part, pour montrer que la Logique, la science du λόγος, de la raison divine ou du Verbe, peut être autre chose qu'un ensemble de remarques puériles sur la compréhension et l'extension de « John Smith », d'hexamètres détestables destinés à rappeler des distinctions bonnes à oublier, etc. (p. 3-5). A sa traduction, M. Macran a joint des notes où il précise utilement le sens que certaines notions traditionnelles ont pris dans la langue de Hegel; deux appendices sur *la différence de la conception hégélienne et des conceptions populaires de la logique formelle*, et sur *la théorie hégélienne des figures du syllogisme*, et une introduction étendue (p. 7-111) où il examine très brièvement, mais avec précision et clarté, un certain nombre de points délicats de la logique de Hegel ou même du système hégélien en général : la conception de la philosophie; l'*ordo cognoscendi*; la vérité absolue; la pensée, sa forme et son contenu; l'idée d'évolution; la méthode logique; les divisions de la logique; la conception de la logique formelle; la valeur de la vérité; la réalisation de la pensée; la philosophie de la nature; la philosophie de l'esprit; les rapports de l'hégélianisme et du christianisme; le caractère synthétique de la philosophie hégélienne. Il est visible que M. Macran est animé pour cette philosophie d'une très grande admiration, d'une vive sympathie, qu'il y trouve « la plus véridique défense et la plus juste explication du vrai, du bien et du beau » (p. 110). Cette admiration et cette sympathie l'ont fort bien servi, lui ont fait noter avec un tact très sûr les points où la pensée de Hegel est la plus concrète, la plus plausible, la plus vivante aussi et la plus actuelle. Ses interprétations, lors même qu'on pourrait les contester, sont exposées avec une fermeté remarquable (exemple p. 98). Ce volume sera certainement apprécié en Angleterre comme une utile introduction à l'étude de l'hégélianisme.

La reazione idealistica contro la scienza, par A. Aliotta. 1 vol. in-8 de 526 p., Casa editrice « Optima », Palerme, 1912. — Répondant à un sujet de concours ainsi proposé : *Des principales tendances contemporaines de la théorie de la connaissance, avec référence spéciale à la philosophie des sciences*, M. Aliotta voit d'une manière générale le caractère prédominant de la philosophie contemporaine dans la réaction contre l'intellectualisme. Par intellectualisme, il entend, en un sens très large, les théories de la connaissance qui accordent une valeur propre et autonome à la fonction cognitive; et il englobe sous le nom de réaction toutes les tendances pour qui la valeur de la connaissance dépend d'autres fonctions de l'esprit, et qui placent au-dessus de l'intelligence le vouloir et l'imagination.

Dans une première partie, il étudie d'abord la genèse de la réaction contre

l'intellectualisme, dans l'agnosticisme, le néo-criticisme, l'empirio-criticisme et le néo-hégélianisme anglais; puis les trois formes principales de réaction, c'est-à-dire la nouvelle philosophie française, le pragmatisme anglo-américain, et la philosophie des valeurs; enfin les doctrines restées fidèles à la vieille tradition intellectualiste (Schuppe, Cohen, Nouvelle École de Fries, Meinong). Dans une deuxième partie plus brève, il examine les essais de revision critique qui se sont produits dans le domaine spécial des théories scientifiques, mathématiques et physiques.

M. Aliotta conclut que les doctrines contemporaines qui s'opposent à l'intellectualisme ont le mérite d'avoir proclamé, contre les intempérances du matérialisme scientifique et la froide indifférence du positivisme agnostique, les droits du sentiment et de la volonté, mais que, d'autre part, elles se sont laissé entraîner trop loin par le mouvement de réaction. Pour lui, il n'accepte ni le pragmatisme, ni l'intuitionisme; mais il n'accepte pas davantage l'intellectualisme entendu en un sens étroit, sous la forme excessive qui conduisit à la réaction. « Restaurer la plénitude de la personnalité consciente, reconnaître aux trois fonctions fondamentales de l'esprit une valeur propre et autonome, en cherchant dans l'unité du sujet humain leur synthèse concrète : telle est, à son avis (p. 526), l'unique manière efficace d'apaiser la lutte séculaire des puissances spirituelles en conflit. » L'effort personnel de M. Aliotta, par opposition à ce que l'on peut appeler le romantisme philosophique contemporain, consiste à revendiquer les droits de l'intelligence et à défendre sa valeur propre. La raison reste l'organe de la philosophie; et elle a pour tâche d'extraire de toutes les données de divers ordres une synthèse supérieure, pour les transformer en une idée qui comprenne dans son universalité toutes les manifestations de l'être et les contemple sous l'aspect de l'éternité.

Ce travail remarquable témoigne d'une vaste et solide documentation; il se distingue par la clarté de l'exposition et la vigueur de la discussion. On pourrait trouver sans doute que le point de vue spécial de l'auteur ne permet pas toujours de rendre pleine justice aux théories examinées, et que ses critiques bien souvent ne serrent pas d'assez près les problèmes. Mais cet ouvrage n'en est pas moins une très utile contribution à l'étude du mouvement intellectuel contemporain, et il constitue pour son jeune auteur un excellent début, plein de promesses pour l'avenir.

L'Infinito, par Luigi Borti. 1 vol. in-8 de 529 p. A. F. Formiggini, Gênes, 1912. — L'auteur a réuni avec intelligence un grand nombre de matériaux utiles sur ce vaste sujet. Il a beaucoup utilisé notamment les ouvrages de H. Cohen et de Jonas Cohn; et il suit de près les considérations et les conclusions de W. Wundt (Cf. pp. 68, 206-227, 440-529.)

Étudiant successivement l'infini dans la nature et dans la science, l'infini de la connaissance théorique, et l'infini mathématique, il aboutit à un point de vue nettement psychologique, et il conclut ainsi : « L'infini est au fond un processus de pensée, et il est, comme tel, interminable, en tant qu'il est activité volontaire. Ce caractère volontariste devient d'autant plus évident, que les termes constitutifs sont plus rigoureusement synthétisés et abstraitement déterminés » (p. 528).

Il y aurait bien des observations à faire, si l'on voulait entrer dans le détail. Les données accumulées ne sont pas assez élaborées, ni ramenées à une systématisation concise et rigoureuse. Pourtant cet ouvrage pourra rendre des services, à titre de revue générale de la question; il serait seulement désirable qu'il fût muni d'un bon index alphabétique des noms et des matières.

Sigieri di Brabante nella Divina Commedia *e le fonti della filosofia di Dante*, par Bruno Nardi. 1 vol. in-8 de viii-72 p., chez l'auteur, Spianate (Pescia), 1912. — Cet opuscule est la réimpression d'articles publiés dans la *Rivista di filosofia neo-scolastica* (avril et octobre 1911; février et avril 1912) et se présente comme une contribution à l'étude des sources de la philosophie de Dante. Son point de départ est le texte du Paradis qui place dans le cercle des docteurs illustres, à côté de Thomas d'Aquin, Pierre le Lombard et du pseudo-Denys, un certain Siger qui ne serait autre que Siger de Brabant. Comment concilier cette citation et les éloges décernés au théologien averroïste avec la thèse généralement reçue qui fait de Dante un disciple fidèle de Thomas d'Aquin? Mandonnet, constatant que « toute la philosophie de Dante est la contradiction même de celle d'Averroès », en conclut qu'il n'était pas renseigné sur les œuvres de Siger. L'auteur en conclut au contraire que Dante fut moins fidèle qu'on ne l'affirme à la doctrine de Thomas d'Aquin et qu'il subit fortement d'autres influences. Pour établir cette thèse il montre que la doctrine d'Averroès a pu venir à la connaissance de Dante

et agir sur sa pensée, ainsi d'ailleurs que celle d'Avicenne, l'averroïsme, l'avicennisme, le thomisme et l'augustinisme constituant les quatre courants de pensée auxquels les contemporains de Dante ont puisé. Par l'examen des textes mêmes du poète, il établit ensuite que la cosmomologie dantesque, principalement en ce qui concerne la création et la conception du devenir de l'univers, témoignent d'une influence avicenniste et augustinienne. Dieu conçu comme une source perpétuelle de lumière, la causalité attribuée à l'empyrée rappellent le néo-platonisme et la doctrine de la création médiate enseignée par Avicenne. De même dans la conception que Dante se fait de l'âme humaine, de la connaissance et de la moralité des influences non thomistes, se font évidemment sentir. Il est donc permis de conclure contre Mandonnet que Dante n'a pas ignoré la doctrine de Siger de Brabant et l'a citée au contraire en connaissance de cause, puisque l'un et l'autre empruntent beaucoup de leurs idées à la conception néo-platonicienne et avicenniste de l'univers.

Il Metodo Attivo nell'Emilio. *Ripensando l'Emilio. Saggi*, par G.-A. Colozza. 1 vol. in-12 de 206 p., Ant. Trimarchi, Palerme, 1912. — A l'occasion du bicentenaire de J.-J. Rousseau, M. Colozza nous présente sur les idées pédagogiques du penseur deux excellentes études, dont la première, *La méthode active dans l'« Emile »*, a paru d'abord dans la *Rivista di Pedagogia* (nos de mars et d'avril 1912). M. Colozza veut revenir à la méditation directe des textes, éclairée par la critique, mais sans parti pris; et il y découvre une doctrine sur certains points assez différente de celle qu'on attribue traditionnellement à son auteur. Il ne conteste pas que la méthode pédagogique préconisée par Rousseau soit, à un premier stade, négative; mais il démontre, avec un grand nombre de preuves à l'appui, que cette méthode est aussi, sous un autre aspect de plus en plus prépondérant, essentiellement active.

Dans une deuxième étude, *En repensant l'« Emile »*, il établit que cet ouvrage a pour seul but l'éducation de l'homme en tant qu'homme, la préparation à la fonction d'homme, et qu'il présente ainsi le caractère d'un traité de pédagogie générale; mais Rousseau n'a pas voulu par là exclure l'éducation sociale et politique, et il en ébauche les grandes lignes, quand l'occasion s'offre à lui, par exemple dans le *Discours sur l'économie politique* et ailleurs.

M. Colozza n'ignore pas les difficultés et les obscurités de son auteur, et il fait assez large la part du paradoxe et de l'artifice. Mais par là il ne se sent que stimulé davantage à mieux mettre en lumière ce qu'il y a d'original et de fécond dans la nouvelle doctrine; et il atteint fort bien le but qu'il se propose dans ces pages si vives et si pénétrantes, qui méritent d'être lues et méditées ailleurs qu'en Italie.

L'Idealismo Etico di Fichte e il Socialismo Contemporaneo (*Per una religione socialista*), par Perego Luigi. 1 vol. in-8 de 268 p., A.-F. Formiggini, Modène, 1911. — Dans cet essai actuel et intéressant de conciliation du socialisme avec l'idéalisme éthique de Fichte, on peut distinguer trois aspects ou trois moments de la démonstration : 1° une certaine conception du socialisme ; 2° une certaine conception de la pensée de Fichte; et 3° la synthèse proprement dite de l'une avec l'autre, sur le terrain théorique et pratique.

M. Perego estime que le socialisme ne peut plus se soutenir sur une base exclusivement économique, comme doctrine matérialiste (Marx), ni d'autre part comme théorie purement critique (Bernheim); mais qu'il doit s'affranchir à la fois du fatalisme historique et du libéralisme néo-kantien. Il pense que le socialisme ne doit pas être un système étroitement utilitaire, ne visant qu'à la plus grande somme de bonheur ici-bas; mais qu'il est en son fond, et qu'il aspire toujours plus à être, la morale de la solidarité et la religion sociale.

En ce qui concerne la pensée philosophique de Fichte, M. Perego n'a pas voulu en donner une analyse complète et rigoureuse, mais seulement en dégager l'esprit et les thèses les plus vitales. Il suit l'excellent exposé que nous en a donné M. Xavier Léon; mais il croit voir un changement radical de point de vue entre la première période et la deuxième période de la pensée de Fichte, et il fait abstraction de l'idéalisme ontologique et mystique, pour s'en tenir exclusivement à l'idéalisme moral.

A son avis, cet idéalisme moral apporte au socialisme contemporain la doctrine dont il a besoin pour se justifier, s'élargir et s'approfondir. Le socialisme, hostile au libéralisme vulgaire, postule au contraire la liberté au sens exact où l'entend Fichte, comme acte pur, union de la volonté et de la connaissance, expression dynamique de la justice. Le socialisme trouve une inspiration et un guide dans la théorie du droit de Fichte, dans les principes de l'État conforme à la raison,

dans le monisme de la morale. Enfin, sur le modèle de la religion purement éthique, le socialisme peut et doit constituer une religion véritable sans surnaturel, où la foi sociale s'affirme et se développe dans les formes disciplinées du travail. A ces seules conditions, par la réalisation théorique et pratique de cette synthèse, le socialisme pourra acquérir une signification philosophique, une valeur éducative et civilisatrice, qui lui assureront de vastes conquêtes et un triomphe définitif.

Le livre de M. Perego est sur la limite de la philosophie et de la croyance, de la théorie et de la pratique; il soulève beaucoup de problèmes et de très graves, sans les approfondir suffisamment, et il propose des solutions plutôt qu'il ne les démontre. Pourtant il nous semble digne d'attention, et notamment d'être pris en sérieuse considération par les théoriciens du socialisme, qui ne savent pas assez tout ce qu'ils doivent déjà à Fichte, et surtout combien ils pourraient encore profiter à son école.

REVUES ET PÉRIODIQUES

L'Année Philosophique, *publiée sous la direction de* F. Pillon, ancien rédacteur de la « Critique philosophique ». Vingt-deuxième année (1911), 1 vol. de 290 p., in-8, Alcan, 1912.

G. Rodier. — *Note sur la politique d'Antisthène*, destinée à expliquer le mythe du *Politique* sur les formes primitives du gouvernement. La critique du règne de Zeus où les hommes vivaient pour ainsi dire à l'état de troupeau, ne vise pas la doctrine d'Antisthène; elle marque chez Platon lui-même « le passage de l'optimisme au méliorisme politique, qui s'affirme décidément dans *les Lois* ».

G. Lechalas. — *Les années d'apprentissage d'Eugène Fromentin*, d'après l'ouvrage de M. Blanchon : *Correspondance et Fragments inédits d'Eugène Fromentin.*

V. Delbos. — *L'idéalisme et le réalisme dans la philosophie de Descartes.* Étude serrée et profonde, consacrée à la critique, ou plus exactement à la limitation, de l'interprétation idéaliste de la doctrine cartésienne. Il y a dans les processus initiaux de la méthode cartésienne des traits qui sont bien caractéristiques de la démarche idéaliste; c'est sur la pensée que Descartes s'appuie pour atteindre l'être; mais l'être qu'il atteint ainsi est extérieur à la pensée, à commencer, pourrait-on dire, par l'être même de la pensée.

L. Dauriac. — *Quelques réflexions sur la philosophie de M. Henri Bergson.* Dans leur tendance générale, ces réflexions présentent la doctrine de M. Bergson comme en opposition directe sans doute avec le cartésianisme, mais comme continuant en un certain sens le kantisme. Kant voulait que le temps fût une intuition. Il n'a pas fait la preuve de cette thèse, et c'est pourquoi Renouvier et O. Hamelin ont abandonné la thèse kantienne. M. Bergson a repris la thèse, en apportant la preuve.

F. Pillon. — *La troisième antinomie de Kant, la croyance à la liberté, le dilemme de Lequier et le primat de la Raison pratique.* M. Pillon reprend le problème métaphysique de la liberté, tel qu'il était posé au XVIIe siècle; et il en donne une solution dogmatique, en s'appuyant sur le principe du nombre, mais en abandonnant sur certains points essentiels le relativisme de Kant et de Renouvier, comme il fait bon marché, avec toute raison suivant nous, du trop fameux dilemme de Lequier. La base de son argumentation est dans l'opposition de l'espace et du temps; la critique idéaliste permet de ne pas appliquer au temps la continuité, qui est caractéristique de l'espace, et de concevoir une liberté créatrice qui aurait existé *en puissance* dans l'esprit suprême, et qui serait passée à l'*acte* par la création : « Dieu, en créant le monde, serait sorti de son immutabilité et se serait fait temporel. »

C. Maillard. — *A propos de quelques ouvrages récents sur la philosophie allemande postérieure à Kant.* L'auteur s'est proposé de réfuter la philosophie de Fichte en sept pages, et celle de Hegel en trois et demie; la méthode est plus expéditive que convaincante. Par exemple M. Maillard croit enfermer Fichte dans le dilemme : ou le moi empirique est seul réel, et le moi absolu n'a pas d'existence propre; ou le moi absolu est toute la réalité, et le monde se dissout dans son illusionisme universel, non moins radical que ceux de Schopenhauer et de Spir. Or l'une et l'autre des alternatives impliquent manifestement que la doctrine de Fichte est un réalisme métaphysique et manifestement Fichte est idéaliste.

H. Bois. — *L'idéalisme personnel d'Oxford. M. Hastings Radshall.* Dans cette étude, qui sera complétée l'an prochain, M. H. Bois éclaire la pensée de M. Radshall par la méthode historique : l'*idéalisme personnel* procède de Berkeley, corrigé par Kant; il pose, comme une absolue nécessité de la pensée, l'existence d'un « Penseur universel », qui est Dieu. Cet idéalisme tend vers Leibniz, sans arriver

pourtant au monadisme absolu, puisque le spiritualisme de M. Radshall se borne à ajouter à Dieu et aux êtres humains des âmes animales.

L. Dauriac. — *Une philosophie de la Religion.* Éloge pénétrant et justifié de l'œuvre de J.-J. Gourd, où M. Dauriac marque avec finesse l'appui que le criticisme donne au pragmatisme et qui lui paraît nécessaire à l'existence philosophique du pragmatisme.

F. Pillon. — *Bibliographie philosophique française de l'année 1911*, avec la collaboration de M. Dauriac.

The Philosophical Review, t. XIX (1910).

N° 1. — J. A. Leighton. — *La perception et la réalité physique.* Le problème de la relation de l'esprit connaissant à l'objet connu a été remis sur le tapis par les récentes discussions des nouvelles écoles réalistes et idéalistes. Il est donc opportun de l'examiner une fois de plus du point de vue de la perception, qui est, en définitive, le point de vue initial. L'auteur commence par écarter un certain nombre d'erreurs historiques : distinction cartésienne des qualités premières et secondes, attribution aux idées, par Descartes et Locke, d'un rôle de médiation entre l'esprit et les choses, interprétation du rapport entre l'esprit et l'objet envisagé comme un rapport de causalité. Dès lors, il n'y a plus lieu de séparer essentiellement sujet et objet : tous deux rentrent en corrélation fonctionnelle dans un système unique, qui est celui de l' « expérience » réelle et totale. Quant à la « réalité du monde extérieur », c'est un problème de nature purement sociale; il se ramène à la question de savoir si nous avons des raisons d'admettre un « royaume social » d'êtres pourvus d'une conscience analogue à la nôtre.

Frank Thilly. — *Le Moi.* L'expérience intime ne peut saisir en nous un moi pur, vide de tout contenu. Mais, de cette impossibilité, on ne peut conclure avec Hume à l'inexistence du moi lui-même. Au fond, toutes les théories qui s'efforcent de se passer de l'hypothèse d'un moi substance la réintroduisent subrepticement : tel est le cas de Ribot, expliquant l'idée du moi par la cœnesthésie, ou encore celui de James, se bornant à expliquer l'identité apparente du moi par la « ressemblance » des états qui se succèdent dans la continuité de la conscience; et l'auteur esquisse pour conclure un substantialisme spiritualiste dans lequel l'âme est définie comme un principe de vie, engendrant ses propres états.

C. Williams. — *Le schématisme dans la logique de Baldwin.* Exposé des vues logiques de Baldwin dans son livre *Thought and Things.*

J. E. Creighton. — *La notion de l'implicite en logique.* Article consacré comme le précédent à la discussion du récent ouvrage logique de Baldwin, notamment de la théorie de l'implicite, c'est-à-dire du « potentiel » en logique.

N° 2. — G. Grier Hibben. — *Les aspects philosophiques de l'Évolution.* Article écrit, ou plutôt conférence prononcée à l'occasion du cinquantenaire de l'*Origine des espèces* de Darwin. L'auteur constate que, contrairement à tout ce qu'on aurait pu supposer, l'idée d'évolution n'a pas été inventée par les praticiens des sciences naturelles, mais par des philosophes spéculatifs, depuis Bacon jusqu'à Hegel. Mais réciproquement le darwinisme a remis en question, sous une forme nouvelle, un certain nombre de problèmes proprement philosophiques : quelle est la place de l'homme dans l'Univers? — L'Évolution, une fois admise, implique-t-elle ou exclut-elle une conception téléologique de la nature? — Le processus de la vie est-il, dans son fond, mécanique ou suppose-t-il un principe spécial? L'auteur examine chacun de ces problèmes et conclut qu'en définitive le darwinisme n'apporte pas le concours qu'on aurait pu croire au pragmatisme, notamment au bergsonisme, car, loin de mettre l'intelligence en présence de l'inexplicable et de requérir une « intuition » spéciale de l'être, il tend à montrer que la vie la plus riche, la plus multiple, procède du simple et s'explique au moyen de facteurs essentiellement intelligibles.

W. Makintire Salten. — *Les points de contact de Schopenhauer et du pragmatisme.* Étude bien peu approfondie d'un sujet intéressant. L'auteur, qui déclare ne pas très bien comprendre le pragmatisme, n'affirme pas expressément les relations du pragmatisme avec la philosophie de la volonté; il montre simplement qu'une doctrine qui fait de l'intelligence un instrument, une « invention » de la volonté offre bien des analogies avec le pragmatisme. Toutefois il se demande si Schopenhauer n'a pas dépassé le pragmatisme et, avec de nouvelles hésitations, répond par l'affirmative, en considérant que l'entendement, après avoir satisfait les exigences de la volonté, se crée un mode d'activité désintéressé dans la contemplation esthétique.

Arthur S. Dewing. — *La théorie de la connaissance de Schelling.* Exposé de cette théorie; l'auteur insiste principalement sur l'intuition intellectuelle, considérée

comme la synthèse de l'intuition du particulier et de la connaissance transcendantale.

Compte rendu du IXe Meeting de l'Association américaine de philosophie.

N° 3. — H. S. Shelton. — *La formule de l'Évolution chez Spencer.* Cette formule, ainsi que le principe de la persistance de la force, est purement physique et, par suite, la vérité ou l'erreur qu'elle contient est indépendante de toute métaphysique. Par « persistance de la force », Spencer entend les deux formules générales classiques : conservation de l'énergie, indestructibilité de la matière. Or l'ensemble du système de Spencer apporte à son principe une vérification inductive extrêmement forte, et la déduction, c'est-à-dire l'application à l'expérience, lui est généralement favorable ; si même elle ne l'est pas davantage, c'est qu'une loi qualitative ne comporte pas de conséquences aussi précises qu'une loi quantitative. L'article finit par une discussion des principales critiques de Ward contre Spencer (dans *Naturalism and Agnosticism*).

J. Lindsay. — *La philosophie de Schelling.* Distinction dans le système de Schelling de trois périodes : spinozisme, principalement consacré au problème de Dieu, — naturalisme, — idéalisme transcendantal.

E. G. Spaulding. — *La structure logique des systèmes qui se réfutent eux-mêmes.* Article entièrement consacré à la critique du phénoménisme. On peut dire que ce dernier fournit sa propre réfutation, en ce sens qu'il admet toujours une relation interne entre l'esprit et les choses.

W. E. Hocking. — *Comment les idées atteignent la réalité.* L'idéalisme est dans son droit quand il affirme que l'attitude primaire et naïve vis-à-vis des objets doit être soumise à une interprétation critique ; mais il a tort de pousser cette critique jusqu'à nier l'indépendance des choses à l'égard de l'esprit, car la distinction existe toujours, tout au moins entre le moi que je suis et le moi qui pense des objets. D'autre part, le fait que le sujet prend des attitudes volontaires vis-à-vis du non-moi suppose chez celui-ci un germe d'indépendance. Cette indépendance se manifeste, non seulement dans la sensation, mais dans l'idée, qui n'est qu'une élaboration du sensible. Sans doute l'esprit porte en lui des principes propres qui président à l'expérience, à savoir les catégories de cause et de substance ; mais par ces catégories mêmes le sujet est donné à lui-même comme partie de la nature, c'est-à-dire, en un sens, comme objet. Ainsi nous sommes ramenés à la conception spinoziste de la substance. Elle est « ce qui est en soi et est conçu par soi », non pas en ce sens que la logique contrôle la nature, mais parce que la logique *est* la nature même.

INFORMATIONS

L'Institut International de Sociologie est une association scientifique, fondée en 1893 à Paris et reconnue d'utilité publique par décret du président de la République française en 1909. Il réunit ses membres et ses associés en des Congrès périodiques, qui se tiennent dans les différentes capitales successivement et sont consacrés à l'étude des plus importantes questions de la philosophie sociale. Les 5e, 6e et 7e Congrès ont siégé aux Universités de Paris, de Londres et de Berne en 1903, 1906 et 1909. Ils ont eu respectivement comme sujets : les rapports de la sociologie et de la psychologie ; les luttes sociales ; la solidarité sociale. Le 8e Congrès va se tenir à l'université de Rome, du 7 au 12 octobre 1912. Il aura comme sujet : *le progrès.* Ce grand fait sera envisagé, tant dans ses différentes formes particulières (anthropologique, économique, intellectuelle, morale, politique, etc...), que dans sa nature et ses lois générales.

Toutes les communications relatives au Congrès doivent être adressées à son secrétaire général, M. René Worms, directeur de la *Revue internationale de Sociologie* (115, boulevard Saint-Germain, Paris).

RECTIFICATION

Nous écrivions dans notre Supplément de mai (p. 20, col. 2) : « C'est M. Berth, si nous ne nous trompons, qui a inspiré la fondation, à côté de l'Institut d'Action française, d'un cercle P. J. Proudhon ». Cette information est inexacte : des renseignements fournis par les fondateurs de ce cercle, il ressort que ce groupe d'études a été constitué sur l'initiative de MM. Georges Valois et Henri Lagrange.

Coulommiers. — Imp. P. Brodard.

REVUE DE MÉTAPHYSIQUE ET DE MORALE

SUPPLÉMENT

Ce supplément ne doit pas être détaché pour la reliure.

(N° DE NOVEMBRE 1912)

NÉCROLOGIE

Teodor Gomperz

(1835-1912)

La mort de Teodor Gomperz a ému douloureusement tous les amis de la culture antique. Nul n'avait contribué plus à rendre populaires les études de philosophie grecque et son ouvrage sur les *Penseurs de la Grèce* était devenu rapidement classique. Comme beaucoup d'autres, Gomperz est allé de la philosophie à la philologie. Il avait débuté par quelques études sur la logique de Stuart Mill, et toute sa vie il n'a cessé de se réclamer du positivisme et surtout des médecins sensualistes de la fin du XVIIIe siècle français. Mais, séduit par la littérature antique, il s'initia de bonne heure à toute la rigueur des méthodes philologiques. Son premier travail sur les *Sophistes*, qui a paru en 1863, indique déjà le programme des études que Gomperz a poursuivies pendant cinquante ans, principalement dans les Comptes-rendus de l'Académie de Vienne et dans les *Wiener Studien* : reconstituer l'histoire des techniques nées de l'enseignement des sophistes et particulièrement de la médecine et de la rhétorique.

Persuadé que les sophistes sont les créateurs d'une série de méthodes empiriques et de techniques diverses, Gomperz a, dès le début, deviné le parti que cette thèse pourrait tirer des publications de papyrus inédits. En 1865 et en 1866 il publiait la première série de ses *Herkulanische Studien* et reconstituait d'après les copies d'Oxford, avec ce don de divination qui est la marque des vrais philosophes, des fragments du περὶ σημείων et περὶ εὐσεβείας de l'épicurien Philodème. Plus tard il devait reprendre et compléter des travaux de jeunesse. Mais une brève préface signalait dès 1865 l'étrange analogie qui apparaît entre la logique inductive des Epicuriens et la logique de Stuart Mill. Au même ordre d'idées se rattache la publication en 1890 de l'*Apologie der Heilkunst*, œuvre d'un sophiste que Comperz identifia, un peu à la légère, avec Protagoras. En même temps, il commençait la série de ses études sur le Platonisme, dont il a consigné les résultats dans ses *Platonische Aufsatze*. Un des premiers, il adhéra aux méthodes stylistiques, et, avant Lutoslawski, essaya de perfectionner les procédés de Dittenberger. Dans une suite de notices relatives à l'*Apologie*, au *Phèdre*, à la *République*, aux *Lois*, aux fragments du *Phédon* contenus dans des papyrus, à la bibliothèque platonicienne, il donna des solutions originales et savantes de quelques-unes des questions les plus importantes que soulève l'exégèse platonicienne. D'autre part, dans les recherches qu'il a poursuivies entre 1888 et 1896 sur la *Poétique* d'Aristote, le *Proteptikos* de Jamblique et les *Lettres* de Julien, il a fourni beaucoup de contributions utiles à l'histoire de la rhétorique ancienne. Une courte monographie sur les *Caractères* de Théophraste (1888) et une étude sur la chronologie de Zénon (1903) complètent la série de ces recherches spéciales, dans lesquelles il excellait.

Ces travaux estimés dans un petit cercle de philologues n'eussent pas valu à Gomperz la notoriété que lui donna tout de suite le premier volume de ses *Griechische Denker*. L'ouvrage qui demeure inachevé a été souvent critiqué et il a trouvé des juges sévères. De graves lacunes, un manque de proportion choquant dans les développements, des hors-d'œuvre nombreux et, par-dessus tout, une affectation agaçante ont indisposé parfois les spécialistes. Gomperz abuse des comparaisons mo-

dernes, des gentillesses de style et aussi des hypothèses fantaisistes. Mais l'œuvre est singulièrement vivante, attachante, et la légèreté voulue de la forme n'empêche pas que très souvent elle ne repose sur les plus sérieuses recherches. Gomperz a réalisé ce tour de force de composer un livre intéressant à la fois pour le grand public et pour les érudits. Beaucoup de lectures, des connaissances historiques et archéologiques étendues et solides, une familiarité intime avec la langue grecque, ces qualités font oublier tout ce qu'il y a parfois de paradoxal dans les conclusions de l'auteur. Il a souvent réussi à renouveler des questions sur lesquelles tout semblait avoir été dit, et, même à côté de l'œuvre monumentale de Zeller, les *Penseurs de la Grèce* conservent leur valeur propre.

Professeur intermittent, grand voyageur, causeur brillant et spirituel, Gomperz qui était venu souvent à Paris et y avait de nombreuses relations était une des figures les plus originales parmi la tribu des savants cosmopolites. Il avait pris une part active à l'organisation de l'Association internationale des Académies. Il laisse un fils, Heinrich Comperz, spécialisé comme son père dans l'histoire de la philosophie ancienne.

LA PHILOSOPHIE DANS LES UNIVERSITÉS

(1912-1913)

FRANCE

Paris.

Histoire de la philosophie moderne : M. Lévy-Bruhl, professeur. — Cours : *Histoire de la philosophie aux XVIIIe et XIXe siècles.* — Direction de travaux en vue du diplôme d'études supérieures. — Exercices pratiques et leçons en vue de l'agrégation.

Histoire de la philosophie dans ses rapports avec les sciences : M. G. Milhaud, professeur. — Jeudi, de 10 heures à midi, tous les 15 jours : conférence aux candidats au diplôme (École Normale). — Vendredi, de 9 heures à 11 heures, tous les 15 jours : conférence aux candidats à l'agrégation, leçons et dissertations (Sorbonne). — Samedi, 10 heures, 1er semestre : *Les préfaces et l'introduction de la Critique de la Raison Pure*, pour les candidats à la licence; — 2e semestre (cours public) : *L'œuvre mathématique de Leibniz.*

Histoire de la philosophie ancienne : M. Rodier, professeur. — Jeudi, 1 h. 1/2. Cours fermé : *Aristote.* — Jeudi, 2 h. 3/4. Exercices pratiques pour les candidats à l'agrégation. — Samedi, 2 h. 1/2. Cours fermé : *Les Sophistes.*

Logique et méthodologie des sciences : M. A. Lalande, professeur. — 1er Semestre. Cours public : *Les questions d'origine et de fin.* Vendredi, 3 heures. — Conférence : *Logique.* Leçons d'étudiants et dissertations en vue de l'agrégation. — 2e Semestre. Cours (réservé aux étudiants) : *Logique générale et logique formelle*; — Conférence : Exercices pratiques en vue de la licence (Logique). — Diplôme d'études.

Philosophie : M. H. Delacroix, maître de conférences. — Samedi, 4 heures (cours réservé aux étudiants). *Psychologie* et *Esthétique.* — Jeudi, 5 heures (en remplacement de M. Durkheim) : *Psychologie appliquée à l'éducation.* Lundi, 3 heures à 4 heures. Conférences et travaux pratiques : 1er semestre, préparation à la licence; — 2e semestre, préparation à l'agrégation. — Le dernier lundi de chaque mois est réservé aux candidats au diplôme.

Philosophie : M. Léon Brunschvicg, maître des conférences. — Cours : *la Causalité*, le mardi à 3 h. 1/2.

Aix.

Philosophie : M. Pradines, maître de conférences. — Cours public : *la Morale antique.*

Bordeaux.

Philosophie : M. Brehier, professeur. — Jeudi, 2 heures : Explication des auteurs d'agrégation; — 3 h. 1/2 : Conférence de psychologie appliquée à l'éducation. — Vendredi, 9 heures : Conférence de logique et de morale; — 5 heures (Cours public du 1er décembre au 1er mars) : *Les tendances idéalistes en philosophie.*

Lyon.

Philosophie : M. A. Bertrand, professeur. — 1. Cours public : *Le Contrat social et la Sociologie contemporaine.* — 2. Cours de Sociologie : *Les classes sociales et les partis politiques.* — 3. Conférence de Psychologie : *La psychologie des faits affectifs.*

Montpellier.

Philosophie : M. Delvolvé, maître de conférences. — 1. Cours public de sciences de l'éducation (les jeudis à 3 heures) : *les facteurs sociaux de l'éducation.* — 2. *a*, Questions de morale et de philosophie générale ; *b*, Explication

des auteurs de licence; *c*, Excercices pratiques, corrections de travaux, leçons.

Rennes.

Philosophie : M. Darbon, maître de conférences. — 1. Conférence fermée : *L'induction et le calcul des probabilités.* — 2. Conférence fermée : *Questions de morale et de philosophie générale.* Leçons d'étudiants et corrections de devoirs. — 3. Explications des auteurs de la licence.

BELGIQUE

Bruxelles.

Philosophie : M. Georges Dwelshauvers, professeur. — 1. *Psychologie* (3 heures par semaine, d'octobre à juin) : Le rôle de l'inconscient dans les différentes manifestations de l'activité mentale. Les formes d'activité inconsciente et les tendances de la vie psychologique auxquelles elles se rattachent. — 2. *Morale* (1 heure par semaine, d'octobre à juin) : Etude analytique du rôle de la conscience individuelle dans la formation des idées morales. — 3. *Encyclopédie de la philosophie* (3 heures par semaine, d'octobre à juin) : L'ordre des objets et l'ordre des sujets. Leur opposition dans les principaux systèmes et les contradictions auxquelles ces deux conceptions conduisent. — 4. *Explication d'auteurs* (1 heure par semaine, d'octobre à juin) : Kant, *Critique de la Raison Pure*, Introduction et Esthétique transcendantale. — 5. *Cours pratique* : Lectures et discussions.

SUISSE

Fribourg.

(*Semestre d'hiver*)

de Langen-Wendels, professeur ordinaire de Théologie morale spéculative. — *Introduction à l'étude des œuvres, de la méthode et du système de Saint-Thomas*, mercredi, de 5 à 6 heures.

Mandonnet, professeur ordinaire d'Histoire ecclésiastique. — *De la nature de l'histoire*, vendredi, de 4 à 5 heures.

Manser, professeur ordinaire de Philosophie à la Faculté de Théologie. — *De Philosophia in genere et de Logica*, quatre fois par semaine; — *Histoire de la Philosophie de Philon à saint Augustin*, jeudi et samedi, 8 à 9 heures.

Montagne, professeur ordinaire de Philosophie à la Faculté de Théologie. — *Theologia naturalis*, quatre fois par semaine; — *Histoire de la philosophie grecque* : *Aristote*, lundi et jeudi, de 10 à 11 heures; — Séminaire : *les preuves de Dieu*, 1 heure par semaine.

Jaccoud, professeur ordinaire de Philosophie du Droit à la Faculté de Droit. — *Droit naturel* : la propriété, la famille, la société, lundi et vendredi, de 3 à 4 heures.

Liesker, professeur ordinaire de Philosophie du Droit à la Faculté de Droit. — *Théorie systématique de la philosophie du droit* (en allemand), mardi et mercredi, de 11 à 12 heures; — *Histoire des théories juridiques et politiques* (en allemand), jeudi et vendredi, de 11 à 12 heures.

Schorer, professeur extraordinaire de Statistique à la Faculté de Droit. — Séminaire : *Questions de méthodologie statistique* (en allemand), lundi, 5 à 6 heures.

de Munnynck, professeur ordinaire de Philosophie à la Faculté des Lettres. — *Cosmologia*, trois fois par semaine; — *La psychologie de l'intelligence* (suite), mercredi, de 11 à 12 heures; — Conférences : *la psychologie de la religion*, lundi, de 6 à 7 heures; — Séminaire : Analyse et critique de l'*Essai sur les données immédiates de la Conscience* de Bergson, mercredi, de 3 à 4 heures.

Michel. — *Philosophia moralis* (*Ethica generalis*), trois fois par semaine; — *Histoire de la philosophie moderne* (en allemand), mardi et jeudi, de 9 à 10 heures; — Séminaire : *la Critique de la Raison pure*, samedi, de 3 à 5 heures.

Dévaud, professeur extraordinaire de Pédagogie. — *Pégagogie générale* : les principes fondamentaux, mercredi et vendredi, de 5 à 6 heures; — *Méthodologie* : l'enseignement moral et religieux à l'école, mercredi, de 6 à 7 heures; — *Pédagogie psychologique* : imagination et mémoire, vendredi, de 6 à 7 heures.

Arcari, professeur ordinaire à la Faculté des Lettres. — *L'Esthétique de Benedetto Croce* (en italien), vendredi, de 11 à 12 heures.

Leitschuh, professeur ordinaire à la Faculté des Lettres. — *Introduction à l'esthétique analytique et expérimentale* (en allemand), jeudi, de 5 à 6 heures.

Genève.

École des Sciences de l'Éducation
(*Institut J.-J. Rousseau*).

Claparède. — *Psychologie de l'Enfant*, cours théorique, 1 heure par semaine. —

Psychologie expérimentale. Cours pratique au Laboratoire de Psychologie de l'Université, 2 heures par semaine. — *Psychologie spéciale* : L'individualité, 1 heure par semaine.

Flournoy. — *Le Génie* (2 leçons).

Dr F. Naville. — *Pathologie et clinique des anormaux*, 2 heures tous les quinze jours.

Mlle Descœudres. — *Psychologie et pédagogie des anormaux*, 2 heures tous les quinze jours.

A. Lemaître. — *Le parapsychisme scolaire*, 4 leçons.

Bovet et A. Ferrière. — *L'éducation morale.* Conférence : travaux et leçons d'élèves, 2 heures par semaine.

J. Dubois. — *Histoire et philosophie des grands éducateurs.* Conférence : travaux et leçons d'élèves, 2 heures par semaine.

Milliioud. — *L'école au point de vue de la sociologie*, leçons détachées.

LIVRES NOUVEAUX

Contre la Métaphysique, *questions de méthode*, par F. Le Dantec. 1 vol. in-8 de 256 p., Paris, 1912, Alcan. — Disserter contre la métaphysique n'est plus une entreprise nouvelle, ni hardie. Voici plus d'un demi-siècle que la philosophie, tournant contre elle-même ses armes dialectiques, renie ce qui fut son principe et ce qui n'a pas cessé d'être sa fin. C'est dans l'histoire des idées le phénomène peut-être le plus attachant, mais il s'en faut qu'on l'ait expliqué et compris. Car les attaques dirigées contre la métaphysique sont en réalité des attaques contre la pensée rationnelle et contre la logique des idées pures, et les arguments par lesquels on la condamne ne sont valables qu'autant qu'on se dispense de leur faire subir une critique préalable, qui les dépasserait et qui pourtant serait nécessaire. Le positivisme sous toutes ses formes ne trouve pas en lui-même sa légitimation : on doit l'accepter comme un fait et le subir comme une mode. Il y a, d'ailleurs, plusieurs métaphysiques ainsi dénoncées tour à tour comme de vaines et stériles spéculations. Celle dont Auguste Comte prédisait la ruine, c'était l'explication de la Nature par les « entités » : personne ne songe plus à la défendre. Celle contre laquelle M. Le Dantec dirige aujourd'hui ses traits humoristiques, c'est, si nous ne nous trompons, le pragmatisme et le spiritualisme nouveau. Or on peut être d'accord avec lui au sujet du pragmatisme, n'y voir comme lui qu'un jeu de rhéteurs habiles, la négation même de la science, et ne recevoir de la philosophie d'un William James qu' « une impression déconcertante d'insignifiance et de puérilité » (p. 41), sans cesser néanmoins de reconnaître l'utilité, sinon la nécessité d'une discipline intellectuelle irréductible aux sciences particulières, dont elle combine, critique et unifie les résultats. Cette discipline générale de la connaissance, c'est la philosophie théorique tout court, et non la philosophie de telle ou telle science, et c'est la métaphysique. De ce qu'il se manifeste dans la pensée contemporaine un fort courant contre l'intellectualisme qu'une telle discipline implique, et à défaut duquel la philosophie n'est plus qu'une affaire de sentiment, on aurait tort de conclure que la métaphysique ainsi comprise a dit son dernier mot et que la science satisfera désormais seule à tous les besoins de la raison explicative. Cette conclusion, M. Le Dantec hésiterait peut-être lui-même à la formuler, bien qu'il se déclare « scientiste », et qu'il estime que « le mot *philosophie* ne devrait plus avoir, au xxe siècle, d'autre définition que celle du mot *science* » (p. 69). Ce qu'il prise, en effet, dans la science, ce qui, à ses yeux, marque sa supériorité par rapport à la métaphysique c'est son objectivité, son impersonnalité, son indifférence à tout ce qui n'est pas vérité logique ou conformité à l'expérience. Or ces mêmes qualités distinctives de la science sont aussi et ont toujours été celles de la philosophie ; tous les métaphysiciens dignes de ce nom ont essayé de les réaliser dans leurs conceptions, et leurs systèmes n'ont été que des hypothèses ni plus ni moins hasardées que les hypothèses scientifiques. Si, dans leurs œuvres, leur personnalité apparaît plus que dans des travaux de mathémathique ou de physique, cela tient à la généralité même des grands sujets qu'elles embrassent et à l'intérêt des problèmes qu'elles étudient. Une moindre détermination des termes favorise l'expression du tour d'esprit personnel. Mais cette personnalité ne s'est affirmée qu'à l'insu des penseurs eux-mêmes, et, dans la mesure où ils étaient philosophes, ils ont dû souhaiter qu'elle n'apparût point. Ce qu'on a pu reprocher plus justement aux métaphysiciens, c'est de s'enivrer parfois de logique et de mépriser l'expérience. Mais à l'abri d'un pareil reproche je ne vois que l'empiriste pur. Or M. Le Dantec est aussi sévère pour l'empirisme que pour la métaphysique. La technique des sciences de laboratoire ne lui inspire pas le moindre

respect. « La technique, c'est la cuisine. On peut l'apprendre sans aucune intelligence : il suffit d'être docile. » (p. 89) Et il s'indigne de son actuelle prépondérance : « plus on va, plus le recrutement des maîtres se fait parmi les aides-cuisiniers ». Il pense qu' « un peu de logique, même aventureuse, serait bonne », et qu'il faut, en conséquence, « réhabiliter la logique » (p. 99). Voici qui éclaire les préventions de l'auteur contre la métaphysique. Préventions contre les sophistes nouveaux, mais nullement préventions contre la *perennis quædam philosophia*, dont parlait Leibniz. Pourtant le sens véritable de la critique de M. Le Dantec n'apparaît pas encore clairement. La logique qu'il réclame, ce n'est, en effet, ni l'algèbre insolite des logisticiens, ni le pur raisonnement mathématique; c'est la bonne et vulgaire logique, celle que nos pères apprenaient en fin d'études et qui formait, avec la psychologie, la métaphysique et la morale, le quadrivium de la philosophie classique. La logique ainsi dégagée de toute discipline scientifique particulière peut-elle s'enseigner sans psychologie et sans métaphysique, comme le croit apparemment M. Le Dantec? Il est permis d'en douter.

A la vérité, M. Le Dantec ne songe à détruire que pour remplacer. Dans ce même livre, il expose à nouveau son ingénieuse théorie de la vie. Ce qu'il voudrait mettre à la place de la métaphysique, c'est la biologie, telle qu'il la conçoit. En quoi il diffère moins des métaphysiciens qu'il ne l'imagine. Les conceptions biologiques qui lui sont personnelles ont les défauts et les mérites d'une hypothèse quelconque. Elle ne sauraient remplir à elles seules tous les cadres de la philosophie. Quant au conflit entre la métaphysique et la science, ce n'est pas d'y prendre parti, mais d'en saisir les motifs qui serait le plus essentiel. Or, pour y parvenir, il faudrait partir d'autres considérations que celles dont s'est inspiré l'auteur.

Le Naturalisme devant la Science, par Antonin Eymieu. 1 vol. in-12 de 365 p., Paris, Perrin, 1911. — « Ces études, dit la préface, ont d'abord fourni la matière de conférences à l'élite des hommes de Marseille. L'ouvrage garde la trace de ces origines. » En effet le ton de l'ouvrage n'est pas celui d'une discussion philosophique ou scientifique. La doctrine étudiée est traitée de bluff, de mensonge; l'exposé n'est pas achevé que l'auteur s'écrie : « Carnaval, passez votre chemin! Vous pouvez bien amuser ou abuser une génération légère; mais le jour où l'on voudra être sérieux, on vous enterrera sans autre regret que celui d'avoir battu des mains au bruit de vos cymbales et de s'être mêlé à votre cortège grotesque ». (p. 104). Nous aurions mauvaise grâce à nous montrer plus difficiles que l' « élite des hommes de Marseille », mais nous nous demandons si pareille virulence est compatible avec un effort sincère de compréhension et de reconstitution.

L'auteur en effet commence par construire l'idole qu'il veut renverser et qu'il appellera le *naturalisme du grand public* (p. 2). C'est, en gros, dit-il, le matérialisme, avec une étiquette et une forme rajeunies. De cette construction Haeckel et M. Le Dantec font d'abord tous les frais, mais ensuite Nietzsche, MM. Léon Bourgeois, Durkheim, Cresson, A. Bayet, et même M. Pataud, sont mis à contribution pour fournir les éléments d'une doctrine qui résume toutes les haines de l'auteur. De ce que certaines formules darwinistes sur la lutte pour la vie ont pu se rencontrer dans la bouche de tel ou tel criminel de droit commun, M. Eymieu conclut que ces crimes sont la conséquence logique non de la doctrine de Darwin, mais de celle de M. Bourgeois : « L'usurier qui saigne son débiteur, comme la hyène sa proie, est un solidariste... L'apache qui tue « le premier bourgeois qui passe », comme le chat saute sur une souris, est un solidariste... La vie est une bataille, disait l'assassin Abadie.... Voilà du solidarisme tout aussi fondé en fait que celui de M. Bourgeois, beaucoup plus scientifique, incomparablement plus logique... » (p. 329-330). Telles sont les caricatures de théories et de systèmes contre lesquelles M. Eymieu déploie toutes les ressources de son talent oratoire et de son érudition.

Cette érudition n'est pas niable. A notre avis le principal intérêt de cet ouvrage est dans les notes, riches en références précises, en remarques souvent spirituelles, en anecdotes peu connues. L'information de M. Eymieu est considérable. C'est la méthode de discussion qui est singulière. Le lien est fort lâche entre toutes les théories que l'auteur a rapprochées pour faire retomber sur certaines d'entre elles le discrédit qui s'attache aux autres. Les arguments dont l'auteur se satisfait compromettent souvent la thèse qu'ils sont destinés à soutenir. Ainsi, ce n'est pas être bien exigeant que de louer M. Rabier d'avoir écrit : « Si les bêtes possèdent une raison aussi bien que l'homme, qu'elles nous

le disent ». A quoi l'auteur ajoute : « Les bonnes ou les nourrices allemandes qui vivent en France apprennent le français. Pourquoi les chiens n'en font-ils pas autant depuis tant de siècles qu'ils nous fréquentent? Si le français ne leur convient pas, qu'ils forgent un idiome plus conforme au génie de leur race. Il ne tient qu'à eux » (p. 128). Cette ironie ne nous paraît ni plus probante, ni plus légère que celle des pires passages de Haeckel.

La Genèse des Espèces Animales, par L. Quénot, professeur à la Faculté des Sciences de Nancy. 1 vol. in-8 de III-496 p., Paris, Alcan, 1911. — « Encore que la littérature scientifique de la langue française, dit l'auteur dans sa préface, soit assez pauvre en ouvrages de Biologie générale, elle en renferme cependant d'excellents, mais où l'examen critique des théories tient une place prépondérante. J'ai cherché, au contraire, à réduire au minimum les discussions purement verbales, dont on a peut-être abusé, en groupant impartialement les faits positifs, en résumant les expériences importantes et les observations classiques qui éclairent l'origine des espèces animales, de façon à ce que les conclusions actuellement vraisemblables se dégagent d'une façon naturelle. » Visiblement en effet l'auteur a le souci de transmettre beaucoup de connaissances en peu de pages. Cet effort de condensation donne à son livre, surtout dans les premières parties, une apparence de manuel scolaire, mais ce n'est qu'une apparence : toute la seconde moitié de l'ouvrage abonde en vues originales. On y trouvera notamment des remarques très neuves sur le peuplement des places vides dans la nature considéré comme facteur de sélection, une théorie de l'orthogénèse qui semble perfectionner heureusement celle d'Eimer, des hypothèses hardies sur l'origine des pleuronectes, etc. Même dans les parties où l'auteur n'a d'autre dessein que de présenter un résumé de connaissances qu'on pourrait puiser ailleurs, bien des détails témoignent d'une information exceptionnellement étendue. A la fin de chaque chapitre une bibliographie très précise fournit au lecteur le moyen de pousser plus loin son étude. Ces bibliographies manquent à la plupart des ouvrages de vulgarisation biologique : rien d'analogue dans *La Vie et la Mort* de M. Dastre, dans les *Éléments de Philosophie Biologique* ou même dans le *Traité de Biologie* de M. Le Dantec. Elles évitent les interminables recherches dans l'*Année Biologique*; elles ont l'avantage de représenter un choix et parfois d'être méthodiques, nous voulons dire de grouper séparément les travaux favorables à une théorie et les travaux qui la combattent.

L'ouvrage est divisé en cinq parties. « Dans la première, je retrace l'évolution des idées qui a conduit à l'acceptation définitive de la doctrine transformiste; la deuxième partie, l'étude de l'individu et du couple, est un résumé aussi condensé que possible des déterminismes de l'animal, depuis sa naissance et son ontogenèse jusqu'à la reproduction et la mort; la troisième montre comment et sous quelles influences l'animal varie, et comment les variations sont préservées et intensifiées; la quatrième passe en revue le peuplement des différents milieux et les caractéristiques de leurs faunes. Après cet exposé des faits concrets, vient une cinquième partie, plus spécialement critique et explicative, consacrée à la conception que l'on peut actuellement se faire de la genèse des espèces et des adaptations. »

On voit que l'auteur qui se promettait d'étudier les faits plus que les théories n'a pu résister à la tentation de commencer son ouvrage par une histoire du transformisme. Il faut le regretter. Réduite à vingt-deux pages elle apparaît à tout lecteur insuffisante. Elle ne saurait constituer une démonstration du transformisme. Alors n'eût-il pas mieux valu aborder tout de suite l'étude de l'individu et de l'espèce et ne se souvenir ensuite des théories que pour les confronter avec les faits rassemblés? Il ne s'agit pas ici d'une chicane littéraire. Ce qui est fâcheux, c'est que le lecteur soit rendu méfiant à l'égard du très instructif examen qui suit par cette enthousiaste et préalable profession de foi darwiniste qui peut en faire suspecter l'impartialité. Plus habile nous semble la méthode d'exposition de Driesch qui, dans *La Science et la Philosophie de l'Organisme*, accumule patiemment des résultats d'observations et d'expériences pendant des centaines de pages, avant de les utiliser pour démolir ou construire une théorie.

Nous regrettons encore que l'auteur ne se soit pas limité davantage et que par exemple il ait abordé sans nécessité, pour les traiter très superficiellement, les gros problèmes que pose la psychologie animale. Les quinze pages qu'il consacre au comportement des animaux ne laissent même pas soupçonner au lecteur les difficultés que soulève l'interprétation des tropismes, des réactions de

sensibilité différentielle, des démarches instinctives.

Enfin certaines hypothèses très sommairement étudiées sont présentées comme vraisemblables ou même affirmées avec une tranquille audace. On lit au début de la cinquième partie : « La vie existe sur notre globe depuis un temps considérable, qui paraît compris entre 100 millions et 2 000 millions d'années, et elle y a apparu probablement lorsque la température, uniforme sur toute la surface de la terre, était descendue en dessous de 55°-60°. Que les premiers êtres vivants aient été des Bactéries ultramicroscopiques..... ce n'est presque pas douteux... » Et plus loin, à propos de la Panspermie : « Cette hypothèse ne soulève pas de difficultés insurmontables : les spores de Bactéries peuvent avoir des dimensions infiniment petites; on peut concevoir que malgré l'action nocive des rayons ultra-violets, elles garderaient leur vitalité pendant un temps extrêmement long dans leur voyage à travers les espaces interplanétaires, où règnent le vide et un froid de 220°. » Vraiment les biologistes qui s'entourent de tant de précautions pour compter les chromosomes d'une cellule péritonéale de Salamandre laissent bien loin derrière eux les métaphysiciens quand il s'agit de s'élancer dans les cosmogonies.

La Synthèse en Histoire, *essai critique et théorique*, par Henri Berr, directeur de la *Revue de Synthèse historique*. 1 vol. de xvi-271 p., Paris, Alcan, 1911. — L'histoire étant définie, de façon purement empirique, « l'étude des faits humains du passé », le problème, pour M. H. Berr, est de savoir comment on peut faire œuvre de synthèse, de synthèse non pas seulement érudite (concentration, coordination matérielle des recherches de détail), mais scientifique (recherche des lois et des causes); et M. H. Berr distingue, parmi les causes du développement de l'histoire du genre humain, trois ordres, — trois étages. 1° La contingence, ou encore, comme dit M. Berr, le hasard. Il s'agit des causes qui interviennent comme de dehors pour orienter en un sens particulier le mouvement général des sociétés; des causes, en d'autres termes, qui expliquent « l'individu » en histoire : individualité personnelle, individualité collective, individualité géographique, individualité temporaire. Ici interviennent, à leur place, un certain nombre de disciplines nouvelles : éthologie, ethnologie, « géographie humaine », « inter-psychologie », « psychologie collective » ou psychologie des foules. — 2° La nécessité. Les individualités collectives que l'histoire étudie, possèdent, en tant que sociétés, un certain nombre de caractères généraux, spécifiques, une nature et des lois propres. Déterminer ces lois est l'objet de cette science nouvelle qui s'appelle la sociologie; et M. H. Berr se borne à adopter, dans cette deuxième partie, les conclusions auxquelles aboutit l'école de M. Durkhein. Il n'est pas sans faire pourtant, en fin de compte, une importante réserve, et n'admet pas que l'on puisse éliminer, en histoire, toutes considérations de finalité. D'où un troisième étage de la synthèse, un troisième ordre de causes : la logique. « La raison, bien qu'elle se réalise dans des temps et des lieux déterminés, n'est pas liée au temps et au lieu, mais à une nécessité interne : et, en un sens, ils avaient une intuition juste, ces philosophes de l'histoire qui traitaient massivement l'*histoire de l'humanité* et y suivaient la marche de l'*Idée*. » (p. 217).

Bref, il ne s'agit point, pour M. H. Berr, d'apporter une solution nouvelle au problème de la synthèse historique, ni même de poser le problème en termes nouveaux : il s'agit seulement de définir, l'une après l'autre, les diverses disciplines historiques, de montrer par où chacune échoue à résoudre le problème de la synthèse intégrale, et de les juxtaposer, en rognant les angles de chacune, dans l'unité d'un large système conciliateur. M. H. Berr ne pousse-t-il pas, en finissant, l'éclectisme jusqu'à conclure une théorie de l'histoire objective et rationnelle par une apologie limitée de l'intuitionnisme et du subjectivisme historiques? Ajoutons que l'incontestable érudition de M. H. Berr semble se borner à l'ensemble des doctrines les plus contemporaines. S'agit-il de « sociologie »? M. H. Berr ne parle pas d'Aug. Comte et de Herbert Spencer, mais seulement de MM. Durkheim et Lévy-Bruhl. S'agit-il de la « logique de l'histoire »? Il n'est pas question de Hegel; mais on cite longuement l'*Évolution créatrice*. M. H. Berr procède en directeur de périodique plutôt qu'en penseur indépendant. Il dresse le bilan des dix volumes de sa *Revue de Synthèse historique*. Nous ne méconnaissons pas les mérites de cette publication; mais on souhaiterait plus de recul.

Traité International de Psychologie Pathologique, directeur A. Marie, t. III, *Psychopathologie appliquée*. 1 vol. grand in-8 de vii-1086 p., Paris, Alcan, 1912. — Le dernier tome du *Traité de Psychologie Pathologique* publié sous la direction du

Dr A. Marie, est assurément le plus original et le plus intéressant des trois : certaines des études qu'il contient sont tout à fait nouvelles et ont la valeur de véritables travaux originaux. Ce sera en tous cas celui dont la lecture sera le plus profitable à ceux qui ne sont pas spécialisés dans la psychiatrie et en particulier à tous les philosophes. Les études de pathologie mentale sont depuis longtemps considérées comme très instructives pour le psychologue, et pourtant l'on peut dire qu'encore à l'heure actuelle le grand public ne se rend pas assez compte de la portée considérable de ces recherches et de l'intérêt qu'elles présentent pour un grand nombre de disciplines connexes, de la lumière qu'elles pourraient projeter sur bien des problèmes qui ne paraissent, au premier abord, avoir qu'un rapport lointain avec elles. Ce volume de psychopathologie *appliquée*, malgré ses dimensions, est encore bien incomplet à ce point de vue, mais c'est déjà un mérite suffisant d'avoir tenté, pour la première fois, d'une façon systématique, un exposé des *applications* d'une science, qui est, somme toute, aussi jeune.

Dans une longue étude, qui est sans doute la plus remarquable du volume, M. Sikorski analyse *la mentalité morbide au point de vue psychologique*. C'est d'abord à des caractères extérieurs de l'individu qu'il s'attache : gestes, attitude, mimique, langage; puis il pénètre jusqu'à la vie intérieure : volonté, subsconscient, personnalité, émotions. Il faut lire dans le détail tout ce chapitre, où la finesse du psychologue le dispute à l'érudition du clinicien. M. Sikorsky étudie l'état d'esprit des aliénés, mais chaque particularité morbide lui est une occasion de comparaisons et de rapprochement extrêmement suggestifs avec la vie normale, et c'est en définitive un véritable système de psychologie générale qu'il nous présente dans ces trois cents pages. — M. G. Dumas résume ensuite ses travaux bien connus sur *la tristesse et la joie pathologiques*, et M. Havelock Ellis ses études sur la *sexualité pathologique*.

M. Cullerre expose le rôle si important joué par *la folie dans l'histoire*. C'est d'abord l'histoire des religions (sorcellerie, prophétisme), ensuite l'histoire politique (réformateurs, régicides, révolutionnaires), ensuite les déformations mentales si caractéristiques produites par l'exercice du pouvoir, soit sur des individus particuliers, soit sur des familles, soit sur des classes sociales. — On a classé, nous ne savons trop pourquoi, cette étude dans le chapitre intitulé : *Psychopathie comparée*, ainsi que les considérations des Drs Marie et Bagenoff sur la *Psychologie collective*. Il y a pourtant une discipline tout à fait spéciale, à laquelle le nom d'interpsychologie, ou un nom du même genre, conviendrait mieux.

Le terme de psychopathie comparée devrait être réservé à la *Psychopathologie ethnique*, sur laquelle le Dr Marie nous donne des renseignements très précieux et à la *Psychopathologie animale*. M. Dexler a consacré un chapitre, qui n'est pas le moins curieux du volume, à l'étude des psychoses chez les mammifères supérieurs. Il y a dans ce dernier travail, qui est pourtant bien documenté, certains oublis importants, tels par exemple que celui des recherches récentes de M. Marchand sur la paralysie générale chez le chien, dont les résultats étaient déjà publiés au moment de l'apparition de ce volume.

M. Marie termine par l'*étiologie générale des troubles psychopathiques*. Il essaie de résoudre la très ancienne et encore bien obscure question de savoir si les influences cosmiques — oscillations barométriques et thermométriques, actions électriques, actions sidérales — jouent un rôle dans la production ou l'évolution des troubles psychiques. C'est là encore une étude bien nouvelle et extrêmement originale, qu'il faut féliciter le médecin de Villejuif d'avoir entreprise.

Morale, par Léon Ancel, directeur de l'École normale d'instituteurs du Pas-de-Calais et Joseph Boucher, inspecteur d'Académie du département de l'Aveyron. 1 vol. in-12 de 530 p., Paris, Delagrave, s. d. — Ouvrage destiné aux écoles normales primaires qui témoigne d'un effort méritoire pour faire pénétrer dans un enseignement élémentaire des idées neuves, empruntées aux sociologues et aux moralistes contemporains. Les auteurs ont reproduit en tête du volume les *Directions officielles* du 4 août 1905. Elles constituent un document plein d'intérêt, remarquablement rédigé, très utile à tous ceux qui, chargés d'un cours de morale, se demandent quelle part faire à l'histoire des doctrines, comment exposer une morale laïque sans tomber dans un utilitarisme terre-à-terre, comment concilier la liberté de la recherche personnelle avec les obligations créées par les traditions pédagogiques et les programmes. De ces conseils les auteurs se sont fréquemment inspirés; ils ont su avec habileté insister sur ce qui unit plutôt que sur ce qui divise, établir que les moralistes les plus différents ont proclamé la nécessité de subordonner les

sens au cœur et le cœur à la raison. Doctrine un peu vague sans doute, et banale tant qu'elle reste vague, mais que viennent préciser les chapitres relatifs aux diverses espèces de devoirs et dont la valeur apparaît à mesure que les auteurs appliquent leurs principes à des cas réels, à des exemples fournis par l'histoire d'un passé très proche.

Nous caractériserions volontiers la conception exposée dans ce livre en disant qu'elle est libérale, non utopique, laïque et d'inspiration élevée. — Les préférences des auteurs vont sans aucun doute aux idées de M. Durkheim et de M. Lévy-Bruhl, mais ils ne s'enferment pas dans une doctrine étroite, ils ne sacrifient pas la partie normative de la morale à la physique des mœurs, se rappelant d'ailleurs que les prometteurs mêmes du mouvement sociologique ont toujours affirmé la nécessité de compléter la science des mœurs par un art pratique. Pas de morale sans des jugements de valeur; la question est seulement de savoir à quel moment de la recherche, après quelles enquêtes préliminaires ces jugements sont légitimes. — Nous louons encore les auteurs de n'avoir pas cédé au désir de chercher l'originalité dans l'utopie. Leurs idées sont parfois hardies; ils déclarent par exemple qu'il n'y a pas et ne peut pas y avoir de propriété sur le sol, que la terre appartient naturellement à tous les hommes. Mais après le paradoxe vient le correctif. Il faut tenir compte de l'utilité sociale; la propriété individuelle, sans avoir une haute valeur morale, est cependant une méthode de progrès qui a fait ses preuves, etc. (p. 400). Malgré leurs sympathies pour les classes pauvres, les auteurs se gardent d'exalter un orgueil auquel l'ouvrier n'est que trop enclin, ils demandent avec Edgar Quinet qu'on n'épargne pas à la démocratie les *vérités sévères* hors lesquelles elle se leurre elle-même (p. 226). — Cette morale est laïque, nous voulons dire d'origine humaine, très adaptée par conséquent aux besoins de l'enseignement primaire : « L'homme n'a pas plus reçu d'en haut sa morale toute faite qu'il n'en a reçu son langage, ses institutions, ses arts, ses industries; tout ce développement, dont l'ensemble constitue la civilisation, est le fruit d'un long travail humain, et il a été possible, parce que se sont trouvées réunies ces deux conditions : l'homme est un animal intelligent, et cet animal est sociable » (p. 19). Et plus loin : « La morale n'est donc pas un code imaginé à plaisir par des esprits chagrins ou pédantesques pour comprimer à tout propos, et hors de propos, nos désirs les plus naturels ou nos tendances les plus légitimes, ramenée à des éléments essentiels, sans rien de mystique et de surnaturel, elle est, en définitive, le moyen que l'expérience a révélé aux hommes comme le plus efficace pour assurer la conservation et le bonheur des communautés humaines » (p. 23). — Enfin nous croyons qu'on doit savoir beaucoup de gré à des auteurs qui écrivent pour l'enseignement primaire d'avoir eu la constante préoccupation de montrer qu'une morale d'origine humaine n'est pas forcément une morale du plaisir et de l'intérêt : « Nous ne disons rien de plus que ceci : un bien c'est tout ce qui apaise un besoin.... Or nos besoins ne sont nécessairement ni grossiers, ni bestiaux, ni égoïstes; s'il en est de tels, qui divisent les hommes et créent des souffrances et qu'il faut à cause même de cela, combattre ou contenir, il en est de désintéressés et de nobles, qui unissent et ne créent que du bonheur » (p. 66).

Pour formuler quelques critiques, nous signalerons l'insuffisance du chapitre consacré à la responsabilité sociale. Il eût été bon d'étudier de plus près les conceptions nouvelles de la responsabilité qui se dégagent du code pénal et du code civil actuels, en particulier de lois telles que celle de 1898 sur les accidents de travail. Cette étude était déjà toute préparée par les articles de M. Aillet parus ici même. — Il est fâcheux de confondre bouddhisme et brahmanisme (note de la p. 162) et de croire que le bouddhisme existe encore aux Indes. — Enfin, selon nous, c'est commettre un gros contresens sur la pensée de Rousseau que de prendre le contrat social du *Contrat social* pour un fait historique (p. 268) : ce n'est que la théorie de l'État idéal. Tout autre est le contrat dont il est question dans le *Discours sur l'origine de l'inégalité*, contrat que Rousseau se représente comme ayant vraiment été conclu jadis, contrat vicié d'ailleurs dès l'origine, qui a sanctionné au profit des riches les inégalités déjà existantes. Celui-ci seulement est un fait historique, selon Rousseau. Une erreur voisine est à signaler dans cette phrase : « Rousseau suppose que les hommes vivaient d'abord isolés à l'état de nature ». (p. 268. Cf. aussi p. 326) Rousseau s'est moqué de cette supposition : « Il n'est même pas venu à l'esprit de la plupart des nôtres de douter que l'état de nature eût existé... Il faut nier que même avant le déluge les hommes se soient trouvés dans le pur état de nature... » (Début du *Discours sur l'inégalité*).

Leçons de Philosophie Sociale. II,

Le Patronat et les Associations. La Société politique, par le R. P. Schwalm. 1 vol. in-16 de 530 p., Paris, Bloud, 1911. — C'est le deuxième volume des leçons du R. P. Schwalm; le premier paru l'année précédente, était consacré à la Famille. Celui-ci, qui est un cours professé en 1895-96, est un véritable manuel d'Économique et de Politique Thomistes, approuvé de l'ordre des Frères Prêcheurs, et paraît fidèle à l'esprit et à la lettre des Encycliques de Léon XIII. Il constitue donc un document de premier ordre sur la pensée politique et sociale d'un groupe important de catholiques. On y remarquera un mélange curieux et nécessaire de la méthode scolastique et de la méthode d'information historique et un essai d'intégration à la pensée thomiste des faits sociaux contemporains. C'est ainsi que la définition *a priori* du patron comme directeur du travail et d'atelier, « princeps artificum », est suivie d'une étude des transformations actuelles du type patronal, où est démontrée la supériorité du grand patron, et la nécessité de son apparition par des arguments que ne désavouerait pas un marxiste. Vient ensuite une critique de la société anonyme et de l'État-patron.

Le *salaire* est considéré comme une dette pour location d'ouvrage; et la valeur du travail qui en détermine le montant est appréciée à la fois quant à l'utilité du produit et quant à la nécessité d'entretenir la vie de l'ouvrier. Mais si le patron, comme tel, n'est pas tenu à faire plus au nom de la justice commutative, un principe de charité et d'honnêteté naturelle fonde les *subventions patronales* qui ont pour objet de faire que le patron, considéré comme riche, pourvoie aux charges de famille que ne peut supporter l'ouvrier nécessairement pauvre. Ainsi le salaire est complété par un élément d'une autre origine. L'agent naturel de l'estimation pratique de la valeur du travail est le patron, d'accord avec les ouvriers, dans les groupes locaux. L'État, qui, en principe, pourrait intervenir en tant que promoteur du bien commun, ne le peut directement dans la pratique, sauf d'une manière exceptionnelle et comme agent d'exécution (judiciaire). Cette idée, contraire à la pensée de l'*Association catholique*, est démontrée conforme à la pensée de l'Encyclique *De conditione opificum*. Contrairement à l'Association catholique également, le R. P. Schwalm critique l'idée de restaurer les corporations, dont il refait, selon sa méthode, un bref historique systématique et surtout principiel. Si intéressants que lui paraissent le but pacifique poursuivi et l'idée d'un bien commun de toute la classe patronale et ouvrière, il préfère, pour l'atteindre, les comités d'usine, de conciliation et d'arbitrage, qui laissent distinctes les organisations patronale et ouvrière, dont la distinction est nécessitée par la différence spécifique des intérêts. Ici pourtant une lacune est à signaler : nul chapitre sur les *syndicats* ne fait pendant à la brève étude des Trade-Unions et des corporations légales d'Autriche. — La dernière partie de l'ouvrage est un exposé des principes de la politique thomiste. On y remarquera principalement un effort curieux, mais peut-être peu clair, pour interpréter dans un sens relativement libéral la pensée thomiste de la subordination de tous les arts et de toutes les sciences à la politique (p. 339; et, pour l'application des rapports de la famille et de l'État, p. 409; voyez d'ailleurs contre la thèse vraiment libérale de Kant ou de Spencer, pp. 417 sqq.); une réfutation de l' « erreur mécaniste » de la sociologie de M. Durkheim, (p. 378); enfin un rapprochement critique du « Contrat Social » et de l' « Institution des Cités » (pp. 440 sqq). Sur la question de l'origine du pouvoir, l'auteur se range à l'interprétation de Léon XIII qui voit dans le peuple, selon saint Thomas, non la source du pouvoir, qui vient de Dieu seul, mais un simple sujet-électeur, désignant qui l'exercera.

Le Procès de la Démocratie, par Georges Guy-Grand, 1 vol. in-16 de 326 p., Paris, A. Colin, 1911. — Nous n'avons pas à analyser longuement un ouvrage qui n'est qu'une adaptation à la forme du livre d'études publiées ici même. M. Guy Grand définit successivement « l'offensive traditionaliste », « l'offensive syndicaliste », fait voir à quel point elles sont antagoniques l'une par rapport à l'autre : sa connaissance profonde de la littérature révolutionnaire, sa perpétuelle volonté de « comprendre » l'une ou l'autre, au moment où il la réfute, lui ont valu le respect de ses adversaires mêmes. Observons d'ailleurs de quelle manière procède M. Guy Grand. La tactique la plus prudente, s'il s'agissait seulement de réfuter les objections au régime démocratique, c'était de prendre la démocratie comme une des formes historiques, traditionnelles, du gouvernement des sociétés occidentales, périssable comme les autres, viable comme les autres; c'était de chercher à quelles conditions, si l'on est démocrate, on peut protéger le régime des causes de destruction qui le menacent en vertu de sa nature même; c'était de chercher encore si l'évolution de la société moderne n'est pas de nature à favoriser,

fatalement, le développement de la forme démocratique de gouvernement au détriment des autres formes. Mais la méthode de M. Guy Grand est plus audacieuse et plus personnelle : c'est une théorie originale du régime démocratique qu'il oppose aux critiques réactionnaires et révolutionnaires. Rappelons, en peu de mots, que son démocratisme repose sur deux principes philosophiques. 1° Les opinions politiques ne peuvent prétendre à posséder le caractère de certitudes scientifiques; au même titre que les croyances religieuses, ce sont des états d'âme, variables comme les individus, relatifs, libres, et sacrés. « La démocratie est le régime du relativisme social avec tous ses risques. » La vérité sociale et morale, ce n'est pas le dogmatisme théologique, c'est, comme disait William James, le « pluralisme », or, comme disait Rauh, le « polythéisme ». 2° Le principe de la société nouvelle, c'est le principe proudhonien de l'*égalité des fonctions*, suivant lequel « le bûcheron est l'égal d'Homère, le talent de l'un aussi incommensurable que le génie de l'autre ». Bref, un libéralisme intégral tendant à l'établissement d'un égalitarisme intégral. Le riche et pénétrant livre de M. Guy-Grand est un document qui s'ajoute à tant d'autres, pour nous prouver la vitalité renaissante du proudhonisme, après une éclipse de trente ans.

La Philosophie Nationaliste, 1 vol. in-18 jésus de IV-225 p.; **la Philosophie Syndicaliste**, 1 vol. in-18 jésus de VIII-237 p., par GEORGES GUY-GRAND, Paris, Bernard Grasset, 1911. — Comme le déclare lui-même l'auteur, il ne s'agit pas ici d'« une étude érudite et documentaire, qui a cependant été faite avec soin », mais bien plutôt d' « une série de méditations sur le nationalisme, le syndicalisme, et les problèmes philosophiques ou moraux qu'ils soulèvent ». L'auteur s'efforce de dégager cette fois, non plus un système politique, mais la philosophie de ce système. Et, comme il fallait s'y attendre, il se heurte d'abord à des divergences d'hommes et de doctrines, car à un même parti politique s'agrègent des philosophies bien diverses. Comment concilier l'intellectualisme et le positivisme d'un Lasserre ou d'un Maurras avec le sentimentalisme et l'individualisme d'un Bourget ou d'un Barrès? Très loyalement, l'auteur ne dissimule pas ces oppositions. « Toutefois, dit-il (p. 71), il est peu probable que cette opposition soit sur tous les points absolue. Entre défenseurs d'une même cause, il ne saurait exister de contradiction irrémédiable; il est donc loyal de chercher comment cette contradiction pouvait être résolue, et comment elle l'a été partiellement par les nationalistes eux-mêmes. » La solution, pour lui, se trouve en ce que l'intellectualisme des uns n'est que la reconnaissance de la tradition et de l'expérience, un appel à la raison et à la réflexion de l'élite seule, et que, soucieux de dresser par les forces de l'habitude et du sentiment l'enfant et la masse ignorante, il rejoint ainsi l'anti-rationalisme des autres. Et c'est bien ainsi seulement que peut se comprendre l'accord, mais y a-t-il autre chose là qu'un accord fait d'entente et de concessions naturelles, et peut-on parler vraiment d'*une* philosophie rationaliste?

Plus aisément M. Guy-Grand ramène le nationalisme à ce centre : un dogmatisme, et un dogmatisme de l'ordre; il y oppose la nécessité du relativisme social, le développement fatal de l'esprit critique. Il montre que la raison française ou gréco-latine, à laquelle on s'appuie, ne saurait avoir la prétention d'être unique et définitive, qu'un croyant véritable ne saurait se contenter du rôle secondaire, pragmatique et politique, que l'on reconnaît à l'Eglise et au dogme; et, qu'enfin, si sagement empirique que paraisse la doctrine, le sens de la discipline et du devoir que, sous le nom de patrie, on oppose à l'individualisme anarchique, ne saurait s'épuiser dans les formes où on veut l'arrêter, qu'il appelle un sens plus haut de la moralité et de la justice. Mais sauf sur ces derniers points (« patrie d'abord » et « politique d'abord ») qui font bien l'unité chancelante encore du nationalisme, c'est souvent ses propres adversaires que M. Guy Grand peut opposer les uns aux autres, de sorte qu'en définitive on se demande si le titre de l'ouvrage est bien justifié et si en dépit des efforts de l'auteur pour l'unifier, le nationalisme, dans la mesure surtout où l'on s'éloigne de la politique pure (et peut-être même dans ce domaine) est vraiment autre chose qu'un groupement de tendances assez disparates. — L'ouvrage se termine par un appendice sur *Barrès éducateur* qui est une bien jolie réponse aux *Amitiés françaises* d'un point de vue prolétarien, et où est mis en vive lumière et traduit en images nettes le défaut essentiel du nationalisme, sur lequel l'auteur insiste d'ailleurs souvent : sa méconnaissance grossière de l'importance du facteur économique.

Une autre doctrine se présente avec l'attrait, qui, selon Guy-Grand, fait la force du nationalisme, à savoir le souci de concentrer notre action sur une réalité concrète

et limitée, — c'est le syndicalisme, — tel du moins qu'il est conçu par ses « philosophes », M. Ed. Berth et surtout M. G. Sorel. Mais, au lieu d'être un rationalisme empirique, cette doctrine est au contraire une philosophie de l'intuition. Ce petit livre en est d'abord un assez bon, mais assez libre exposé. Puis Guy-Grand oppose facilement à ce mysticisme anti-intellectualiste, à ce culte du « mythe » enthousiasmant, la nécessité inéluctable de l'esprit critique et du contrôle de la raison. On ne peut non plus prêcher uniquement les vertus de la guerre et la vérité prolétarienne. Le prolétaire lui-même sera amené à critiquer l'idéal qu'on lui propose et à replacer la vie ouvrière dans l'ensemble de la vie de la nation, ou de l'humanité. Une raison expérimentale doit éprouver peu à peu les créations de l'imagination intuitive; et à côté des différenciations nécessaires, elle reprendra conscience de la nécessité de la collaboration et de l'unification.

Tout ceci est fort juste, mais mériterait, il nous semble, d'être suivi de plus près dans le concret. Sans doute une attitude pratique repose sur une philosophie générale; mais gagne-t-on vraiment, au lieu de dessiner avec netteté les attitudes concrètes que le syndicalisme recommande dans les luttes sociales, à le suivre, fût-ce pour le critiquer, quand il s'embarrasse de bergsonisme plus ou moins bergsonien, et à retrouver dans les problèmes qu'il pose les vieux problèmes de l'Un et du Multiple? Critique-t-on le syndicalisme par une réprobation du mobilisme de Chide ou du moi musical de Bazaillas? L'utilité de dégager une « philosophie syndicaliste » nous paraît moins grande que celle de dissocier l'amalgame de tendances qui s'y est formé et de désarmer sous ce vêtement idéologique sans importance les directions pratiques qu'il colore de philosophie. Comme l'a fort bien vu M. Sorel, l'utilité des synthèses conciliatrices paraît alors bien moindre que celle des ségrégations pour la lutte. Et, si la scission radicale imaginée par le syndicalisme entre producteurs et parasites est peut-être trop tranchée et appelle de nombreuses critiques, croit-on servir le progrès de la sociologie en se réfugiant dans une vague psychologie morale et en qualifiant de producteur tout travailleur attaché amoureusement à son travail, alors que le problème est de savoir si le travail saura se subordonner les forces de la finance et de la politique, au lieu d'être dominé par elles? Plus net et plus ferme, parce que plus conscient des oppositions nécessaires, nous paraît l'appendice, qui est un bon parallèle de Nietzsche et de Proudhon.

La morale de Geulincx, dans ses rapports avec la philosophie de Descartes, par Eugène Terraillon. 1 vol. in-8 de 226 p., Paris, Alcan, 1912. — La morale de Geulincx repose sur des fondements métaphysiques et d'abord sur une théorie de la connaissance qui fait de l'autologie, ou connaissance de soi, l'origine de toutes les sciences. L'homme n'est que pensée, il ne peut donc rien faire sans le penser. D'où ce principe fondamental de l'ethique : on ne fait pas ce dont on ignore comment cela se fait. La même voie nous conduit à saisir dans l'unité du fait de conscience l'excellence de la raison, l'existence de Dieu, la toute puissance de Dieu dont la causalité absolue requiert ce que l'on nomme, sans une exactitude parfaite, l'occasionnalisme de Genlinex. Cette causalité absolue respecte l'existence d'une liberté tout intérieure et mentale dans l'homme, qui en présence de son impuissance à modifier une matière inorganique sur laquelle son action serait un non sens, est conduit à situer son mérite moins dans l'acte même que dans l'intention. Toute action humaine en tant que telle demeure immanente, mais libre. D'où ce double principe de la morale : où tu ne peux rien, tu n'as rien à vouloir; où tu peux quelque chose, tu dois vouloir. Et ce que tu dois vouloir c'est la réalisation du règne de la raison qui est aussi le règne de Dieu.

La métaphysique de Geulincx contient donc en résumé toute la morale. Puisque la raison est excellente par le rapport droit qu'elle soutient avec la nature divine, la vertu se définira l'amour unique de la droite raison, et cette vertu une se présentera sous quatre aspects principaux : la diligence, l'obéissance, la justice et l'humilité. L'humilité est d'ailleurs selon Geulincx l'aspect de beaucoup le plus important de l'amour de la raison. Tout en maintenant fortement l'unité essentielle de la vertu il en déduit cependant avec ingéniosité et avec un sens très vif de la réalité morale les vertus particulières et leurs applications. Restent les fins de la morale qu'il convient de distinguer en fin de l'action et fin de l'agent. La fin de l'action est toujours la personne même de Dieu, car c'est par lui seul et pour lui seul que tout arrive dans l'univers. La fin de l'agent, c'est lui-même lorsqu'elle est mauvaise; lorsqu'elle est bonne, c'est la conformité de ses intentions et de ses décisions à la raison, qui est l'émanation de la loi de Dieu.

Cette morale présente avec la morale de Descartes un grand nombre de ressemblances. Comme son maître Geulincx s'arrête à une attitude moyenne entre l'intellectualisme d'un Platon ou des stoïciens et le volontarisme d'un Kant. Descartes, si l'on en juge par les textes incoordonnés que nous avons conservés, veut conduire l'homme au souverain bien par le jeu combiné de l'entendement et de la volonté. On peut cependant contester à la rigueur cette interprétation de la morale cartésienne, mais on ne peut contester par ailleurs que tel ne soit le sens général de l'ethique de Geulincx. N'est-il pas permis de conjecturer dès lors que la pensée vraie de Descartes était bien celle que nous voyons s'épanouir et se développer pleinement chez son disciple immédiat? Malgré les divergences réelles qu'il est possible de signaler entre les conceptions morales de Descartes et celles de Geulincx, mais qui proviennent de différences d'éducation et de situation sociale plutôt que d'une opposition de principes entre ces philosophes, il reste légitime de demander à Geulincx des indications sur la manière dont les disciples du maître ont développé sa pensée et interprété ses intentions. L'Ethique de Geulincx consultée à cette fin nous indiquerait que la morale cartésienne a su se maintenir à égale distance d'une doctrine de la volonté pure et d'un intellectualisme absolu.

L'Evolution morale de Gœthe. I. *Les années de libre formation* (*1749-1774*), par Henri Loiseau. 1 vol. grand in-8 de xvi-812 p., Paris, Alcan, 1912. — Pour qui veut connaître la pensée de Gœthe, ni Caro, ni Mézières, ni Bossert ne sont des guides suffisants. L'érudition allemande n'a laissé dans l'ombre aucun côté du sujet; mais, depuis longtemps, nul ouvrage d'ensemble n'a résumé pour le public français les résultats d'innombrables recherches. M. Loiseau n'a pas reculé devant cet énorme travail. Sa thèse nous offre un trésor de faits clairement ordonnés et d'idées mises à l'épreuve d'une critique attentive. Elle nous fait suivre pas à pas le développement d'un génie qui tend vers l'équilibre et la clarté; elle définit ses progrès, ses conquêtes, par des formules heureuses et soutenues d'abondantes citations. Mais la richesse du détail, l'exactitude biographique, le souci de rapporter chaque réflexion à sa date précise, d'en expliquer l'origine, de signaler à cet effet toutes les expériences tentées, toutes les influences subies, — tout cela n'aide pas le lecteur à saisir la liaison interne qui, de tant de pensées diverses, fait, ne disons pas un système, mais un type de sagesse original et cohérent. Les arbres cachent la forêt. Plus l'enquête de M. Loiseau était minutieuse et complète, plus il a dû craindre ces déformations et ces simplifications arbitraires qui sont le danger de toute synthèse. Ce scrupule n'aura plus de raisons, une fois l'analyse achevée, et nous trouverons sans doute, à la fin du deuxième volume, une conclusion s'adressant moins aux spécialistes qu'à tous les esprits soucieux de culture.

Le Faust de Goethe, *essai de critique impersonnelle*, par Ernest Lichtenberger, 1 vol. in-16 de xi-224 p., Paris, Alcan, 1912. — « Il est bon de présenter au lecteur, sur le sujet qu'il étudie, les solutions typiques de l'humanité » : voilà le principe de la *méthode impersonnelle*. Une solution est typique lorsqu'elle réunit un grand nombre de témoignages, ou qu'elle est présumée les réunir; lorsque c'est la solution d'un spécialiste du premier rang ou de plusieurs spécialistes du second; lorsqu'elle appartient à un homme célèbre; lorsqu'elle est représentative d'un groupe typique de l'humanité. M. Lichtenberger avait esquissé cette méthode dans la *Revue Germanique* de janvier 1905, il en fait aujourd'hui l'application à ce chef-d'œuvre qu'est le drame de *Faust*. Il énumère les principales opinions concernant l'action de la pièce, les caractères des personnages, la genèse et la signification du poème, etc... Ces opinions nous sont livrées sans les noms de leurs auteurs, avec des arguments écourtés; comment distinguer celles qui sont de simples boutades, qui expriment une vue partiale, ou partielle, ou momentanée, de celles qui résument une impression d'ensemble, mûrement réfléchie; comment aussi rétablir, à travers vingt et un chapitres, l'enchaînement entre les parties d'une même interprétation totale? Pour que des concepts abstraits n'échouent pas à traduire l'esprit d'une œuvre concrète et vivante, encore faut-il leur garder cette liaison et ce mouvement qui font la vie d'une pensée. M. Lichtenberger s'y efforce; personne, travaillant sur le même plan, n'y réussirait plus que lui.

Novalis, par Henri Lichtenberger. 1 vol. in-16 de 268 p., Paris, Bloud, 1912. — Ce livre charmant et solide éclaire d'un jour nouveau un sujet dont la thèse de M. Spenlé semblait avoir épuisé l'intérêt. Entre la première partie, qui décrit l'évolution intérieure de Novalis, et la dernière, consacrée à l'étude de ses œuvres poétiques, un des chapitres centraux indique les sources de sa pensée, un autre expose sa doctrine philosophique et religieuse. Cette doctrine, connue sous

le nom d' « idéalisme magique », M. Spenlé en avait rendu compte par les expériences intimes du poète, par l'influence de Fichte et par celle des idées théosophiques (pareilles à celles des savants de la Renaissance), qui reparurent en Allemagne à la fin du XVIIIe siècle, chez nombre de naturalistes de chimistes, de physiciens. En deux sens, M. Lichtenberger élargit cette explication. 1° Pour étranges que soient les « états d'âme » de Novalis, il n'y cherche pas les symptômes d'un cas pathologique nettement défini; il y retrouve — exagérés par une disposition morbide — des traits communs à toute une famille d'esprits. 2° Sans oublier les antécédents immédiats, il remonte plus plus haut, rattachant Novalis « à cette lignée de mystiques allemands qui, depuis Eckart et Suso jusqu'à Jacob Boehme puis de là au piétisme du XVIIe et du XVIIIe siècle, s'est continuée à peu près sans interruption jusqu'à l'époque du romantisme ». De ce point de vue, il établit le sens et l'enchaînement des aphorismes posthumes publiés d'abord par Tieck, réédités depuis par Heilborn et Minor. Sans doute on peut regretter que ce lucide commentaire ne s'applique pas directement à des fragments plus nombreux. Mais le livre, tel qu'il est, n'apporte pas seulement une contribution précieuse à l'histoire de la pensée romantique; il se recommande à tous ceux, — philosophes ou psychologues, — qu'intéressent les données de l'expérience religieuse, les constructions du mysticisme, et les métaphysiques fondées sur l'intuition.

Schopenhauer, par ERNEST SEILLIÈRE. 1 vol. in-21, 240 p., Paris, Bloud, 1911. — Il ne faudrait pas demander à ce livre plus qu'il ne prétend apporter. Le lecteur qui y chercherait un exposé systématique et exact du système philosophique de Schopenhauer et des sources de ce système serait déçu. Le tableau de l'état de la spéculation allemande vers 1810 est aussi inexact qu'incomplet. C'est ainsi que, selon M. Seillière, Kant admet que « la chose en soi... persiste dans le phénomène »; que Fichte, Schelling et Hegel ont également enseigné « la déification de l'Intelligence consciente »; il définit la volonté schopenhauérienne en termes imprécis jusqu'à l'inexactitude : « Instinct, impulsion affective, passion si l'on veut »; il attribue à son auteur un retour « à tous les corollaires du théisme ». Voilà beaucoup d'arbitraire en quelques pages. Mais on ne peut refuser à ce petit livre un double mérite. C'est d'abord d'avoir retracé avec verve la vie et la physionomie de Schopenhauer, en accentuant peut-être un peu trop la nervosité d'un caractère où la maîtrise de soi et le froid calcul l'ont en définitive emporté sur l'exaltation morbide; c'est ensuite d'avoir bien mis en relief l'aspect mystique et romantique de la Philosophie de la Volonté. Le chapitre III est, à cet égard, le plus intéressant. M. Seillière distingue tour à tour cinq emprunts au mysticisme romantique : apothéose du génie impliquant une certaine réhabilitation de l'intelligence, mysticisme esthétique (théorie de l'intuition des *Idées*), mysticisme social (morale de la compassion), mysticisme personnel (métaphysique de l'amour), mysticisme social (théorie des races privilégiées). M. Seillière a bien vu, d'ailleurs, qu'en morale au moins ce mysticisme est tempéré par une conception plus rationnelle et relativement optimiste de la vie pratique.

L'Histoire par les Contemporains. Le Socialisme Français de 1789 à 1848, par GEORGES et HUBERT BOURGIN. 1 vol. in-16 de VII-111 p., Paris, Hachette, 1912. — « Ennemi des formules où se renferme mal la réalité complexe... laisser la parole aux contemporains » : c'est ainsi que M. Léon Cahen, dans une brève préface, définit l'esprit de cette collection nouvelle de morceaux choisis historiques. « Le choix, écrivent de leur côté MM. G. et H. Bourgin, des morceaux rassemblés dans ce fascicule ne dépend pas d'une définition subjective et *a priori* du *Socialisme*, ni des opinions personnelles et diverses des auteurs, ni des interprétations possibles des doctrines relatives aux faits sociaux. Le socialisme nous est donné comme une réalité ou comme une série de réalités auxquelles l'histoire et l'observation de la société contemporaine imposent une définition positive. » Disons tout de suite combien ce petit livre rendra de services aux étudiants d'histoire moderne et d'histoire du socialisme; mais faisons d'expresses réserves en ce qui concerne l'objectivité, parfois seulement apparente, de la méthode d'exposition adoptée par les auteurs. En fait, par le choix même qu'ils font des morceaux qu'ils empruntent aux écrivains, aux journalistes, aux orateurs, ils défendent une thèse, et cette thèse peut être contestée.

La thèse de MM. G. et H. Bourgin, c'est la thèse suivant laquelle, du démocratisme de la Révolution française au socialisme de 1848, il y aurait continuité pure et simple : celui-ci ne serait que le développement de celui-là. Est-ce vrai ? D'une

part, on est frappé, après avoir lu les vingt-quatre premières pages du recueil, de voir combien, en fin de compte, le socialisme a joué un rôle faible dans les préoccupations des hommes de la fin du XVIIIe siècle : les hommes de 1789 ont légué aux socialistes d'aujourd'hui leur tradition de cosmopolitisme, de révolutionnarisme; mais le socialisme même des socialistes apparaît comme un fait nouveau. D'autre part, dans la mesure où des velléités de pensée et de législation socialistes se manifestèrent, il s'agit visiblement d'un socialisme archaïque, plus voisin, beaucoup plus, de Caïus Gracchus que de Karl Marx. Le socialisme moderne, dans ce qu'il a de caractéristique, suppose la grande industrie, ignorée par les populations de paysans et d'artisans qui firent la Révolution. Robert Owen, un Anglais, en formule le premier les principes, en opposition formelle aux principes du radicalisme politique. Sismondi introduit en France la critique oweniste du capitalisme, la développe, l'approfondit. Pourquoi pas un chapitre sur cette critique, véritable fondement théorique de tout le nouveau socialisme? On pouvait, sans inconvénient, faire à Sismondi le sacrifice de Lapommeraye, la Hautière, Dezamy, Dupoty et consorts.

Auguste Comte. Pages choisies. *Notice sur la vie et la doctrine de Comte et commentaires reliant les divers morceaux*, par ROGER PICARD, licencié ès lettres, docteur en droit. 1 vol. in-12 de 387 p. Paris, Librairie positiviste, Georges Crès et Cie, 1912. — M. Picard a suivi dans son travail une méthode excellente, et dont il faut souhaiter la généralisation pour ce genre d'ouvrages. L'inconvénient des « Pages choisies » est de ne présenter le plus souvent au lecteur, sur l'œuvre d'un écrivain, que des vues partielles et sans coordination; une certaine unité n'est introduite qu'après coup et en quelque sorte du dehors par une introduction de l'éditeur : la difficulté est grande, surtout pour le lecteur novice, de rattacher aux divers points de cette étude d'ensemble les fragments incohérents de l'écrivain. M. Picard, au contraire, au lieu de s'efforcer de ne mettre dans son recueil « que des morceaux attrayants, sans autre lien entre eux que le mérite commun d'être d'une lecture facile », les a choisis de telle façon que leur ensemble présentât, en raccourci, un exposé continu du positivisme. Ces *Pages choisies*, empruntées à toutes les œuvres maîtresses de Comte, reliées par des explications et des résumés substantiels, offrent vraiment une image complète et fidèle du positivisme sous toutes ses faces et à toutes les époques de la vie de Comte. Bien qu'il ait fait, pour diverses bonnes raisons, les emprunts les plus larges au *Cours de Philosophie positive*, M. Picard s'est gardé d'exclure de l'œuvre de Comte les opuscules et les livres où celui-ci expose ses idées sur l'organisation de la société et le régime positif (morale, éducation, religion, culte, commémoratiou des grands hommes, rôle de la femme, sacerdoce). Sans vouloir exposer dans son ensemble la doctrine positiviste, tâche que le plan ingénieux de son travail rendait inutile, M. Picard a, dans une introduction concise et solide, relié cette doctrine à la biographie de Comte, qu'il a racontée d'une manière très vivante et attachante, et esquissé une histoire des écoles positivistes qui, sans détails superflus, donne bien l'idée « de la diversité des courants de pensée que l'apport positiviste alimenta ». Il n'y a pas d'œuvre philosophique qui plus que celle de Comte fasse appel à la patience des lecteurs; il n'y en a pas aussi qu'il soit plus dangereux d'aborder de biais, Comte étant tout entier dans chacune des pages qu'il a écrites et chacun de ses ouvrages ne valant que comme une pierre de l'édifice total. Ce livre sera accueilli de bien des côtés avec reconnaissance; car seule la difficulté d'un travail de ce genre explique que, malgré sa nécessité, il n'ait pas été fait plus tôt.

Principien der Metaphysik, vol. I, 2e partie. *Les catégories réelles et les derniers principes*, avec 43 fig. dans le texte, par BRANISLAV PETRONEVICS. 1 vol. in-8 de XXXVIII-569 p., Heidelberg, Carl Winter, 1912. — Le nombre des grands ouvrages de métaphysique, où tous les problèmes fondamentaux de la philosophie première sont systématiquement passés en revue, n'est pas si grand de nos jours que l'on puisse considérer l'ouvrage de M. Petronievics comme négligeable. M. Petronievics y traite trop de questions, et souvent avec une originalité trop prononcée, pour que nous prenions position par rapport aux thèses qu'il soutient; et son esprit vraiment philosophique ainsi que sa virtuosité conceptuelle l'ont amené à un si grand nombre de définitions, de distinctions et de démonstrations que nous ne pouvons espérer en donner ici une idée exacte. Ce volume est consacré à la solution du problème de la structure qualitative de la réalité, et à ce que M. Petronievics nomme les problèmes hypermétaphysiques. Il se sert pour les résoudre d'une double méthode : d'une part il procède de l'analyse de l'expérience

immédiate aux faits essentiels et aux conditions transcendantes qui complètent ces faits, en éliminant comme impossibles celles de ces conditions qui sont soit contradictoires, soit contraires à l'expérience, soit en désaccord avec des conditions transcendantes dont la réalité a été préalablement établie; d'autre part il procède d'une manière déductive et synthétique à partir d'un petit nombre de propositions établies antérieurement par lui dans l'Ontologie générale. Et il se trouve que ces deux méthodes différentes coïncident quant à leur résultat.

Au point de vue de la réalité absolue, de l'expérience immédiate, qui est celui de M. Petronievics, quatre solutions du problème cosmologique sont possibles : les trois premiers chapitres de ce volume sont consacrés à montrer que trois de ces solutions ne sont pas exactes en fait, à savoir : le « réalisme naïf extrême « (Mach, Avenarius, Rehmke, Schuppe), le « réalisme naïf modéré » (Aristote), le « conscientialisme ou réalisme absolu de la conscience » (Wundt). L'auteur analyse dans les cinq chapitres suivants l'expérience immédiate en ce qu'elle a d'essentiel. Il montre que le moi individuel possède, outre deux attributs immanents, à savoir : la sensation et le sentiment, deux attributs transcendants, à savoir : le *Wissenspunkt* simple et le *Willenspunkt* divisé intensivement. L'analyse de ce dernier permet d'expliquer la structure qualitative et la structure quantitative du contenu de conscience et ainsi de découvrir les principes fondamentaux de la psychologie spéculative.

Dans le chapitre x est abordé le problème de la matière. Celle-ci est résolue en atomes de nature spirituelle, qui ne se distinguent que par leur contenu minime de conscience des monades centrales conscientes du monde organique. Le xie chapitre, suite naturelle du précédent, est consacré au problème de l'âme : M. Pétronievics y établit l'immortalité de l'âme consciente, et y examine les difficultés de la théorie du siège unique de l'âme, ainsi que celles de la théorie de la localisation des contenus psychiques dans l'écorce cérébrale. Dans les deux derniers chapitres l'auteur se demande quelle est la valeur de la vie consciente; il substitue au pessimisme extrême de Schopenhauer et de Hartmann un pessimisme modéré (malisme); il recherche l'auteur du monde, en mettant directement cette question en rapport avec la seconde proposition fondamentale de l'énergétique : il admet comme état final du cosmos un équilibre des diverses espèces d'énergie. Les êtres organiques accompliront cette abolition de l'état dynamique de l'univers, et M. Petronievics pose l'hypothèse de leur immortalité. Il décrit ensuite l'état statique du monde : à ce stade d'identité et de repos absolus le sentiment dans le moi conscient doit être un sentiment de joie porté au maximum; les âmes conscientes, sans corps, s'ignorant les unes des autres et ignorant les choses et les événements de l'état dynamique, jouiront de la félicité éternelle.

La métaphysique s'occupe donc du monde à l'état statique et dynamique, tel qu'il est en réalité; l'hypermétaphysique cherche à parvenir jusqu'aux derniers éléments conceptuels de la réalité, à montrer comment l'être naît. Tandis que la possibilité de la métaphysique comme science exacte n'est pas douteuse, la possibilité de la connaissance hypermétaphysique demande à être établie préalablement par le théoricien de la connaissance métaphysique. Cette possibilité existe : car, si la connaissance intuitive est étroitement limitée dans chaque sujet connaissant, la connaissance abstraite, aussi bien objectivement que subjectivement dans l'homme, ne connaît point de bornes. Dans cette dernière partie de l'ouvrage, « destinée à ceux des lecteurs dont les besoins métaphysiques sont sans limites » (p. vi), M. Petronievics parvient par la voie analytique aux deux ultimes principes de l'être, l'un et le plusieurs, et enfin à la construction de l'être par la voie synthétique.

Ce livre mérite d'être admiré pour l'aisance avec laquelle l'auteur se meut au milieu des plus graves difficultés qui aient jamais obsédé l'esprit humain ; pour la grande cohérence de ses théories; pour l'ardeur métaphysique qui a inspiré une réflexion aussi continue et aussi intense pendant de longues années. Il vaut aussi d'attirer l'attention comme une intéressante tentative pour concilier le monisme spinoziste avec le spiritualisme leibnizien tout en se séparant de l'un et de l'autre par le rejet de l'hypothèse d'un esprit central soit conscient soit inconscient. Le *monopluralisme* de M. Petronievics, qui suppose une solution finitiste du problème de la structure quantitative du monde, consiste à admettre à la fois l'unité de la substance cosmique et la pluralité des monades : il n'est pas étonnant que M. Petronievics considère la *métaphysique* de Lotze comme une œuvre en somme parente de la sienne. — Une autre synthèse intéressante est celle que M. Petronievics opère entre le pessimisme

et l'optimisme : car s'il est pessimiste quant au stade dynamique de l'univers, il est optimiste quant au monde futur, quant au stade statique. Sa doctrine sur ce point ne nous paraît pourtant pas aussi radicalement neuve qu'il le pense. Car, quelque sens qu'il convienne d'attribuer au nirvana bouddhique, la béatitude a été toujours recherchée par les mystiques dans un état indifférent, c'est-à-dire statique, de l'âme; et la suprême félicité dont le christianisme fait l'attribut de Dieu et des bienheureux n'est pas sans rapport avec leur vie dans l'éternel, c'est-à-dire dans l'identique et l'immuable.

Die Philosophie Salomon Maimons, par le Dr Friedrich Kuntze. 1 vol. in-8 de xxxv-531 p., Heidelberg, Winter, 1912. — Il convient d'abord de féliciter vivement M. Kuntze d'avoir fait porter son effort sur un objet presque complètement neuf, au lieu de s'attaquer comme tant d'autres à telle ou telle question redoutable et rabattue sur laquelle on ne peut plus rien dire d'utile. La volumineuse étude qu'il vient de consacrer à la philosophie de Maimon doit être regardée comme une contribution de toute première importance à l'histoire de la spéculation moderne. Sans doute il est permis de croire que l'exposé de la pensée de Maimon gagnerait à être allégé, qu'il eût été préférable de sacrifier certaines subtilités dialectiques qui encombrent le développement et nuisent à la clarté de l'ensemble; on peut estimer aussi qu'il eût fallu bien souvent transposer, traduire davantage, et que la littéralité de l'analyse, trop chargée d'ailleurs de citations, est généralement excessive. Il est malheureusement certain que l'ouvrage de M. Kuntze, qui est d'une lecture plus difficile que les textes originaux, ne contribuera guère à la diffusion de la pensée de Maimon. Mais, ces réserves qui ne portent que sur la forme une fois faites, on doit reconnaître que l'ouvrage est non seulement d'une exactitude rigoureuse et d'une objectivité très intelligente, mais qu'il abonde en rapprochements ingénieux et apporte dans l'ensemble une interprétation presque absolument neuve, et très solide, du système.

Pour l'exposé de la théorie maimonienne de la connaissance qui tient plus de la moitié du livre, M. Kuntze a adopté un plan qui, s'il n'était pas le seul possible, a bien des chances d'être du moins le plus simple. La philosophie théorique de Maimon étant au fond un commentaire et une critique de la *Critique de la Raison pure*, il était tout naturel d'adopter pour l'analyser les divisions mêmes et la marche de celle-ci. M. Kuntze a d'ailleurs su s'affranchir assez de son plan pour poser dès le début le principe de déterminabilité qui domine toute la philosophie de Maimon et en vertu duquel une pensée réelle ne trouve place que là où il existe entre deux propositions une dépendance unilatérale (et non mutuelle, ce qui ne rendrait possible qu'une pensée formelle). Ce principe est la base du mathématisme concret de Maimon, et M. Kuntze a su très bien montrer comment il domine toutes les parties du système. Ceci l'a même obligé à ne pas être jusqu'au bout fidèle à son plan, car la logique transcendentale, pour Maimon, fonde la logique formelle en lui assurant un objet et en déterminant l'usage de ses principes et par suite elle la précède. M. Kuntze n'a pas négligé non plus d'étudier historiquement, au risque de rompre la continuité de l'analyse, les quelques points sur lesquels la pensée de Maimon a manifestement évolué; il a notamment montré avec force comment la théorie des différentielles qui est développée dans l'*Essai sur la Philosophie transcendantale* correspond à un effort pour appliquer le leibnizianisme à la solution du problème de la chose en soi (effort qui devait être renouvelé tout récemment par Hermann Cohen), et comment Maimon dut renoncer dans la suite à cet expédient, lorsque l'impossibilité théorique de résoudre la question *quid facti* lui apparut clairement. Sur divers points, notamment sur les antinomies maimoniennes qui se relient en somme au labyrinthe du continu, l'analyse seule est déjà d'un intérêt captivant. Mais c'est surtout le long examen historique du système, dont M. Kuntze a fait suivre son exposé, qui mérite de retenir l'attention. Un texte important (cité p. 340) éclaire l'orientation générale de la pensée de Maimon. L'auteur reconnaît avoir tenté la synthèse du kantisme et du spinozisme; mais il est maintenant pleinement convaincu de l'impossibilité de mener à bonne fin cette entreprise (naturelle à quiconque pense par soi-même), et croit bien plutôt pouvoir réaliser la synthèse du kantisme et du scepticisme de Hume. Ce texte, si instructif soit-il, n'est cependant pas en contradiction avec les interprétations courantes : c'est l'originalité du livre de M. Kuntze d'avoir établi que l'influence la plus active qui s'est constamment exercée sur la pensée de Maimon est celle de Leibniz. Le principe de déterminabilité n'est au fond qu'une transposition du principe de raison tel que l'on tend à l'interpréter actuellement (et il est manifeste que Maimon déjà attribua au

leibnizianisme une signification essentiellement logique).

La théorie conceptuelle et relationnelle de l'espace que Maimon oppose aux argumentations de l'esthétique transcendentale et qui résulte presque immédiatement des principes généraux de son système, est, elle aussi, manifestement d'origine leibnizienne. De même encore la distinction qu'il établit entre les jugements analytiques et les jugements synthétiques. On n'en finirait pas si l'on voulait énumérer tous les points où éclate l'influence de Leibniz. M. Kuntze va même (p. 373) jusqu'à conjecturer que le scepticisme de Maimon se rattache peut-être plutôt à la théorie leibnizienne de la contingence des existences qu'à la critique humienne de la causalité et cette supposition paraîtra vraisemblable à quiconque réfléchira combien peu la philosophie de Maimon est teintée de psychologisme. M. Kuntze y voit avant tout un effort pour élargir le kantisme en l'enrichissant d'éléments leibniziens, et les chapitres les plus captivants du livre tendent à montrer comment ce monadisme transformé, purgé de tout le réalisme qu'il contenait encore chez Leibniz, allait aboutir à la *Wissenschaftslehre*. M. Kuntze a relevé avec un soin extrême tout ce que Fichte doit à Maimon, quand ce ne serait que le dualisme du moi pur et de l'idée du moi. Dans son désir d'établir que l'idéalisme allemand chez Fichte ou Hegel n'est au fond qu'un renouvellement de la monadologie où la monade centrale est remplacée par le moi comme idée et l'ordre des monades par la relation de la représentation à l'objet de la représentation (ce qui d'ailleurs n'est pas insoutenable), peut-être M. Kuntze a-t-il quelque peu forcé la mesure, peut-être a-t-il insuffisamment marqué la différence absolue d'orientation qu'il y a entre la philosophie de Maimon et les grands systèmes postkantiens; ceux-ci malgré tout sont dominés par l'idée toute kantienne de la spécificité du synthétique contre laquelle Maimon s'est élevé nettement. Il serait sans doute possible de suivre dans le domaine de l'éthique les conséquences de cette divergence essentielle. M. Kuntze a très habilement analysé l'éclectisme moral de Maimon où il discerne des éléments aristotélictiens, stoïciens, spinozistes, leibniziens et kantiens : par delà le formalisme superficiel en somme de certaines formules se dresse une théorie toute intellectualiste de la béatitude, mais peut-être aurait-il fallu davantage insister sur l'opposition qu'il y a entre cette attitude et celle de Fichte. L'idée d'action et l'idée d'amour qui toutes deux joueront un rôle si capital dans le fichtéisme font ici défaut : pour Maimon l'absolu éthique est, au fond, contemplation pure. Peut-être pourrait-on aller plus loin encore et montrer que, contrairement à ce que pense M. Kuntze, la dialectique par laquelle, pour Maimon, le moi tend vers l'objectivité, est toute spinoziste et ne prépare en rien le progrès synthétique et concret par lequel s'actualise, en une série de démarches personnelles, le moi fichtéen.

Quoi qu'il en soit, le livre de M. Kuntze a le mérite considérable de poser des problèmes relativement nouveaux et, par là, d'ouvrir des voies à la recherche historique et à la réflexion. Une chose est sûre : si l'interprétation générale du développement de la philosophie postkantienne à laquelle adhère M. Kuntze est discutable, ce qu'on peut considérer comme acquis, c'est que Maimon a voulu continuer, et en fait a continué, l'œuvre de Leibniz, et que sur nombre de points particuliers il a devancé les penseurs contemporains qui, par delà le criticisme traditionnel, ont cherché plus profondément les sources de la pensée réelle dans la direction même où Leibniz avait creusé. M. Kuntze a eu cent fois raison de montrer que d'une part l'école de Marbourg n'a fait en somme que développer quelques pages de Maimon (éparses dans les *Streifereien* et dans l'*Essai sur la Philosophie transcendantale*) et que, d'autre part, la logistique s'est engagée dans des voies que Maimon avait devinées. Peut-être s'étonnera-t-on d'une telle variété de vues. Mais la grandeur de Maimon réside précisément dans ce fait qu'il n'a pas été le prisonnier de sa propre pensée, que partout il a pressenti les au-delà où la réflexion, libérée de tout réalisme, pourrait un jour trouver un champ d'application. Chez lui, plus explicitement encore peut-être que chez Leibniz, l'idéalisme s'est défini comme la seule voie possible de l'affranchissement. Ainsi s'explique la fécondité de son œuvre en vues neuves et en anticipations. M. Kuntze a dressé avec amour l'inventaire de ces richesses; il faudrait pouvoir avec lui les étaler au regard, montrer comment même dans son esthétique, qui paraît d'abord n'être qu'un commentaire assez pauvre de la *Critique de la Faculté de juger*, Maimon a fait preuve de pénétration et d'originalité et, en quelque façon, devancé l'avenir. Mais après tout ce n'est pas cela qui importe, et des trouvailles de ce genre, on les ferait peut-être chez bien d'autres. Ce qui

est essentiel c'est que chez Maimon pour la première fois sans doute (au moins depuis Platon) : la philosophie, sans se suspendre à aucune hypothèse transcendante, sans non plus prétendre engendrer le réel par son mouvement propre, s'est posée sans équivoque possible comme une théorie de la pensée réelle, celle-ci ne se définissant d'ailleurs à la rigueur que dans la science, c'est-à-dire dans la mathématique. Cette attitude si nette à la fois à l'égard d'un réalisme quelconque et de l'idéalisme absolu, suffirait à assurer à Maimon une place parmi les protagonistes de la pensée.

Mélanges de Philosophie relativiste, *contribution à la culture philosophique*, par G. Simmel, traduit de l'allemand par Mlle A. Guillain. 1 vol. in-8 de 268 p., Paris, F. Alcan, 1912. — Ce volume contient la traduction française, consciencieuse et précise, d'un certain nombre de fragments de l'œuvre philosophique de G. Simmel, extraits de ses ouvrages, ou articles de revues, choisis par G. Simmel lui-même pour le public français : une étude sur le but de la vie chez Schopenhauer et chez Nietzsche, sur la sociologie des sens, sur la notion de valeur, sur le christianisme et l'art, sur le réalisme dans l'art, sur la philosophie de l'aventure, sur la religion et les contrastes de la vie, sur la métaphysique de la mort, sur le matérialisme historique, sur l'essence de la philosophie, sur les réflexions suggérées par l'aspect des ruines, sur Venise, sur l'œuvre de Rodin, sur la responsabilité juridique et la liberté.

L'étude sur la Philosophie de G. Simmel, dont la *Revue de Métaphysique* poursuit la publication, et qui se réfère sur plusieurs points à la traduction de Mlle Guillain, rend inutile une analyse détaillée de ces articles.

La variété des sujets qui y sont traités, et leur richesse en vues pénétrantes donneront au public français une première idée de l'ampleur et de l'intérêt d'une doctrine, qui témoigne d'un des plus rigoureux efforts de compréhension philosophique tentés à l'époque contemporaine.

Beauty and Ugliness and other studies in psychological Æsthetics, par Vernon Lee et C. Anstruther-Thomson. 1 vol. in-8 de 376 p., Londres, John Lane, 1912. — Ce travail propose l'hypothèse de la « sympathie esthétique » (*Empathy*) comme solution du problème capital de l'Esthétique : l'explication de la satisfaction ou du déplaisir causé par une forme comme telle. La sympathie, comme fait mental, ses origines et connexions physiologiques (sensations organiques et mimétiques) mises à part, consiste dans l'attribution de nos propres modes d'expérience dynamique à des formes dont la perception est accompagnée d'une activité mentale s'exerçant sur les données sensibles et d'une reviviscence d'images intimes. — Cette hypothèse confond deux faits distincts : 1° la projection de nos états intimes sur des formes, qui correspond au double caractère de subjectivité et d'activité du sentiment esthétique; 2° la préférence esthétique accordée à la fois à la qualité de la sensation suivant l'organisme et le degré de sensibilité, et à son élément formel objet d'un jugement particulier en fonction du temps ou de l'espace, car nous ne sentons pas seulement la forme, mais nous la pensons. Elle ne dispense pas, par l'introduction d'un « désir esthétique », de l'analyse des éléments complexes qui donnent au sentiment un caractère esthétique; elle ne saurait, au moyen d'un accord des sensibilités particulières, rendre compte de « l'impératif esthétique » dont l'étude appartient à la sociologie. Sous ces réserves, la position de problèmes comme le rôle des images, de l'attention, la mémoire affective, le caractère synthétique de l'activité artistique, permet de penser que l'auteur donnera à ses travaux si personnels et suggestifs une cohésion et une unité de direction dont le défaut est dû sans doute au caractère tout expérimental de la méthode employée.

B. Telesii, de Rerum Natura, 1er volume, publié par V. Spampanato, 1 vol. in-8 de 222 p., Modène, Forniggini, 1910. — C'est au troisième Congrès de la Société philosophique italienne, tenu à Rome en 1909, que fut décidée la réimpression des grandes œuvres classiques de la philosophie italienne, surtout celles des xve et xvie siècles, rares ou introuvables. Le professeur Tocco dirige la publication. Elle commence par le premier tome du *De natura rerum* de Telesio, et l'on ne peut qu'admirer le soin et l'élégance de l'édition, le souci d'art qui s'y révèle, en même temps que d'exactitude et de bonne méthode critique. Cette collection rendra les plus grands services, même hors des frontières de l'Italie.

Figure Moderne, par Al. Chiappelli. 1 vol. in-12, de 175 p., Ancone, Giov. Puccini e figli, 1912. — M. Chiappelli a recueilli dans ce petit livre des discours, des articles de revues ou de journaux sur certaines personnalités, telles que : Bonghi, Bovio, Pignatelli, Gianturco, Tocco, Zeller,

Hartmann, Spencer, Tolstoi, James, Bergson, Eucken. Il ne faut chercher dans ces esquisses, rapidement dessinées avec élégance et justesse, ni notices détaillées, ni études approfondies. Le présent recueil, nous est-il annoncé, sera prochainement suivi d'un autre semblable, intitulé *Idées modernes*. M. Chiappelli continue ainsi de poursuivre, avec un talent aussi heureux que facile, sa large enquête sur le mouvement philosophique contemporain, dans son évolution qui lui paraît être, suivant le titre de son dernier grand ouvrage, une ascension progressive *du positivisme au nouvel idéalisme*.

PÉRIODIQUES

Scientia (*Rivista di Scienza*), 1911.

Fascicule I :

F. Enriques : *Les nombres et l'infini*. — « Cet article, écrit l'auteur, traite de la signification empirique et psychologique des nombres naturels et s'élève de cette critique aux généralisations concernant les nombres infinis de Cantor sous les deux aspects divers et irréductibles qu'ils présentent. » L'exposé fort clair de l'éminent géomètre constitue une mise au point d'une question que les travaux de Cantor ont renouvelée; il n'apporte pas, à proprement parler, d'idées nouvelles. La première partie du travail de M. Enriques est intitulée : *la signification empirique des nombres*. « L'explication la plus immédiate que nous puissions donner du concept de nombre consiste à invoquer les *expériences* élémentaires qui président à sa genèse dans notre esprit... il existe d'ailleurs deux séries d'expériences élémentaires qui correspondent à l'usage différent des nombres cardinaux et des nombres ordinaux. » L'auteur examine d'abord le mode de formation et les propriétés élémentaires des *nombres cardinaux* (réflexivité, transitivité, etc.). Signalons la définition du nombre cardinal qui se rattache directement à la conception de Russell : « Les propositions précédentes nous conduisent à distribuer les classes d'objets en *classes de classes* de telle sorte que :

a) En même temps qu'une classe, appartiennent à la même classe de classes ses équivalentes (deux classes sont équivalentes lorsqu'il y a entre leurs éléments une correspondance biunivoque).

b) En même temps que la classe C, une partie de C ne peut se trouver dans la même classe de classes..., on peut construire un concept abstrait ayant la valeur d'un signe des classes équivalentes..., ce concept est le nombre cardinal des objets d'une classe. »

M. Enriques étudie ensuite les caractères élémentaires des *nombres ordinaux*, puis compare les nombres ordinaux et cardinaux. Si nous associons maintenant à chaque nombre cardinal n^c son correspondant ordinal n^o, nous obtiendrons les classes $(n^c\ n^o)$ avec $n = 1, 2, 3...$

« De la classe $n^c\ n^o$ nous pouvons obtenir par abstraction le concept de nombre abstrait n, symbole commun d'un nombre cardinal et du correspondant ordinal. »

La seconde partie du travail de M. Enriques est intitulée : *La série infinie des nombres*. Le point de vue expérimental suffit à expliquer la genèse des séries composées d'un nombre fini de termes lorsque ce nombre n'est pas très élevé. Mais déjà lorsqu'il s'agit de propositions arithmétiques concernant des nombres finis mais très grands : des trillions, par exemple, l'expérience au sens strict est manifestement insuffisante : un homme, occupé à compter dix heures par jour pendant cinquante années de sa vie, arriverait à peu près à un milliard. L'expérience au sens strict sera *a fortiori* impuissante à justifier les théorèmes qui ont trait à la suite *infinie* des nombres. M. Enriques examine successivement les conceptions que l'idéaliste, l'empiriste, le criticiste, se sont faites d'une suite infinie : « nous insisterons enfin sur ce fait, dit notre auteur, que, pour construire la série infinie des nombres, les axiomes logiques exprimant les propriétés fondamentales de l'association et de l'abstraction ne suffisent pas : il y faut encore un *postulat existentiel* affirmant la possibilité de répétition indéfinie de l'acte de penser. » Nous passons, ensuite, à l'examen de la proposition connue : une classe infinie peut être équivalente à une de ses parties. Cette proposition s'applique aux classes *numérables*. A-t-elle encore un sens lorsqu'il s'agit de classes *quelconques*? Il faudrait pouvoir accomplir, dans la classe quelconque, un nombre infini de choix successifs arbitraires : or cette possibilité dépasse la capacité de la pensée humaine « à moins qu'on puisse fixer une règle qui détermine *a priori* les choix successifs en dépendance avec un nombre fini d'opérations ».

L'auteur montre ensuite « comment la théorie des nombres cardinaux relatifs à des classes finies a donné lieu à une extension aux classes infinies. Le con-

cept de *puissance* d'une classe qu'on doit à G. Cantor, répond précisément au concept de nombre cardinal infini. » Les résultats des travaux de Cantor sur ce point sont bien connus du public philosophique; rappelons avec M. Enriques que la question de savoir s'il existe une puissance intermédiaire entre celle du numérable et du continu n'est toujours pas résolue; ajoutons qu'il n'est même pas bien sûr que cette question ait un sens.

Examinant le principe de l'*induction complète*, l'auteur rappelle l'énoncé de M. Peano. « Or la considération de séries bien ordonnées (*la série et toute série qui y est contenue a un premier élément*) qui ne satisfont pas au postulat de Peano conduit à étendre le concept ordinaire des nombres ordinaux en considérant des nombres ordinaux infinis : tels sont les nombres transfinis de Cantor. » Suit un résumé très bref des principes élémentaires de la théorie des transfinis.

L'auteur termine son article par quelques considérations sur le redoutable problème qui consiste à savoir s'il est possible de disposer les points d'un continu (un segment par exemple) en une série bien ordonnée « de telle sorte que le nombre cardinal qui désigne la puissance du continu se présente comme un nombre de la série des transfinis. » Mais les prétendues démonstrations qui, jusqu'à présent « conduisent à bien ordonner le continu supposent la possibilité d'accomplir avec l'esprit effectivement des opérations de choix infinies, non prédéterminées par quelque critère extérieur ». Elles sont donc sans valeur.

P. Puiseux : *La place du soleil parmi les étoiles.* — En établissant d'une manière irréfutable que notre globe avait revêtu au cours des siècles des aspects totalement différents, la géologie a mis en honneur dans l'étude de l'univers la méthode historique. » Nous voulons savoir comment sont nés et ce que deviennent les corps célestes. Dans ce court travail, l'auteur ne veut pas aborder le problème de l'évolution des mondes; il se bornera à grouper « les faits qui permettent de ranger le soleil avec la plupart des étoiles fixes dans une même famille naturelle et d'assigner avec vraisemblance ses transformations les plus récentes ou les plus prochaines. » On est d'accord aujourd'hui pour admettre que le soleil, transporté à la distance moyenne des étoiles visibles à l'œil nu, serait tout au plus perceptible à nos regards.

« Dès les débuts de la spectroscopie, on a pu se convaincre que la proportion de l'énergie calorifique et de l'énergie lumineuse est à peu près la même dans le soleil et dans les foyers incandescents les plus vifs que nous sachions produire. L'aspect moyen des étoiles se prête aux mêmes comparaisons. » Il serait particulièrement intéressant de connaître le diamètre, la masse, et la densité des étoiles. « Une première condition du succès est que l'étoile se décompose en deux autres, animées d'un mouvement elliptique périodique autour d'un centre de gravité commun. Une seconde condition est que la même étoile, comparée aux voisines ou observée au méridien, accuse une parallaxe annuelle sensible. » On a trouvé pour les étoiles des masses supérieures à celle du soleil, mais cependant du même ordre. — Les méthodes spectroscopiques qui n'exigent pas la connaissance des parallaxes annuelles donnent les meilleurs résultats.

Il y aurait également grand intérêt à pouvoir établir la présence de planètes dans le voisinage des étoiles.

« Ici nous en sommes encore aux espérances... c'est moins sur l'examen visuel dans les lunettes, qu'elles se fondent que sur l'emploi combiné du spectrographe et du calcul. » — « Une rapide inspection du ciel au télescope montre que toutes les régions de l'espace présentent des étoiles, mais pas également. Il existe une accumulation manifeste vers la voie lactée... on est en droit de parler de l'ensemble des étoiles visibles comme d'un système limité inégalement étendu dans les diverses directions (sans préjudice de l'existence d'autres groupes plus lointains...) notre place est près du centre... »

M. Puiseux fait, ensuite un certain nombre de remarques sur les spectres stellaires, mais ces observations sont d'un caractère trop technique pour être rappelées ici. En terminant, l'auteur examine et critique la théorie de Sir Norman Lockyer selon laquelle les différentes phases de l'évolution stellaire seraient : nébuleuse, étoile nouvelle, étoile rougeâtre (classe III, *a*), étoile solaire, étoile blanche, étoile rougeâtre (classe III, *b*), astre éteint. « Mais avons-nous le droit de considérer toutes les étoiles comme autant de systèmes isolés dans l'espace et appelés à parcourir, dans un sens invariable, la même série de transformations? A cette question, Hale n'hésite pas à répondre par la négative. Il y a, pour lui, des influences de milieu, dont l'origine et le mécanisme nous

échappent, mais dont le résultat est visible. »

Il existe des courants cosmiques dont l'existence est révélée par la physique solaire, par le magnétisme terrestre, par les transformations des comètes. « Par eux les étoiles sortent de leur morne isolement. Elles cessent d'être acheminées par une voie, toujours la même, vers une extinction fatale d'où seule pourrait les tirer une catastrophe aléatoire. Elles restent ouvertes de toutes parts aux signaux de réveil, aux influences rénovatrices. »

G. Castelnuovo : *Le principe de relativité et les phénomènes optiques.* — L'éminent mathématicien a remarquablement résumé dans ce travail les idées maîtresses des théories nouvelles de Lorentz, d'Einstein et de Minkowsky. L'article de G. Castelnuovo est divisé en deux parties : la première est intitulée *le principe de relativité*. Tout d'abord « il s'agit d'établir si un phénomène optique, dans lequel il est tenu compte exclusivement des corps matériels qui y prennent part, et des milieux matériels traversés par la lumière, peut donner quelque indication sur le mouvement de ces corps ou de ces milieux par rapport à un système de repère *particulier* (l'éther en repos). » Mais il faut distinguer deux cas selon que les instruments et les milieux à travers lesquels les phénomènes ont lieu sont en repos les uns relativement aux autres ou non. Par exemple on sera dans le premier cas, si la source lumineuse, les miroirs, les prismes sur lesquels la lumière se réfléchit ou se réfracte, sont fixés sur la surface de la Terre.

Or, les expériences d'Arago, de Mascart, etc., ont établi que les lois de la réflexion, de la réfraction, de la polarisation, etc., de la lumière ne se ressentent en rien du mouvement de la Terre. On comprend l'importance de ces expériences qui ont eu pour but d'établir l'exactitude des lois de l'optique. Une question restait à résoudre dans le même ordre d'idées : la vitesse de la lumière émise par une source terrestre et mesurée par rapport à la Terre, a-t-elle une valeur constante dans toutes les directions ainsi que l'exige le principe de relativité? Michelsen et Morley, par des expériences célèbres (1881-1887), ont résolu la question. Sur la surface de la Terre, et pour des sources immobiles par rapport à la Terre, la lumière se propage avec la même vitesse dans toutes les directions. Mais on a voulu étendre ces résultats à l'univers entier « en affirmant que les phénomènes optiques satisfont partout au principe de relativité. On admet en particulier que, dans le vide, la lumière se propage dans toutes les directions avec la même vitesse, pour un observateur en repos par rapport à la source lumineuse, quel que soit l'état de mouvement uniforme rectiligne de celle-ci. Seuls les progrès de nos connaissances astronomiques sauront dire si cette audace est justifiée. » Examinons maintenant les phénomènes optiques dans les corps en mouvement. Imaginons l'expérience suivante : « Un rayon émis par une source S traverse un tube vide AB; deux observateurs situés aux extrémités de celui-ci mesurent le temps employé par la lumière à parcourir le chemin AB. Comment varie cette vitesse lorsque la source et le tube se meuvent d'une façon arbitraire sur la droite SAB? » Les hypothèses les plus simples qui puissent être faites à ce sujet sont les suivantes :

a) La vitesse de la lumière dans le tube AB est une constante universelle C, indépendante de l'état de repos ou de mouvement du tube par rapport à la source (principe d'Einstein).

b) La dite vitesse, égale à C si le tube est en repos par rapport à la source, prend la vitesse CV lorsque le tube s'éloigne de la source avec la vitesse V (hypothèse balistique). Il n'est pas facile de trancher expérimentalement la question en restant sur la surface de la terre. On a pensé à recourir aux phénomènes astronomiques. On a cherché à élucider la question au moyen de l'observation de la lumière. Si l'hypothèse balistique était vraie, on devrait trouver pour la constante d'aberration des valeurs diverses, correspondant aux diverses étoiles. Mais lorsqu'on remarque qu'il faudrait pouvoir mesurer un angle à un quatre millième de seconde près, on se rend compte de la difficulté de l'expérience. On a songé aussi à trancher la question par l'observation des étoiles doubles, mais nos connaissances, en ce qui concerne les étoiles doubles, sont encore trop imparfaites pour obtenir de leur étude le critérium que nous cherchons.

La seconde partie du travail de M. Castelnuovo étudie *les unités de longueur et de temps dans les systèmes en mouvement.*

L'auteur examine tout d'abord la conception du temps et de l'espace d'après Minkowski. La théorie de Minkowski repose, comme on le sait, sur des considérations géométriques que nous ne pourrons, sans figures, rendre complètement claires. Considérons le diagramme suivant : par les positions x_1, x_2... occupées

par le point x sur l'axe des x, aux instants t_1, t_2,... on élève des perpendiculaires à la droite x sur lesquelles on porte des longueurs t_1, t_2,... Le lieu géométrique des extrémités de ces perpendiculaires représente l'histoire du point à travers les temps. On peut évidemment étendre cette représentation dans l'espace à trois dimensions. Minkowsky imagine un être pour qui les mouvements que nous observons *successivement* dans l'espace à trois dimensions x, y, z, apparaîtraient comme donnés *tout d'un coup* dans leurs diagrammes de l'espace à quatre dimensions x, y, z, t; t représentant l'axe des temps. L'histoire de l'univers est comme instantanément étalée sous le regard de l'être de Minkowsky.

Nous ne pouvons examiner ici en détail les conceptions profondes de Minkowsky. Indiquons seulement comment Minkowsky distingue au moyen de sa représentation géométrique le point de vue de Newton de celui d'Einstein.

Affirmer que la vitesse de la lumière est toujours la même quel que soit l'observateur, équivaut à « affirmer que le changement de l'axe des temps comporte aussi le changement de l'axe des espaces ». Dans la conception de Newton « la direction de l'axe des temps peut varier arbitrairement, mais l'axe des x, ou le plan xy, ou l'espace xyz, dans lesquels nous voyons se succéder les phénomènes, deviennent invariables. Dans la conception d'Einstein, au contraire, l'axe des temps et l'espace qui tombent sous nos sens sont liés entre eux. »

L'auteur examine ensuite brièvement la loi de contraction des corps en mouvement dans le sens de ce mouvement. Distinguons simplement le point de vue de Lorentz du point de vue d'Einstein. « Le premier admet l'éther en repos et envisage les unités de longueur et de temps qui lui appartiennent. Avec ces unités *absolues*, il mesure les unités relatives appartenant à un corps en mouvement et trouve que le rapport entre les secondes et les premières est $\sqrt{1-b^2}$. Bien différente est l'interprétation d'Einstein. Ce dernier n'admet pas le repos absolu et ne peut comparer que des corps en mouvement relatif. Considérons sur une droite deux segments AB, CD, tels que le second se meuve par rapport au premier avec la vitesse V. Un observateur O, en repos avec AB, mesure ce dernier segment avec l'unité de longueur qui lui appartient, et trouve par exemple, la valeur 1. Un second observateur O′, en repos par rapport à CD mesure également celui-ci et trouve la même valeur. Les deux segments sont donc égaux. Mais si l'observateur O essaie, au moyen de signaux optiques, de mesurer le segment CD qu'il voit se mouvoir devant lui, il ne trouve pas la valeur 1 mais la valeur $\sqrt{1-b^2}$. Et c'est la même valeur que trouvera O′ s'il tente de mesurer AB. La contradiction entre les deux évaluations prouve seulement que les méthodes adoptées pour comparer les deux longueurs sont trompeuses. Les unités de mesure appartenant à deux systèmes en mouvement l'un par rapport à l'autre ne sont pas en réalité comparables entre elles. Tandis que la contraction est pour Lorentz un fait, elle n'est qu'une apparence pour Einstein. » Nous n'insisterons pas sur les développements que M. Castelnuovo consacre à la notion du temps local et à la conception de la simultanéité. Les lecteurs de cette *Revue* ont été mis au courant des modifications que la physique nouvelle apporte à ces idées fondamentales par M. Langevin, dans une étude que l'éminent physicien a consacrée à ces questions. — Nous voudrions en terminant appeler l'attention des lecteurs sur une confirmation expérimentale fort curieuse de la théorie nouvelle qui résulte des travaux de M. Lane. Rappelons tout d'abord que la loi de la composition des vitesses, dans la théorie nouvelle, n'est plus celle de la mécanique classique. Rappelons ensuite que la vitesse de la lumière dans un liquide en repos est égale à $\frac{c}{n}$ où c est la vitesse de la lumière dans le vide et n l'indice de réfraction du liquide. Qu'advient-il si le liquide se meut avec une vitesse v dans la direction de la propagation de la lumière? Fresnel a indiqué que la lumière se propage dans le liquide en mouvement avec la vitesse $\frac{c}{n}+\left(1-\frac{1}{n^2}\right)v$. « Or la vitesse de la lumière $\frac{c}{n}$ se compose effectivement avec la vitesse du milieu, mais cette composition a lieu d'après la formule de la nouvelle cinématique. »

En résumé, « en ce qui concerne la vitesse de propagation de la lumière dans le vide, on peut émettre différentes hypothèses... Les plus plausibles sont : l'hypothèse balistique, d'après laquelle la vitesse de la lumière se compose (au sens de Galilée) avec la vitesse de la source lumineuse et de l'observateur; l'hypothèse d'Einstein d'après laquelle la vitesse de la lumière est une constante universelle, indépendante du mouvement de la source ou de l'observateur.

La première hypothèse est en accord avec la cinématique classique, mais ne paraît pas confirmée par les faits; la seconde est incompatible avec la dite cinématique, mais les conséquences qui en découlent semblent s'accorder avec l'expérience. En terminant, l'auteur se demande si la conception agnostique de Einstein par rapport à l'éther satisfait notre intuition physique. Il se pose enfin la question qui consisterait à savoir s'il ne serait pas possible d'établir une théorie statistique satisfaisante de l'optique et de l'électromagnétisme (analogue à la théorie cinétique des gaz.) « Une optique basée sur des hypothèses de ce genre satisferait bien encore au principe de relativité... La relativité serait même plus complète que dans la théorie d'Einstein puisque la même constante universelle (vitesse de la lumière) qui, dans cette théorie, survivait à la destruction de l'absolu, serait ici remplacée par une valeur ayant le caractère d'une moyenne. L'optique classique s'obtiendrait en passant à la limite et en étendant à l'univers entier l'hypothèse de l'homogénéité vérifiée dans un espace infinitésimal. »

W.-J. Sollas : *L'évolution de l'homme.* — Après l'apparition des travaux de Darwin et de Huxley, le problème central de la philosophie naturelle parut être celui qui consistait à situer l'homme dans la série des espèces animales comme le terme d'une longue évolution. Puis, ces théories furent abandonnées aux spécialistes; c'est que les solutions de continuité dans la série des espèces, l'absence ou l'insuffisance de documents concernant des événements remontant à des époques formidablement éloignées de nous rendaient bien hypothétiques les conclusions de l'anthropologie sur ces questions obscures. De plus, les caractères anatomiques qui servent de critérium en ces matières, tels, par exemple, que la capacité cranienne, sont évidemment insuffisants pour mesurer même approximativement, l'intelligence d'un individu. Comme le dit M. Sollas, « il doit y avoir d'autres caractères d'importance égale ou même plus grande, tels que la structure ultime de la matière grise, et le degré de perfection auquel est parvenu l'ajustement des parties. Il est possible que la circulation ne soit pas sans influence sur l'intelligence... Il peut y avoir d'autres facteurs plus difficiles encore à déceler. » Mais si les théories anthropologiques issues de la doctrine de l'évolution ne méritaient peut-être pas toute la confiance qu'on leur a accordée primitivement, elles méritent encore moins le dédain que professent à leur égard les philosophes contemporains. Si ces théories n'ont pas donné tout ce qu'elles ont promis, elles ont obtenu cependant un assez grand nombre de résultats certains. Les études concernant l'homme préhistorique ont fait, surtout en France, de grands progrès dans ces dernières années grâce à la collaboration des anthropologistes et des géologues aidés par la découverte heureuse d'un certain nombre de squelettes humains très anciens. (On distingue maintenant six périodes dans la série paléolithique : les périodes chelléenne, acheuléenne, moustérienne, aurignacienne, solutréenne, et magdalénienne.) « Le résultat général de l'étude comparative du cerveau des primates confirme l'idée communément acceptée d'après laquelle il existe une parenté sériale entre les lémuriens, les singes catarrhiniens inférieurs, les singes anthropoïdes, et enfin l'homme lui-même. » (p. 119).

L'auteur cherche à caractériser l'histoire du processus au moyen duquel l'homme a acquis ses traits distinctifs. Il reconnaît le caractère hypothétique des théories proposées. Cependant, l'étude comparative de l'homme et des espèces animales lui permet d'énoncer la conclusion générale suivante : « Le caractère qui, plus que tout autre, distingue l'homme des singes est manifestement l'intelligence, ou l'organe de l'intelligence, à savoir le cerveau; ensuite vient la faculté de parler, puis l'habileté de la main, et l'attitude ordinairement verticale, enfin la dentition et la peau relativement glabre... On me permettra peut-être d'exprimer ici ma conviction que le changement réellement fondamental, celui qui est à la base de tous les autres, c'est le développement des facultés intellectuelles; or, je regarde ce développement comme un fait ultime, aussi difficile à expliquer que tout fait ultime tel que l'origine des variations ou de la vie elle-même. » A propos du rôle du langage dans le développement de l'humanité, M. Sollas rappelle les belles paroles de Huxley : « Il est un don merveilleux que l'homme est seul à posséder, à savoir un langage intelligible et rationnel; grâce à ce langage, au cours de sa longue existence, il a lentement accumulé et organisé son expérience, tandis que, dans le cas des autres animaux, la mor entraîne la perte presque totale de l'expérience. » A une époque où les métaphysiciens et les rhéteurs prétendent avoir démontré qu'il résulte de l'étude de l'évolution que l'intelligence n'est qu'une manifestation secondaire et que le principe fondamental de l'évolution des êtres

vivants est je ne sais quelle entité obscure, « élan vital », « force inconsciente », « entéléchie », il n'est pas inutile de rappeler que les biologistes et géologues qui étudient les faits, non pas dans les livres ou dans les articles de journaux, mais dans la nature, aboutissent à des conclusions exactement opposées.

Fascicule II :

Les deux principaux articles de ce fascicule sont ceux de H. Poincaré sur l'évolution des lois et de F. Enriques sur le problème de la réalité. Mais ces deux articles sont la reproduction de conférences faites au Congrès de Philosophie de Bologne, en 1911. Ils ont été résumés dans le numéro de la *Revue de Métaphysique* consacré à ce Congrès.

E. Russell : *Le Vitalisme.* — La thèse développée par M. Russell n'est pas nouvelle; elle peut se résumer par cette idée, souvent mise en relief par Aug. Comte, que chaque ordre de faits doit être étudié avec des méthodes appropriées : les faits physico-chimiques avec les méthodes de la physique et de la chimie, les faits biologiques avec les méthodes de la biologie. Présentée sous cette forme, la thèse de M. Russell est inattaquable, mais elle n'est pas nouvelle. L'auteur distingue toutefois, parmi les phénomènes biologiques ceux qui sont strictement biologiques, de ceux qui sont communs aux êtres vivants et aux corps inorganiques. « Nous admettrons tout de suite que l'explication de ce qu'on pourrait appeler l'aspect inorganique de la vie, est du ressort de la physique et de la chimie. » Exemples : la transformation de l'hémoglobine en oxyhémoglobine dans le phénomène de la respiration; ou encore l'action des enzymes digestives dans le canal alimentaire. Mais il existe d'autres phénomènes que le mécanisme physico-chimique est incapable d'expliquer. Ainsi « tous les organismes vivants possèdent à un degré plus ou moins élevé le pouvoir de réagir aux changements de leur milieu de façon à rester en vie et à tirer le meilleur parti possible des nouvelles conditions où ils se trouvent. » On peut ranger encore dans la catégorie des phénomènes proprement biologiques l'étude « de l'adaptation des différentes parties de l'organisme entre elles... le développement, la croissance et la régénération sont également des phénomènes avec lesquels aucun phénomène du monde inorganique ne peut être mis en parallèle. Le monde inorganique ne présente pas non plus de problèmes équivalents à ceux qui se posent au sujet des formes des êtres vivants... » (p. 212). On peut aller plus loin, car, selon notre auteur, « la physiologie de la digestion présente aussi des problèmes réellement biologiques, et ces problèmes-là ne comportent pas de solution mécaniste... car la description analytique (*physico-chimique*) des phénomènes en question ne fournirait pas d'explication réelle du fait que les enzymes digestives sont adaptées au travail qu'elles accomplissent et sont produites en temps et lieu. Ce fait ne saurait être expliqué qu'au moyen d'une méthode biologique, qu'au moyen d'une méthode interprétant les faits à la lumière de l'histoire de l'organisme. » M. E.-S. Russell, en terminant, constate « qu'adopter une théorie évolutionniste, quelle qu'elle soit, c'est adopter une méthode des faits biologiques essentiellement différente de toute méthode employée dans les sciences physiques ».

Nous ne pouvons discuter ici la théorie de M. E. Russell que soulève des questions fort complexes; nous nous bornerons à deux ou trois observations. Le titre de son travail est équivoque : car reconnaître en dehors des faits physiques proprement dits l'existence de faits qui, tout en participant, dans un sens, du caractère des faits inorganiques ont cependant un caractère biologique, et étudier ces faits expérimentalement et historiquement, ce n'est pas admettre la thèse *vitaliste* au sens classique du mot. On peut remarquer ensuite que les classifications absolument tranchées : faits organiques, faits inorganiques, correspondent sans doute aux exigences de la logique formelle et du discours; il n'est pas du tout sûr qu'elles soient conformes à la réalité. D'ailleurs les méthodes physico-chimiques ne sont pas invariables, elles s'assouplissent et s'adaptent aux phénomènes, et tel fait inexplicable pour la physique et la chimie de 1860 sera explicable par les méthodes physico-chimiques actuelles. Enfin, dans un article où les méthodes dues au génie de Claude Bernard sont traitées avec un certain dédain, nous signalons cet aveu concernant les méthodes physico-chimiques : « lorsqu'il s'agit des buts pratiques de la science médicale, c'est peut-être même la manière de faire la plus avantageuse » (p. 224).

W. Ostwald : *La volonté et sa base physique.* — M. Ostwald expose dans cet article une théorie énergétique de la volonté. Ce travail a les mêmes défauts que la plupart des publications philosophiques du même auteur. Il développe invariablement le « leit-motiv » énergétique à propos des sujets les plus divers. Sa manière unilatérale et sommaire

d'aborder les sujets dessert plus qu'elle ne sert la cause de la philosophie scientifique. Dans le présent article, M. Ostwald cherche à rattacher la conception de la volonté au deuxième principe de la thermodynamique, au principe de la dissipation de l'énergie. « Pour peu qu'on soit familiarisé avec cette grande loi de la nature, et qu'on ait appris à reconnaître son action partout où quelque chose se produit, on ne tarde pas à se convaincre que cette loi détermine, chez les vivants, cette particularité de leur conduite qu'on a l'habitude de considérer comme spécifiquement organique, à savoir la *volonté* dans toutes ses manifestations. » Et plus loin « c'est la loi de la dissipation qui forme la base de tous les processus dans lesquels Schopenhauer voit des manifestations de la volonté primitive ».

A cette vague métaphysique matérialiste nous opposerons ces réflexions du célèbre physicien Nernst, tirées d'un mémoire sur lequel nous reviendrons plus loin : « En ce qui concerne, tout au moins, la deuxième de ces propositions, (*Deuxième loi de la thermodynamique*) elle n'est sûrement pas applicable à *tous* les changements d'état. Sans parler des changements psychiques, il est peu vraisemblable que les phénomènes de la radio-activité récemment découverts et probablement tout à fait irréversibles, soient susceptibles d'être traités quantitativement par la deuxième proposition de la thermodynamique. Mais, même dans les changements tout à fait ordinaires, tels que l'évaporation ou la dissociation, le principe de Carnot-Clausius est sans valeur aucune, toutes les fois que la notion de température perd de son importance... »

Signalons encore dans ce fascicule un article de A. Meillet, *Sur la différenciation et l'unification dans les langues* et un travail de S. Arrhenius qui traite de l'*Origine du culte des astres.*

Fascicule III :

P. Langevin : *L'évolution du temps et de l'espace.* — Cet important article a été résumé par l'auteur lui-même dans le numëro de la *Revue de Métaphysique.*

N. Herz : *Conception philosophique et analyse mathématique dans l'observation de l'univers.* — L'auteur présente des considérations philosophiques qu'il appuie sur l'étude de théories astronomiques et physiques très importantes. « Le calcul ne peut jamais entamer un problème sans acquérir les bases nécessaires par la réflexion philosophique... On peut ainsi diviser en trois grandes sections le chemin que prend la science : 1° recueillement de données empiriques; 2° comparaison des observations, en vue de discerner et de déduire des lois générales; 3° un examen minutieux par le calcul des lois établies par simple réflexion et le résumé de celles-ci sous une forme mathématique...

Quelle opération mathématique pourra jamais conduire à ce théorème : pression et contre-pression doivent être d'égale grandeur? C'est par la réflexion, par la méditation directe qu'on établit qu'un gaz comprimé oppose, par suite de la force d'expansion une contre-pression à la pression qui pèse sur lui... » Ces remarques sont simples; il n'est, cependant, pas inutile de les formuler à une époque où la « philosophie de l'intuition » a tout embrouillé. L'auteur étudie ensuite brièvement les origines de l'astronomie. Il rappelle que dans l'antiquité « l'observation de certaines irrégularités dans le mouvement des planètes montra que les écarts du mouvement uniforme n'étaient point du tout déréglés, mais réguliers, et qu'ils pouvaient être expliqués à l'aide de sphères homocentriques, posées les unes sur les autres, et chacune se trouvant en rotation indépendante (Eudoxus, 400 av. J.-C.). La poursuite et l'examen de cette idée ne pouvaient assurément être entrepris que par le calcul, ou, puisque à cette époque il était encore insuffisamment développé, à l'aide de modèles, d'où a pu se former la conception des « sphères cristallines ». Cet examen ne montrait une concordance générale que pour la Lune, le Soleil, Saturne et Jupiter, mais donnait des écarts irréductibles pour Mars, Vénus et Mercure. L'auteur examine ensuite la théorie des épicycles et montre encore qu'après une période d'observation, une période de formation de concept par réflexion, le calcul, en dernier ressort, éprouve et juge la théorie. Le progrès des théories astronomiques est donc lié au développement des mathématiques. M. Herz examine ensuite l'histoire de la physique. « Comment donc se fit-il, se demande-t-il, que dans l'antiquité, les sciences physiques furent si en retard sur les connaissances astronomiques? Deux raisons doivent avoir agi de concert pour faire naître ce phénomène si frappant : 1° notre conception philosophique actuelle de la notion de force manquait à l'antiquité; 2° les méthodes de calcul n'étaient pas applicables à l'étude des phénomènes physiques plus compliqués. » Nous ne suivrons pas l'auteur dans son exposé des théories plus récentes de l'astronomie et de la physique. En terminant, il se pose

la question suivante : « Quelles sont les limites du domaine dans lequel on peut et on doit employer les mathématiques et où peut-on les regarder comme superflues? » Quand le chimiste cherche à déterminer la formule de constitution d'un corps composé à l'aide de ses différentes réactions, quand le médecin cherche à déterminer le mode d'action d'un remède, il semblerait étrange d'exiger de ces savants l'emploi des méthodes mathématiques. » Mais si on réussissait à interpréter toutes les formules de constitution par une certaine disposition des molécules dans l'espace, comme c'est déjà pour les combinaisons stéréoisomères, si on réussissait à ramener toutes les actions physiologiques et physiques aux phénomènes du mouvement », l'emploi des méthodes mathématiques semblerait moins étrange que tout à l'heure. « Le point d'attaque de notre analyse mathématique réside dans les rapports entre le temps et l'espace. De même qu'ils forment la base de nos conceptions philosophiques, ils constituent aussi les éléments de notre calcul..... Toutes les grandeurs accessibles à un examen mathématique doivent posséder cette propriété (*la continuité*), au moins dans une certaine étendue. » L'auteur dégage de son travail la conclusion que les progrès ultérieurs de la Science seront dus surtout « au concours harmonique des conceptions philosophiques et de l'analyse mathématique. »

J. Costantin : *Les progrès de la culture des fleurs et leur importance pour les théories transformistes.* — Nous nous bornerons à donner la conclusion de cet article d'un caractère assez spécial : « Les horticulteurs ont su obtenir des types extraordinaires et très intéressants en hybridant des espèces entre elles; mais on sait que les anomalies peuvent naître dans le règne végétal autrement que par des croisements : M. Blaringhem a montré que les traumatismes les plus variés pouvaient créer des types inconnus et souvent héréditaires. L'expérience de M. Bernard nous apprend qu'en changeant les champignons des orchidées, on peut créer des monstres, c'est-à-dire, en somme, changer l'orchidée. » L'expérience à laquelle il est fait allusion et qui a été inspirée par les travaux de M. Costantin est relative à l'action essentielle, pour le développement des orchidées, de certains parasites qui vivent sur les racines de la plante. L'auteur dégage de son étude la conclusion philosophique qu'on ne saurait soutenir que l'évolution n'a lieu que par l'œuf; on doit admettre que le milieu extérieur peut faire apparaître des caractères nouveaux.

R. Pearl : *Idées et méthodes biométriques en biologie.* — « Je dis souvent, a écrit Lord Kelvin, que lorsque vous pouvez mesurer ce dont vous parlez et l'exprimer par des nombres, vous en savez quelque chose; mais quand vous ne pouvez point le mesurer ni l'exprimer par des nombres, votre connaissance est mince et ne peut nous donner satisfaction. » Ces paroles de l'illustre physicien peuvent servir d'épigraphe au présent travail. Ce sont les travaux de Pearson (*Mathematical contributions to the Theory of Evolution*, 1895-1900) et de Weldon qui ont surtout contribué au développement de la *biométrie*. La biométrie est essentiellement *descriptive*, dit notre auteur; les méthodes statistiques de calcul qu'emploie la biométrie s'adaptent particulièrement bien à l'étude d'un groupe d'individus comme une population, une race, une variété, etc.

« Les constantes biométriques (déviation moyenne, coefficient de variation, etc.) sont des constantes caractéristiques du *groupe* et non d'un individu. Ainsi la forme de la courbe de variation pour un groupe particulier d'organismes, est chose définie et caractéristique pour le groupe. » L'auteur renvoie à des études spéciales de Jennings sur la variation chez la *Paramécie* et à son propre mémoire sur la variation d'une plante appelée *Cératophyllum*. M. Pearl étudie longuement, à titre d'exemple, les phénomènes d'hérédité du point de vue biométrique, mais un exposé des théories mendéléiennes serait nécessaire pour suivre avec profit les développements de l'auteur; nous ne pouvons songer à faire ici un tel exposé. Indiquons simplement les considérations finales du travail de M. Pearl : « Les méthodes biométriques sont des méthodes de recherche purement descriptives; pour employer utilement ces méthodes, il est nécessaire d'employer autant « d'intelligence biologique » générale qu'il serait nécessaire d'en employer dans n'importe quelles recherches par n'importe quelle méthode. »

Signalons encore dans ce numéro une belle étude de G. Bruni, sur l'*Œuvre et la vie de J. H. van't Hoff*, et un article de F. Enriques, sur la *philosophie de G. Vailati.*

Fascicule IV :

A. Fowler : *L'unité chimique du monde.* — Nous ne pouvons que donner des indications générales sur cet article. L'étude de la composition chimique des différents corps célestes n'a acquis une base réelle-

ment scientifique que vers 1860, lorsque Kirchhoff et Bunsen « fournirent le moyen d'interpréter le spectre des corps célestes et qu'ils firent naître une nouvelle science : l'astrophysique ». Un des premiers résultats obtenus par l'astrophysique « fut de découvrir que quelques-uns de nos éléments chimiques les plus communs existent aussi dans l'atmosphère du soleil ; dans la suite, on découvrit qu'ils se retrouvent de même dans les étoiles et dans d'autres corps célestes. Plus tard, on reconnut que les étoiles possédant des spectres de type différent pouvaient être classées dans un certain ordre, qui conduisit à cette ferme conviction que la plupart des différences observées n'étaient point dues à des différences de composition originelles, mais à ce que ces étoiles avaient atteint des stades différents dans leur évolution à partir de masses de même composition chimique. » L'auteur remarque que plusieurs de *nos* éléments chimiques n'ont pu être décelés dans aucune source lumineuse céleste et que quelques-unes des raies observées dans le spectre des corps célestes, n'ont pu encore être identifiées. « Mais le nombre des éléments reconnus dans les corps célestes a crû constamment, et celui des raies inconnues des spectres célestes va en diminuant... nous pouvons donc croire qu'une époque viendra où tous les spectres célestes pourront être reproduits au laboratoire ».

J. de Boissoudy : *Le problème de la constitution de l'atome.* — L'auteur examine dans ce travail d'un caractère très technique les problèmes les plus difficiles et les plus complexes de la physique théorique, et son exposition est fort confuse : les faits précis et les hypothèses les plus hasardées sont continuellement confondues. L'auteur fait aussi des rapprochements extrêmement hardis entre la physique de l'atome et la biologie et même la sociologie. Sans doute, certains des progrès de la Science sont dus à la mise en relief de certaines analogies profondes et cachées. Mais il ne faut pas oublier qu'il y a des analogies qui ne sont que des métaphores et des jeux de mots. Quoi qu'il en soit, le travail de M. de Boissoudy soulève des questions intéressantes. Nous indiquerons seulement l'idée générale qui est développée au début de l'article et les conclusions de l'auteur. « Il s'en faut, en effet, que la notion de l'atome soit elle-même, au point de vue physique, une notion suffisamment précise; il s'y mêle en réalité deux idées contraires et en apparence irréductibles : d'une part l'atome apparaît comme un système parfaitement rigide dont l'énergie interne est rigoureusement nulle, ou du moins rigoureusement constante, dont tous les éléments sont étroitement solidaires et constituent un assemblage pratiquement indéformable; d'autre part il est représenté comme un système complexe, formé de mécanismes vibrants, dans une certaine mesure indépendants les uns des autres, pouvant donner lieu aux lignes définies du spectre gazeux, et dont le nombre serait par suite en rapport avec la complexité de ce spectre. »

Voici enfin, les conclusions de l'auteur : « Il semble en définitive que le problème de la constitution de l'atome soit lié intimement au problème de son évolution... Entre les diverses formes de la matière, les unes résultent comme l'atome ou la molécule d'une évolution naturelle et constituent à proprement parler des êtres naturels; les autres proviennent d'une dissolution par une cause extérieure (exemple : perturbation électrique); ils ne représentent, par suite, que des êtres incomplets et artificiels : c'est le cas des ions gazeux... Nous avons représenté l'atome non plus comme un système d'ordre simplement physique ou géométrique, mais comme une sorte d'organisme soumis à certaines lois générales d'évolution ».

W. Nernst : *Sur quelques nouveaux problèmes de la théorie de la chaleur.* — L'éminent physicien de Berlin expose les récents progrès de la théorie de la chaleur. La part personnelle de M. W. Nernst, dans ces travaux, est considérable. D'abord, une observation sur le *zéro absolu* : « Si le contenu calorique est constitué par le mouvement des plus petites particules, et si ce mouvement devient d'autant plus intense que la température s'élève davantage, il est d'un autre côté, inévitable qu'un refroidissement suffisant soit finalement suivi d'un repos complet. Ce point thermique qu'on appelle le point zéro absolu correspond à 273°,09. Nous acceptons, donc, conformément à la théorie régnante, que le mouvement des atomes et, par conséquent aussi, celui des molécules des éléments et des composés, s'arrêtent à cette température; mais les mouvements qui s'accomplissent à l'intérieur même des atomes et qu'on est obligé d'admettre pour l'explication des phénomènes de la radioactivité, restent indépendants de la température et doivent, par conséquent, persister au point zéro absolu; de sorte que celui-ci ne présente pas ce caractère radical qu'on était obligé de lui attribuer jadis. » L'auteur donne ensuite des indications sur l'étude des phénomènes aux

hautes températures. Et d'abord il a fallu pour pouvoir les étudier, perfectionner les procédés thermométriques. C'est ce que Nernst a fait par la détermination des équilibres chimiques dans les gaz : « il nous a été, en effet, possible, par ce procédé, d'obtenir indirectement, dans nos travaux, un élargissement considérable de la limite supérieure du domaine des mesures aéro-thermométriques. » Le résultat des observations de l'auteur est que « les lois des gaz gardent encore, à n'en pas douter, toute leur valeur, même à ces hautes températures. « L'auteur examine ensuite les principes de la Thermodynamique. Le point capital de son exposé est l'énoncé d'un troisième principe découvert par lui. « Appliquée à une réaction chimique, la *première* proposition de la Thermodynamique signifie que la modification d'énergie qui accompagne cette réaction dépend exclusivement de l'état initial et de l'état final. Pour le même cas, la *deuxième* proposition signifie que la réaction en question est capable de fournir une quantité déterminée de travail extérieur, laquelle quantité dépend à son tour de l'état initial et de l'état final. On peut alors montrer, sans introduire une nouvelle hypothèse, que les deux grandeurs U et A (U = changement d'énergie et A = travail maximum) sont reliées entres elles et avec la température absolue T par une équation différentielle ayant la forme suivante :

$$A - U = T\, tg\alpha$$

où α désigne l'angle qu'une tangente appliquée au point T de la courbe A forme avec l'axe des températures » $\left(\text{on a } tg\alpha = \frac{dA}{dT}\right)$. Tel est le théorème dû à Nernst. Les réflexions suivantes mettront les philosophes en garde contre certaines généralisations téméraires : « J'ai déjà souvent saisi l'occasion de mettre en garde contre la fausse interprétation et l'exagération de l'importance des deux propositions de la Thermodynamique. Et d'abord, en ce qui concerne tout au moins la deuxième de ces propositions, elle n'est sûrement pas applicable à *tous* les changements d'état. Sans parler des changements psychiques, il est peu vraisemblable que les phénomènes de la radioctivité récemment découverts et probablement tout à fait irréversibles soient susceptibles d'être traités quantitativement par la deuxième proposition de la Thermodynamique. Mais même dans les changements pour ainsi dire tout à fait ordinaires, tel que l'évaporation ou la dissociation, le principe de Carnot-Clausius est sans valeur aucune toutes les fois que la notion de température perd de son importance. Enfin, il manque aux formules de la Thermodynamique la notion du temps ; vitesses de masses en mouvement, vitesses de réactions, vitesses de diffusion, toutes grandeurs qui dans chaque changement réel sont pour l'expérimentateur d'une importance capitale, échappent par conséquent à l'avance au traitement d'après les principes de la Thermodynamique ; et quoique celle-ci constitue une arme puissante entre les mains d'un homme de science, c'est méconnaître sa nature que de lui attribuer une généralité illimitée ou de prétendre pouvoir se passer d'autres moyens auxiliaires fournis par la logique. »

Un des points les plus importants qu'examine ensuite l'auteur est la célèbre théorie des *quanta* de Max Planck.

Au cours de ses recherches sur les lois de la radiation Planck a été amené à cette conception « qu'un électron qui vibre autour de son point de repos, loin d'être capable d'absorber ou de dégager, selon les circonstances, n'importe quelle énergie de vibration n'absorbe ou ne dégage que des quantités d'énergie déterminées ; c'est ainsi qu'un électron en vibration, qui se met en équilibre thermique avec le milieu, renferme ou l'énergie zéro, ou une quantité d'énergie strictement déterminée, ou le double, le triple de cette quantité ». Quelques années plus tard, en 1907, Einstein généralisera la conception de Planck, en montrant qu'elle ne s'applique pas seulement à l'électron, mais à tout atome en vibration. « Nous sommes à présent en mesure de nous faire une idée à peu près complète du mouvement de la chaleur dans les gaz et dans les solides ; mais, ainsi que nous l'avons déjà dit, nous laisserons de côté les liquides... Le contenu d'énergie d'un gaz monoatomique est constitué essentiellement par l'énergie du mouvement de progression ; sauf à des températures extraordinairement élevées, l'énergie de rotation ne peut exister en quantités notables... » Dans le cas des gaz diatomiques on fait intervenir la théorie des quanta. Mais c'est dans son application aux chaleurs spécifiques et particulièrement pour l'explication de la loi de Dulong et Petit que la conception de Planck devait se montrer particulièrement féconde. « A l'heure qu'il est, la théorie des quanta constitue une règle de calcul, et une règle, peut-on dire, bien singulière, voire grotesque ; mais entre les mains de Planck, en ce qui concerne la radiation, et entre celles d'Einstein, en ce qui con-

cerne la mécanique moléculaire, elle a donné des résultats tellement féconds et, ainsi que je l'ai montré plus haut, elle se prête à tant d'autres applications, qu'il incombe à la recherche le devoir de l'examiner sous toutes ses faces et de la soumettre à l'épreuve expérimentale... Cette hypothèse n'est pas une simple atomistique de l'énergie, mais vraiment quelque chose de nouveau, attendu que, selon le mode de mouvement de l'atome considéré, les quantités élémentaires peuvent assumer n'importe quelle valeur en suivant la direction ascendante à partir de zéro. » En terminant, l'auteur se demande comment on peut interpréter, à l'aide de la théorie moléculaire, les trois lois de la Thermodynamique. « La première proposition de la Thermodynamique apparaît comme une conséquence immédiate des principes de la mécanique, si nous nous figurons les formations matérielles comme composées d'atomes... La deuxième proposition de la Thermodynamique est plus difficile à comprendre du point de vue de l'atomistique. C'est Boltzmann qui, dans une série de travaux pénétrants, a le premier réussi à reconnaître que tous les changements accompagnés d'une perte d'énergie libre, au sens de la deuxième proposition, appartiennent à la catégorie de ceux dans lesquels les atomes passent d'une combinaison plus invraisemblable à une combinaison plus vraisemblable; aussi la deuxième proposition, semblable en cela à la notion de la température à laquelle elle se rattache d'ailleurs d'une façon étroite, n'est-elle valable que lorsqu'on opère avec des corps composés d'un très grand nombre d'atomes... » La nouvelle proposition de la thermodynamique s'interprète également du point de vue atomistique à l'aide de la théorie des quanta, mais cette interprétation exige quelques développements mathématiques que nous ne saurions donner ici.

G. Milhaud : *Cournot et le pragmatisme scientifique contemporain.* — Dans quelques pages fort claires, l'auteur montre l'excellente influence que les écrits de Cournot ont exercée sur la pensée philosophique contemporaine. Les ouvrages de Cournot ont servi d'antidote à un nominalisme sceptique dont la conclusion logique aurait dû être l'abolition de toute science; ils ont fortement contribué à ramener la philosophie de la science aux conceptions rationalistes. Une sophistique habile était parvenue — invraisemblable gageure — à faire accepter du public cultivé cette conception paradoxale que la science, d'une part, et l'esprit d'ordre et la raison d'autre part, devaient s'exclure. « Cournot, dit notre auteur, fait toujours effort pour dépasser le pragmatisme pour chercher dans l'ordre même, dans l'harmonie des idées, dans leur fécondité, des raisons d'affirmer une réalité objective sans laquelle ces heureuses connexions [que la science constate], ne seraient pas explicables. »

INFORMATIONS

La ville d'Avignon, où Stuart Mill a passé les dernières années de sa vie, où il est enterré, projette de lui élever un monument; elle a ouvert une souscription publique à cet effet. Nous prions ceux de nos lecteurs qui désireront s'y associer de vouloir bien envoyer le montant de leur participation au trésorier du *Comité d'organisation* : M. Guide, 12, place Crillon, Avignon.

Coulommiers. — Imp. Paul BRODARD.

UNIVERSITY OF ILLINOIS-URBANA
3 0112 000031887